

Felice Dassetto

L'islam

in Europa



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

Studi e ricerche

Felice Dassetto

L'islam in Europa



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

L'islam in Europa / Felice Dassetto — VIII, 150 pp. : 21 cm

1. Islamismo — Sociologia
2. Civiltà musulmana — Europa

I. Dassetto, Felice

Copyright 1994 by Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli
Via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. (011) 6500500, fax: (011) 6502777
e-mail: staff@fga.it - Internet: <http://www.fga.it>

Traduzione di Cristina Ascoli

ISBN 88-7860-082-2

Indice

Introduzione	p. 1
Capitolo primo	
Le scienze umane di fronte all'islam europeo	
Premessa	9
1. Presupposti	11
2. Bilancio delle ricerche	14
3. Costruzione dei concetti	20
Capitolo secondo	
Il fatto sociale musulmano	
Premessa	23
1. Immigrati e musulmani	23
2. L'islam, fatto sociale	26
3. Appartenenze soggettive e forme organizzate: fatti fondanti	28
Capitolo terzo	
Essere musulmano	
Premessa	37
1. L'appartenenza	37
2. Tipologia delle appartenenze individuali all'islam	40
3. Essere musulmano: idealtipo di riferimento	41
4. Le osservanze	47
5. Verso una tipologia delle appartenenze	50
Conduzione: le tensioni dell'appartenenza	59

Capitolo quarto	
Organizzare l'islam	
Premessa	p. 61
1. L'islam di base o la concretizzazione locale della <i>umma</i>	61
2. Le organizzazioni trasversali	67
3. Le organizzazioni di coordinamento	71
Capitolo quinto	
Leader e fonti del potere	81
Capitolo sesto	
Musulmani nella città: oggi e domani	
Premessa	93
1. Sessualità e famiglia	94
2. Socializzare all'islam: fare i musulmani	100
3. La città e il quotidiano: le medine d'Europa	110
4. Per concludere: i musulmani nella città	119
Capitolo settimo	
L'islam nelle società europee	
Premessa	121
1. Per impostare la questione	122
2. Le vie dell'integrazione	126
Conclusioni	135
Riferimenti bibliografici	139
Nota sull'autore	151

Introduzione

In tutti i paesi europei nei quali i musulmani sono immigrati in maniera massiccia a partire dalla fine degli anni cinquanta sorgono, con maggiore o minor forza, interrogativi a proposito del loro insediamento. Tali interrogativi non sono identici in tutti questi paesi, ma è impressionante osservare quanto costantemente ricorrano i problemi e le somiglianze, al punto che si può veramente parlare di una problematica europea o, più esattamente, di problemi comuni allo spazio europeo occidentale, dalla Sicilia alla Svezia: lo spazio dell'Europa dell'Illuminismo e della socialdemocrazia, ma anche del cattolicesimo e del protestantesimo.

In questo spazio, che peraltro sta definendo i propri confini esterni e costruendo il senso della propria identità all'interno, le popolazioni musulmane creano una maggiore complessità, confondono ancor più gli elementi d'identificazione, costringono a revisioni e nuovi interrogativi a proposito di realtà che si pensavano definitivamente concluse in attesa, forse, che avvenga un congiungimento tra questi nuovi spazi islamici europei e quelli più antichi, dei Balcani e dell'Europa centrale, nati dall'ondata di diffusione ottomana dell'islam tra il XVI e il XVIII secolo in seno all'Europa ortodossa. Alcuni si preoccupano di questa «rivincita» di Dio, grazie agli integralisti e ai fedeli di ogni rito; alcuni vedono con inquietudine, altri con speranza, altri ancora con interesse, questa cintura islamica intorno al Mediterraneo, che si estendeva a sud dal versante atlantico fino alla Bosnia-Erzegovina e che si chiude oggi passando per il nord, dall'est all'ovest, per arrivare, o meglio ritornare, nella penisola iberica.

Quali che siano gli atteggiamenti, le inquietudini e le previsioni, resta il fatto indiscutibile che questa presenza musulmana in Europa è un avvenimento di somma importanza per la storia delle civiltà e degli incontri tra le civiltà in questa fine di secolo. Con un certo distacco si può analizzare la presenza dell'islam nell'Europa occidentale come un episodio delle grandi forme di diffusione e d'incontro culturale la cui storia è antica quanto quella dell'umanità. Questo distacco è difficile da assumere,

non soltanto a causa del clima emotivo in cui si svolge questo processo sociale, ma anche perché il predominio uniforme della diffusione consumistica e produttiva, che domina oggi le forme di contatto culturale, ci ha fatto dimenticare attitudini e pratiche da porre in atto quando si verificano altre forme di contatto, quelle i cui protagonisti non sono le imprese e i loro agenti tecnici e commerciali, e i cui contenuti non sono merci e tecniche di produzione.

