



Andrea Calabretta

«IL POPOLO VUOLE...»

LA TUNISIA PRIMA E DOPO LA RIVOLTA

Ash-sha'b yurid... «Il popolo vuole...» è la formula che ha aperto molti slogan della rivolta tunisina del 2010-11. Ma chi era il “popolo” che, già per il fatto di occupare fisicamente le piazze (Butler 2014), riaffermava la propria sovranità? Quale significato aveva questo termine che, dopo decenni, tornava a circolare con la stessa forza dei giorni della lotta per l'indipendenza?

Per cogliere la genesi del concetto di popolo in Tunisia occorre fare un salto indietro nella storia del paese, risalendo al periodo del protettorato francese in cui si consolidò la sovranità territoriale e si approfondì il processo di centralizzazione dello stato tunisino. In tale contesto, l'educazione bilingue impartita a un numero sempre crescente di giovani tunisini permise loro di appropriarsi del modello europeo di nazione e di immaginarne la concreta applicazione in Tunisia (Anderson 2006, p. 116).

A partire dagli anni '30 del Novecento si affermò dunque, quale attore chiave della lotta anticoloniale, il partito *Neo-Destur*, in cui questa giovane élite aveva un peso preponderante. Nel 1955, alla vigilia dell'indipendenza, le molte correnti all'interno del partito si allinearono definitivamente sulle posizioni di Habib Burghiba, marginalizzando la corrente panarabista e portavoce di un recupero dell'identità islamica guidata da Ben Youssef (Maggiolini 2013). Al contrario, il neopresidente della Repubblica, Burghiba, era portatore di una visione modernista secondo cui lo sviluppo economico e sociale del paese poteva realizzarsi solo attraverso l'abbandono da parte del popolo delle appartenenze tradizionali (prime tra tutte quelle tribali) e attraverso la costruzione di un'identità etno-nazionale omogenea. Per raggiungere questo risultato egli promosse una serie di riforme, quali ad esempio la creazione di un sistema assistenziale ed educativo statale, nonché una reinterpretazione dei precetti *shariatici* in linea con gli obiettivi secolari di sviluppo tra cui si iscriveva anche l'emancipazione femminile (Tamburini 2016, p. 350).

Tale programma di riforme non poteva non intrecciarsi con la costruzione di una narrazione nazionale che lo legittimasse. Il senso del «noi tunisini» (Sadiki 2002a) veicolato dal *Neo-Destur* si cristallizzò presto in una «storia del popolo» (Smith 2003) identificata col nome di *tunisianité*. Tale narrazione, basata sulla risignificazione delle vicende prenazionali della Tunisia, stabiliva una tradizione inventata (Hobsbawm 1987) di apertura e transculturalità del paese che ben si connetteva col progetto modernista di Burghiba. Con il termine *tunisianité* si vennero a indicare dunque le caratteristiche “tipiche” del popolo tunisino o meglio quelle che in maniera arbitraria venivano fatte discendere dalla sua storia (Renan 1887): tolleranza, rifiuto del radicalismo religioso, emancipazione femminile, riformismo, propensione al dialogo (Debuysere 2016). Soprattutto, veniva a più riprese sottolineata la mitezza e la moderazione del popolo tunisino «sempre pronto a svolgere il proprio dovere e privilegiare la ragione sulla passione» (Burghiba 1957).



Luce Lacquaniti, Tunisi, autunno 2012, dett.

Il graffito recita: *Viva la Tunisia libera e democratica* (scritta nera), *I rivoluzionari dicono: non potete prenderci in giro* (scritta rossa), *Non c'è altro dio all'infuori di dio e Maometto è il suo profeta* (scritta a matita)

L'ossessione del presidente per l'unità nazionale elevò il discorso intorno alla *tunisianité* a modello normativo del popolo, vero e proprio regime di verità (Debuysere 2016) che legittimava l'esclusione dallo spazio pubblico delle identità politiche e sociali dichiarate non in linea con lo stesso e dunque portatrici di conflitto sociale (Sadiki 2002a). Anche attraverso l'uso di questa retorica venne giustificata la repressione delle opposizioni politiche, prima di sinistra e poi islamiste, nonché una ricorrente pratica di subordinazione delle organizzazioni sindacali e della società civile agli indirizzi di Burghiba, epicentro della «monarchia

presidenziale» tunisina e artefice di un rapporto diretto e viscerale con la popolazione (Ayubi 1995, p. 204).