Questo contatto e questa diffusione culturali, che si intrecciano in Europa attorno all'islam, sono nuovi sotto molti aspetti. Infatti, attraverso la mediazione di una popolazione proveniente da spazi periferici, sta avvenendo una nuova tappa, in certo modo rovesciata, di quei contatti tra culture che gli antropologi avevano cominciato a osservare a partire dall'inizio del secolo. Non più incontro negli spazi invasi dall'Occidente, come lo furono i contatti o forse anche gli scontri del XIX e XX secolo in seguito alla sua dominazione coloniale o territoriale, ma al contrario incontro in Occidente, in conseguenza dei movimenti migratori, di popolazioni originarie di antichi paesi coloniali, compresi oggi in gran parte nello spazio del cosiddetto Terzo mondo. Tale incontro ha per protagoniste popolazioni al margine delle società di arrivo e spesso anche delle società di partenza. Il primo agente diffusore di questo islam è un popolo migrante, mobile e destrutturato a proposito del quale, del resto, gli studiosi dell'immigrazione non hanno ancora evidenziato le peregrinazioni vastissime e generazionali: quelle degli originari del Rif, emigrati negli anni trenta in Algeria, donde i loro figli dovettero ripartire in occasione della guerra algerino-marocchina dell'inizio degli anni sessanta, dapprima verso le città del Marocco settentrionale e poi verso l'Europa; quelle degli indiani emigrati in un primo tempo, anch'essi in epoca coloniale, verso la costa orientale dell'Africa, per emigrare di nuovo negli anni cinquanta-sessanta verso la Gran Bretagna e all'occorrenza ripartire oggi, negli anni post-thatcheriani, verso l'Europa continentale; né quelle dei nomadi e dei contadini della Turchia, trasferiti al momento della formazione del nuovo stato turco e sparsi per l'Europa del nord dopo gli anni sessanta.

Questi attori sociali di una migrazione forzata ma anche di una mobilità volontaria, spesso analfabeti, inseriti in Europa negli strati inferiori della classe operaia, sono i principali canali umani di diffusione dell'islam, di quello vissuto spontaneamente attraverso la loro tradizione e la loro appartenenza, ma anche di quello che emerge sulla scena sociale contemporanea, dotto o popolare, oppositore o sostenitore del potere. Si tratta di canali di diffusione spesso ignoranti e incolti, ma indubbiamente attivi, spinti dalla loro fede e soprattutto dalla convinzione che questa te-

stimonianza attiva dell'islam dia senso all'ingresso talora straziante in terra non musulmana e la esalti. La loro azione religiosa è raddoppiata — talvolta si potrebbe dire «doppiata» nel senso cinematografico della parola — da quella di altri immigrati o rifugiati, intellettuali o quasi-intellettuali, in cerca in Europa di uno sbocco professionale o di un nuovo campo di azione.

L'inserimento di queste popolazioni ha luogo in un momento particolare della storia europea e del mondo musulmano. In Europa è il momento della ristrutturazione di forme di sviluppo e di produzione industriale che avevano inizialmente stimolato l'immigrazione; è il momento anche dello sconvolgimento dei quadri socio-nazionali e dei riferimenti identitari che ne derivano. Nei territori dei paesi musulmani indipendenti sono invece le disillusioni economiche seguite ai processi d'indipendenza nazionale che inducono a interrogarsi sui vantaggi di un incontro della modernità politica degli stati nazione con l'islam.

Ne risulta l'inserimento di una popolazione marginale, che si insinua quasi negli interstizi delle società d'immigrazione, esposta alle scosse e agli attriti di un processo di cambiamento sociale e culturale notevole: l'islam non fa che rendere ancor più complesso tale processo, suscitando nuovi problemi attraverso quella vasta opera di diffusione che, per il suo carattere pacifico e compenetrato nelle società civili, contrasta con la storia antica e recente del proselitismo, sia essa musulmano, cristiano o di altre religioni. In questo senso, si tratta di un'azione religiosa che appartiene tipicamente alla fine di questo secolo.