Se da una parte l'idealtipo di popolo tracciato dalla *tunisianité* aveva come contraltare la creazione di un opposto popolo negato nelle sue aspirazioni politiche e identitarie, allo stesso tempo la direzione impressa allo sviluppo economico del paese produceva un'ulteriore frattura sociale. Lo stato-partito aveva infatti coltivato una relazione privilegiata con la classe media, favorendone l'emancipazione economica e l'accesso all'educazione, tralasciando però le componenti più svantaggiate della popolazione e allargando così la distanza tra le zone sviluppate del litorale e quelle rurali dell'entroterra (Maggiolini 2013). Per i gruppi sociali depauperati dunque, le aspettative di riscatto, insite nel discorso modernista della *tunisianité*, ben presto svanirono. Una crisi si ebbe già a cavallo tra gli anni '60 e '70 quando il



Giada Frana, Tunisi, 3 maggio 2014
Manifestazione delle famiglie dei martiri della rivoluzione

tentativo di sviluppare un sistema socialista e cooperativista, ben più simile nella realtà a un capitalismo di stato (Ayubi 1995, p. 198), si era infranto contro gli scarsi risultati economici e un diffuso malcontento sociale. Neanche la svolta liberista compiuta nel 1970 aveva inciso sulle condizioni materiali di ampie fasce della popolazione, anzi, ulteriormente deteriorate in seguito alla crisi petrolifera del 1973. Con la rivolta del *jeudi noir* (giovedì nero) nel 1978 e con i moti del pane nel 1983-84, queste fasce sociali rivendicarono di tornare al centro dei progetti dello stato e di uscire dalla

condizione di masse ai margini della storia (Tamburini 2016, p. 369). Al di sotto dell'immagine omogenea, moderata e moderna con cui veniva presentato il popolo tunisino, si celavano dunque fratture sociali e tensioni politiche che Burghiba, ormai ottuagenario e rigido nel rifiutare qualsiasi apertura politica e sociale, non riusciva più a gestire. Così, quando, nel corso del 1987, la Tunisia sembrava ormai sull'orlo della guerra civile, il golpe morbido del generale Zine Al-Abidine Ben Ali suscitò grandi aspettative di pacificazione (Sadiki 2002b). In effetti, il nuovo presidente s'impegnò inizialmente in un'apertura al pluralismo politico e in una riabilitazione delle appartenenze precedentemente marginalizzate, a cominciare da quella religiosa. Il tentativo da parte del generale di guadagnare legittimità agli occhi delle masse, anche attraverso un'inedita attenzione per le tradizioni religiose, non impedì agli islamisti di En-nahdha di affermarsi come principale forza di opposizione, portando Ben Ali a una repentina chiusura verso qualsiasi soggetto insidiasse il monopolio di potere



Luce Lacquaniti, Tunisi, 2012
Murales di Zoo Project del 2011

dello stato-partito. Esacerbando ancor di più il carattere normativo della *tunisianité*, sotto Ben Ali porsi al di fuori da tale modello significava operare contro la Tunisia, tanto che persino semplici pratiche popolari come l'uso del velo, già ostacolate sotto Burghiba, vennero presto accusate di carattere antipatriottico (Geisser e Gobe 2007). Pur tentando, tramite lo svolgimento di elezioni, di preservare l'immagine di una Tunisia democratica, in realtà tutte le posizioni politiche non coincidenti col regime, a cominciare da quelle islamiste, furono eliminate o

costrette a diventare un orpello della democrazia di facciata tunisina. Nonostante la cappa repressiva il regime sembrò godere, almeno fino agli anni 2000, di un certo supporto. Tale risultato era il frutto di una crescita economica sostenuta e di una capillare assistenza sociale dai tratti clientelari, costruita al fine di scongiurare l'insorgenza di movimenti di protesta (Sadiki 2002b). Tuttavia col tempo apparvero sulla superficie della monolitica Tunisia benalista alcune crepe. In primo luogo, in diversi casi la violenza della repressione poliziesca espose il regime all'attenzione internazionale e permise alle organizzazioni ancora autonome di trovare un uditorio per le proprie proteste, come avvenne nell'*affaire Ben Brik* del 2000 (Sadiki 2002b). Nel frattempo le forze politiche dell'opposizione operanti dall'estero compresero la necessità di sviluppare le proprie rivendicazioni all'interno della cornice della *tunisianité*, sia per via del radicamento sociale di questa narrazione, sia per delegittimare il regime sul suo stesso terreno. Ad esempio, il «movimento del 18 ottobre» che nel

2005 raccolse le opposizioni in esilio (incluso il movimento islamista En-nahdha) lanciò una campagna per la democratizzazione del paese, richiamandosi ai valori nazionali di apertura, tolleranza e moderazione traditi dalla violenza del regime (Geisser e Gobe 2007). Infine, le scelte economiche adottate sotto il controllo clientelare di Ben Ali e della sua cerchia e votate alla privatizzazione degli asset nazionali aggravarono tanto il peso della corruzione sulla vita dei tunisini, quanto il processo di litorizzazione del paese, generando nel medio periodo un peggioramento delle prospettive economiche per diverse classi sociali. In questo contesto, gli effetti della crisi economica del 2008 portarono alla rottura definitiva del patto tra regime e cittadini. In quell'anno si registrarono disordini e proteste nell'area di Gafsa, nell'interno del paese. Generate dalla gestione clientelare delle assunzioni nel bacino minerario della regione, coinvolsero lavoratori precari, studenti e famiglie del settore minerario, ma non riuscirono a travalicare i confini dell'area (Maggiolini 2013). Ancora nel 2010 un'altra zona dimenticata cercò di sollevarsi senza riscuotere successo: quella di Ben Guerdane al confine con la Libia e dipendente dai traffici di contrabbando con quest'ultima.

Infine, il 17 dicembre del 2010, Mohamed Bouazizi, giovane venditore ambulante a cui la polizia aveva sequestrato la merce, si diede fuoco davanti alla sede del governatorato di Sidi Bouzid, altra zona dell'interno tunisino. Se la rivolta del 2010 originò nuovamente da quelle masse diseredate composte dalla gioventù disoccupata dell'entroterra, dai lavoratori dei bacini minerari e dalle popolazioni che trovavano nell'economia informale e nel contrabbando l'unico sostentamento, il suo successo fu dovuto alla capacità di saldare rivendicazioni diverse, comprese quelle della classe media della costa, soffocata dalla corruzione e frustrata dall'assenza di prospettive future. Differentemente dalle mobilitazioni precedenti, i fatti di Sidi Bouzid ebbero infatti un'eco nazionale grazie alla presenza di blog di controinformazione (Ben Mhenni 2011) e alla diffusione dei social network a cui era ormai iscritto all'incirca un quarto della popolazione. Tramite queste fonti e i canali satellitari, le immagini delle proteste e soprattutto della brutale repressione poliziesca fecero il giro del paese, portando le rivendicazioni sociali a fondersi con quelle politiche per il rovesciamento di un regime sempre più violento: «il popolo» considerò che Ben Ali e il suo regime avessero tradito l'etica sociale, il «contratto» non scritto tra governanti e governati» (Zemni 2016). La rivolta superò così i confini geografici interni al paese e le sue segmentazioni sociali, raccogliendo nel percorso verso la capitale rivendicazioni sempre più eterogenee supportate anche dai corpi intermedi ancora autonomi dal regime: le sezioni locali dell'Uggt (il maggior sindacato), l'ordine degli avvocati, le organizzazioni studentesche e dei giornalisti (Dot-Pouillard 2013). Secondo l'immagine del fiume carsico, riemergeva un movimento rivoluzionario solo apparentemente sparito dalla storia (Arendt 1983), e che infatti si connetteva alle precedenti mobilitazioni anticoloniali