Verso la fine degli anni settanta, i paesi dell'Europa occidentale scoprono progressivamente che gli individui e i gruppi di provenienza islamica giunti in seguito agli accordi per l'immigrazione conclusi nel decennio precedente definiscono la loro appartenenza non soltanto sulla base della loro nazionalità o di una vaga cultura d'origine più o meno affermata, ma sulla base del loro riferimento attivo alla fede musulmana. Questa mobilita risorse umane e mezzi materiali, struttura identità specifiche, genera comportamenti e determina pratiche di socializzazione. Dal canto loro queste stesse popolazioni, che spesso sembravano aver portato l'islam nelle loro valigie senza saperlo, si scoprono gradualmente e profondamente come musulmane. Esse attivano, meglio ancora forgianno, ricreano, inventano un modo di essere musulmano nel contesto europeo. Per questa stessa ragione, a mano a mano che esse s'insediano in modo stabile e sempre più definitivo, inducono gli europei autoctoni ad accorgersi che non soltanto vi sono numerosi musulnuni, di antica immigrazione e ormai in procinto di diventare cittadini, ma che la società europea stessa si trova cambiata sul piano culturale, identitario, persino

istituzionale. E questo perché le popolazioni musulmane, a differenza di quanto avveniva per le altre immigrazioni, non sembrano accettare di fondersi nello spazio pubblico rendendosi invisibili, cancellando la loro appartenenza d'origine o affermandola all'interno della vita privata o comunitaria. Questa strada è stata seguita dalla grande maggioranza delle altre immigrazioni in Europa, checché ne dica una certa retorica nazionalistica o regionalistica, spesso promossa dai paesi di partenza o da esponenti d'interessi culturali-politici specifici, quali responsabili politici o associazioni culturali o ecclesiastiche dei paesi d'origine. I musulmani, fin dai primi anni del loro insediamento, sembrano porre in termini nuovi la questione della loro «integrazione»; e pongono tale questione più attraverso le forme di comportamento che attraverso una teorizzazione o una rivendicazione ideologica sistematizzata. Comunque sia, essi mettono in difficoltà tanto le ipotesi assimilazioniste delle immigrazioni, come quella francese, quanto quelle d'integrazione marginale, sociale o culturale, come quelle britannica o tedesca; e mettono parimenti in difficoltà, almeno in parte, le ipotesi di applicazione paritetica all'islam delle soluzioni adottate per regolare i rapporti fra le società e gli stati europei con le rispettive religioni.

A un tratto gli europei sono indotti a concepire diversamente se stessi rispetto al passato; essi devono includere questa nuova componente della propria entità collettiva, devono iniziare un'opera di ridefinizione che risulta talora inquietante, poiché si svolge a metà strada fra il reale e l'immaginario, fra il tener conto della realtà interna dell'Europa e di quella esterna del «sud» del Mediterraneo, e che porta, implicitamente ma spesso anche esplicitamente, i quartieri e le città europee a un collegamento nuovo e inatteso con spazi di origine musulmana.

Europei d'origine ed europei musulmani devono riformulare un progetto collettivo capace di co-includere la nuova alterità rispettiva. Si tratta di un'operazione di ridefinizione difficile, che si svolge in un ambiente storico inquietante per parti rilevanti delle popolazioni colpite dalla crisi, ambiente che continua a rendere problematico l'avvenire e che è inquietante anche per la destrutturazione dei quadri sociali, dovuta alle forme di urbanizzazione e ai cambiamenti accelerati dei quadri politici indotti dai numerosi processi di regionalizzazione o di europeizzazione. In tal modo, facendo leva su aspetti problematici reali, la nuova dimensione islamica dell'Europa diventa l'occasione e talvolta il pretesto per focalizzare inquietudini e mobilitare opinioni di attori sociali e di movimenti politici.

L'islam che emerge sulla scena europea diventa una posta in gioco tra posizioni opposte divenendo talvolta oggetto di discussione, molto spes-

so oggetto di polemica i cui toni si fanno esagerati: per gli uni l'integralismo incombe sull'Europa, avvolto in un turbante di veli islamici, mentre folle di musulmani poligami gravano o graveranno pesantemente sulla previdenza sociale; per gli altri, al contrario, l'Europa è un luogo di corruzione e qualsiasi domanda posta ai musulmani a proposito del loro islam diventa segno manifesto dell'ostilità crescente dei *roumi* [romani, cristiani] e dei *kâfir* [infedeli] all'islam ed eventuale espressione del razzismo viscerale dell'uomo bianco.