Giada Frana, Tunisi, 29 marzo 2015
Manifestazione contro il terrorismo dopo l'attentato al museo del Bardo del 18 marzo 2015

e degli anni '70 anche attraverso il recupero del termine collettivo *sha'b*, popolo (Sergi 2011). Pur nella polifonia con cui gli slogan venivano scanditi e scritti sui muri (Lacquaniti 2015), i manifestanti che nel gennaio del 2011 occupavano le piazze della Tunisia si presentavano dunque come un soggetto

unitario, un popolo «sottratto alla sua consolidata inerzia nazionale, un popolo che ha il diritto di rivendicare attivamente l'aggettivo nazionale, *perché la nazione di cui parla è ancora da venire*» (Badiou 2014). «Il popolo vuole l'abbattimento del regime» divenne una formula ricorrente, che esprimeva la necessità da parte delle varie componenti marginalizzate della società di rifondare l'ordine statale sulla base dei principi di dignità, libertà e giustizia sociale (El Houssi 2013). Tuttavia, subito dopo la fuga di Ben Ali il 14 gennaio 2011, il popolo tunisino, virtualmente ricomposto nelle piazze, si riscopriva più frammentato che mai. «Chiaramente, "il popolo" rimase una condensazione metaforica basata sull'eterogeneità di individui "riuniti insieme"» (Zemni 2016). Infatti già nei giorni di gennaio e febbraio, mentre i manifestanti continuavano ad accorrere nella piazza della Qasbah a Tunisi per chiedere un cambiamento profondo nel paese, nel complesso della Qobba, sempre a Tunisi, manifestanti di classe media, «chiedevano una pacificazione e un compromesso in linea con quella che percepivano essere l'identità non violenta della Tunisia» (Debuysere 2016). In un primo momento le istanze dei manifestanti della Qasbah sembrarono accolte con l'annuncio di prossime elezioni per una nuova assemblea costituente. Tuttavia proprio l'accettazione di alcune delle richieste politiche dei manifestanti permetteva al governo Essebsi di legittimare la repressione delle nuove mobilitazioni sociali che infiammavano ancora il paese, in vista di un ritorno all'ordine istituzionale. «Il popolo, la gente comune, gradualmente scomparvero come attori capaci di influenzare le scelte politiche» (Tamburini 2016, p. 396) e con essi anche le rivendicazioni di giustizia sociale schiacciate dal dibattito elettorale tutto giocato sul *cleavage* identitario. Quella della costituente era infatti una fase politica incerta e straordinaria, in cui era improvvisamente possibile aprire un nuovo discorso sulla legittimità del popolo, con conseguenze radicali sulla forma e la direzione del futuro Stato (Näsström 2007). Mentre il partito



Luce Lacquaniti, Tunisi, primavera 2014, dett.
Il graffito recita: *La nostra fame viene dalla vostra ingiustizia*.
Riferimento allo sciopero della fame dei famigliari dei martiri della rivoluzione

islamista En-nahdha, spingeva per un recupero dell'identità arabo-islamica del paese contro una secolarizzazione in parte percepita come imposta dall'esterno, un'eterogenea galassia di partiti liberali e di sinistra si opponevano a tale programma, considerato come contrario ai "caratteri"

del popolo tunisino. Lo scontro politico tra questi due fronti, che sottendeva visioni diverse sulla natura del popolo, esplose in crisi nazionale nel 2013 quando gruppi salafiti uccisero due parlamentari di sinistra, Chokri Belaïd e Mohamed Brahmi. Sit-in e manifestazioni davanti la sede della costituente opponevano alla legittimità delle urne dietro cui si proteggevano gli islamisti, vincitori delle elezioni del 2011, la legittimità della piazza della nuova mobilitazione popolare, mentre il paese precipitava nell'impasse (Labat 2014).

Sotto pressione tanto delle piazze e delle forze sociali, quanto incalzati dal golpe militare in Egitto, i due fronti tornarono poco dopo al tavolo del negoziato, riappropriandosi della logica del consenso nazionale. In tale frangente la «tunisianité» servì come idea nazionale collettiva per collegare questa moltitudine di identità tunisine e per ridurre le tensioni sociali che emersero dopo la rivolta. La convinzione che ci fosse una nozione condivisa di «tunisianité» aiutò a scongiurare una vera e propria crisi politica nel 2013, forgiando un compresso politico e cross-ideologico che formò le basi per la nuova costituzione del 2014» (Debuysere 2016). Infatti se il fronte liberale e di sinistra faceva propria una lettura della *tunisianité* in continuità con l'esperienza di Burghiba, anche En-nahdha aveva ormai maturato un proprio percorso di conciliazione tra l'islamismo e la tradizione nazionale secondo cui nel pensiero islamista era possibile cogliere le premesse per la realizzazione di una modernità pluralistica e democratica, di cui Burghiba non era stato altro che l'interprete secolare (Cavatorta e Merone 2015). «Questo compromesso costituisce un cambiamento genuino rispetto al passato poiché c'è un accordo, seppur implicito e a volte contestato, che l'ethos islamista debba essere integrato e debba contribuire alla nuova Tunisia democratica» (Merone 2015). L'apertura del campo politico nella Tunisia democratica è dunque frutto di un compromesso, senza dubbio più inclusivo, ma ancora escludente, riguardo i confini del popolo tracciati dalla *tunisianité*, il cui assetto valoriale è ancora presentato quale idealtipo di



Luce Lacquaniti, Tunisi, autunno 2011, dett.
Il graffito del collettivo Molotov recita: *La minoranza fa la rivoluzione e la maggioranza va a votare*

Se dunque il pluralismo democratico ha ridotto nominalmente l'esclusione politica, nondimeno il concetto di popolo nella Tunisia attuale non può non considerarsi problematico. Infatti il dibattito identitario prima e la retorica del consenso nazionale poi hanno silenziato la questione sociale, riportando una porzione significativa della popolazione ai margini del nuovo stato. La rivolta del 2010-11 ha infatti promosso una riconciliazione ideologica tra due diverse classi medie (Merone 2015): da una parte la base sociale di En-nahdha formata dalle classi medio-basse delle semiperiferie urbane e del sud, dall'altra le classi medio-alte della costa, rappresentate da partiti liberali o socialdemocratici (Gana e Van Hamme 2016), lasciando quelle più depauperate senza una forte rappresentanza politica. In questi dieci anni passati dalla rivolta del 2010 nel profondo delle zone rurali e dei sobborghi urbani ampie fasce di popolazione hanno visto le proprie condizioni peggiorare, tornando ad essere nient'altro che «"gente di popolo" [...] al limite dell'oggettività sociale economica e statale», escluse materialmente e simbolicamente dal consesso del popolo legittimo (Badiou 2014). Si comprendono dunque i numeri, in crescita, delle mobilitazioni sociali (Ftdes 2020), nonché le ricorrenti rivolte, come quelle che hanno attraversato le periferie del paese nel gennaio 2016, riportando sulle prime pagine dei quotidiani questo popolo nel popolo altrimenti inesistente. «Molte delle proteste degli ultimi tempi – che avvengono nelle regioni marginalizzate come Sidi Bouzid o Kasserine, ma anche nella capitale Tunisi – sono spontanee, il prodotto di "non-movimenti sociali, reti passive", azioni collettive di attori non collettivi, che rivendicano diritti attraverso azioni individuali e non coordinate» (Pepicelli 2018). Allo stesso tempo sono riemerse anche «vecchie pratiche repressive, che rappresentano una continuità col passato quando si tratta di avere a che fare con sfidanti che sostengono di non essere inclusi nel concetto riformato di tunisianité e che sono per questo esclusi dai suoi benefici sia in termini materiali che identitari» (Merone 2015).

cittadinanza da parte dei media (Helal 2019). In questo quadro, alcune forze politico-sociali che si pongono al di fuori di tale narrazione, come i salafiti, sono ancora ostracizzate dalla vita pubblica in nome di una loro presunta estraneità alla tradizione e ai caratteri tunisini (Zemni 2016).



Giada Frana, Kasserine, 30 gennaio 2016
Occupazione del governatorato di Kasserine per chiedere investimenti e lavoro

Motore principale delle proteste rimane l'irrisolta questione giovanile. Nel 2015 il 71,7% dei disoccupati aveva meno di 29 anni e tra i giovani lavoratori il 77% risultava occupato nell'economia informale (Bureau international du travail 2015). Tali dati si traducono in una condizione di

frustrazione e di risentimento che cresce di pari passo a un senso «di disincanto verso l'élite politica, considerata corrotta e incapace di rispondere alla richiesta di lavoro, giustizia e dignità che erano al centro delle dimostrazioni del 2010-2011 e che sono ancora lì» (Pepicelli 2018).

In questo quadro in tutto il paese è cresciuto l'astensionismo elettorale e la preferenza verso candidati indipendenti. Nuove speranze sono state riaccese dall'elezione nel 2019 di Kaïs Saïed alla presidenza della Repubblica. Di visioni conservatrici egli, presentandosi come un outsider con fama di incorruttibile, ha ottenuto un significativo sostegno giovanile, forte anche di uno slogan familiare: «Il popolo vuole».

Tuttavia il paese sconta ancora una forte segmentazione lungo linee geografiche e sociali, messa nuovamente a nudo dalla crisi sanitaria generata dall'epidemia di coronavirus.

In questo cantiere aperto che è la Tunisia democratica sembrano dunque persistere rappresentazioni del popolo e dinamiche di esclusione, materiale e in parte politica, tipiche dell'*ancien régime*. Rimane aperta la questione sulla capacità del sistema democratico di promuovere, oltre al pluralismo politico, anche l'inclusione economica e sociale dei gruppi da sempre ai margini dello stato. A dieci anni dalla rivolta, resta quanto mai attuale la domanda del poeta nazionale Abu'l Qasim Ash-Shabbi: «Dov'è il mio popolo? Il tuo cuore palpitante e generoso? Dove sono fuggiti i tuoi sogni?» Ash-Shabbi (2008).

BIBLIOGRAFIA

Salvo diversa indicazione, tutte le traduzioni sono mie.

Anderson, B.
(2006) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, Verso, London-New York [I ed. 1983]; trad. it. *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma, 1996.

Arendt, H.
(1983) *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano [I ed. New York, 1963].

Ash-Shabbi, A.Q.
(2008) *I canti della vita*, Di Girolamo, Trapani [I ed. Il Cairo, 1955].

Ayubi, N.H.
(1995) *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, I.B. Tauris, London-New York.

Badiou, A.
(2014) 24 glosse sull'uso della parola «popolo», in A. Badiou, P. Bourdieu, J. Butler, et al., *Che cos'è un popolo?*, DeriveApprodi, Roma, pp. 5-15 [I ed. Paris, 2013].

Ben Mhenni, L.
(2011) *Tunisian girl. La rivoluzione vista da un blog*, Alegre, Roma [I ed. Montpellier, 2011].

Bourghiba, H.
(1957) *Discours à l'Assemblée Constituante – 25 Juillet 1957*, «habib-bourguiba.net», <http://www.habib-bourguiba.net/discours-de-bourguiba-a-l-assemblee-constituante-25-juliet-1957/>.

Bureau international du travail
(2015) *La jeunesse tunisienne et l'économie informelle*, Bureau international du travail, Genève.

Butler, J.
(2014) «Noi, il popolo» *Riflessioni sulla libertà di riunione*, in A. Badiou, A. Bourdieu, P. Butler, J., et al., *Che cos'è un popolo?*, DeriveApprodi, Roma, pp. 43-62 [I ed. Paris, 2013].

Cavatorta, F. e Merone, F.
(2015) *Post-Islamism, ideological evolution and 'la tunisianité' of the Tunisian Islamist party al-Nahda*, «Journal of Political Ideologies», vol. 20, n. 1, pp. 27-42.

Debuysere, L.
(2016) «La Femme» *Before and After the Tunisian Uprising: (Dis)continuities in the Configuration of Women in the Truth Regime*

of «Tunisianité», «Middle East Law and Governance», vol. 8, pp. 201-227.

Dot-Pouillard, N.
(2013) *Tunisie: la révolution et ses passés*, l'Harmattan, Paris.

El Houssi, L.
(2013) *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall'indipendenza alla transizione*, Carocci, Roma.

Ftdes
(2020) *Rapport du mois de janvier 2020 des mouvements sociaux, suicides et violences*, Ftdes, Tunisi.

Gana, A., Van Hamme, G. (dir.)
(2016) *Élections et territoires en Tunisie*, Karthala, Paris.

Geisser, V. e Gobe, E.
(2007) *La question de «l'authenticité tunisienne»: valeur refuge d'un régime à bout de souffle?*, «L'Année du Maghreb», n. 3, pp. 371-408.

Helal, F.
(2019) *The discursive construction of 'Tunisianité' (2011-2017)*, «Discourse & Communication», vol. 13, n. 4, pp. 415-436.

Hobsbawm, E.J.
(1987) *Introduzione: come si inventa una tradizione*, in *L'invenzione della tradizione*, a cura di E.J. Hobsbawm e T. Ranger, Einaudi, Torino, pp. 3-17 [I ed. Cambridge 1983].

Labat, S.
(2014) *Les islamistes tunisiens. Entre l'État et la mosquée*, Demopolis, Paris.

Lacquaniti, L.
(2015) *I muri di Tunisi. Segni di rivolta*, Exorma, Roma.

Maggiolini, P.
(2013) *Innovazione e conservazione in Tunisia: tempi, luoghi e discorsi del campo politico tunisino (1955-2011)*, «Storia Urbana», n. 139, pp. 47-93.

Merone, F.
(2015) *Enduring Class Struggle in Tunisia: The Fight for Identity beyond Political Islam*, «British Journal of Middle Eastern Studies», vol. 42, n. 1, pp. 74-87.

Näsström, S.
(2007) *The legitimacy of the people*, «Political Theory», vol. 35, n. 5, pp. 624-658.

Pepicelli, R.
(2018) *From «hero» to «zero»: re-thinking*

youth in post revolutionary Tunisia. A focus on family, state and public discourse, in *Winou el shabab. Images of transformations between the two shores of the Mediterranean*, a cura di L. Queirolo Palmas e L. Stagi, Genova University Press, Genova, pp. 56-80.

Renan, E.
(1887) *Qu'est-ce qu'une nation?*, in E. Renan, *Discours et conférences*, Calmann Lévy, Paris, pp. 277-311.

Sadiki, L.
(2002a) *The Search for Citizenship in Bin Ali's Tunisia: Democracy versus Unity*, «Political Studies», vol. 50, pp. 497-513.
(2002b) *Bin Ali's Tunisia: Democracy by Non-Democratic Means*, «British Journal of Middle Eastern Studies», vol. 29, n. 1, pp. 57-78.

Sergi, V.
(2011) *Appunti etnografici dalla rivolta tunisina*, «Etnografia e Ricerca Qualitativa», Fascicolo 3, pp. 425-443.
Smith, R.M.

(2003) *Stories of Peoplehood. The Politics and Morals of Political Membership*, Cambridge University Press, New York.

Tamburini, F.
(2016) *Il Maghreb dalle indipendenze alle rivolte arabe: Storia e Istituzioni*, Pisa University Press, Pisa.

Wolf, A.
(2019) *In search of 'consensus': the crisis of party politics in Tunisia*, «The Journal of North African Studies», vol. 24, n. 6, pp. 883-886.

Zemni, S.
(2016) *From Revolution to Tunisianité: Who is the Tunisian People? Creating Hegemony through Compromise*, «Middle East Law and Governance», vol. 8, pp. 131-150.

SCHEGGE


Giuliana Sorci

NUIT DEBOUT

ESPERIMENTI DI
DEMOCRAZIA DIRETTA