I musulmani pensano di incontrare un muro, un'opposizione, un rifiuto alla loro richiesta di dare alla propria religione un posto uguale a quello delle altre confessioni. Alcuni europei irritati rispondono con grida di scandalo a quella esigenza religiosa, che sembra mettere in discussione una società della ragione. I musulmani appaiono ai loro occhi come gli esempi più evidenti di simile fanatismo religioso, a tal punto i codici nei quali si esprimono sono loro estranei e indecifrabili. D'altra parte, agli europei che spesso hanno espresso ansie e perplessità a proposito di questioni così cruciali per loro come quelle relative al pluralismo delle idee e alla laicità, i musulmani hanno spesso dato solo risposte evasive o contro-apologetiche, mentre contemporaneamente alcuni di loro fanno capire che il senso che essi danno alla parola «religione» sta, al di là della «religione» stessa, in un modo di vivere, in una società, persino nei principi d'organizzazione di una società. Queste risposte sono tanto più vaghe e incerte, in quanto essi sono travagliati da logiche sociali che li conducono a una ridefinizione delle appartenenze, che li portano a interrogarsi su come essere musulmani oggi — e domani — in Europa, e per ciò stesso a interrogarsi su chi è musulmano. Se molti europei si dicono inquieti, molti musulmani a loro volta lo sono a causa della propria presenza in un ambiente europeo. Essi sono divisi tra atteggiamenti pietisti e conquistatori, tra un riferimento al qui e uno all'altrove, con una grande maggioranza silenziosa che si allinea spesso su posizioni intransigenti. Certi gruppi sono animati da una lettura teologica della storia e dello spazio, che li porta a considerare con un certo disprezzo o per lo meno con un certo disdegno i non musulmani.

Questo clima polemico o, più spesso, questo dialogo tra sordi, rende difficile il confronto sulle questioni di fondo che la presenza dell'islam pone realmente nello spazio europeo; questioni di ampia portata, commisurate alle due civiltà che si sono costruite nella storia una accanto all'altra o, più esattamente, l'una contro l'altra (cheché ne dica una certa lettura della storia che mitizza il passato unitario del Mediterraneo) e che tendono a coabitare nello stesso spazio e all'interno delle stesse istituzioni e dello stesso ambiente culturale. Tali questioni di fondo, introdotte

da questo nuovo pluralismo europeo, non sono necessariamente e automaticamente portatrici di novità positiva, come tende a dire un certo culturalismo ingenuo; e non sono neppure necessariamente portatrici di una conflittualità definitiva e radicale, come tende a rilevare uno sguardo irritato. Si tratta di questioni che occorre discutere con urgenza inventando, per gli uni e per gli altri, nuove procedure di riconoscimento reciproco.

Il divenire dell'islam in Europa sembra così costruirsi in una spirale di tensioni, per lo meno a livello della superficie, dei media, dei discorsi politici o delle parole dei rappresentanti delle due parti; perché di fatto, nella vita quotidiana, un lavoro di riconoscimento si fa, per tentativi, presso le popolazioni che vivono reciprocamente a contatto, nelle scuole e nei quartieri, ma anche in molte moschee, nelle amministrazioni comunali che si trovano alle prese in modo ricorrente con l'islam. Sembra quindi crearsi un forte divario tra la società di cui si parla anche troppo e che viene descritta nei discorsi e quella realizzata dalle persone. Questo divario rende manifesta la carenza di «leadership», sia musulmane sia occidentali, capaci di dare un senso a questo incontro di civiltà che sta avvenendo. La ragione sta forse nel fatto che — ed è questo il suo paradosso — mentre questo incontro sembra investire progressivamente livelli molteplici del funzionamento delle società, esso è diffuso e vissuto nel quotidiano dagli strati popolari, tanto musulmani quanto non musulmani, di cui i primi si trovano di fronte al doppio processo del diventare cittadini e della modernizzazione. Divari molteplici sembrano così introdursi in questo processo sociale, nel quale si intersecano differenze di cultura e di civiltà e divari tra culture popolari e culture di élite.

L'analisi sociologica e antropologica può rendere conto dell'islam europeo — ma un'osservazione simile potrebbe essere fatta per l'analisi dell'immigrazione islamica nell'America del nord o in Australia — se, adottando una visione dinamica, riesce a concepirlo come un vero e proprio processo di creazione sociale, risultato dell'azione di costruzione dei protagonisti che si definiscono e si ridefiniscono come musulmani. Questi edificano strutture e istituzioni che a poco a poco disegnano un paesaggio definitivo dell'islam europeo, ma che oggi fanno parte di un paesaggio mobile che non cessa di definirsi e ridefinirsi, mentre contemporaneamente il contesto stesso, istituzioni e società, posto di fronte all'islam, adotta a sua volta processi di cambiamento per includere questa nuova realtà. Si tratta quindi di un processo di adattamento reciproco, spesso ma non sempre conflittuale, che vede l'islam in corso di trapianto nello spazio europeo: realtà in costruzione, realtà *in* mutamento, ma anche *di* mutamento, mentre spesso i numerosi studi sull'argomento tendono a fis-

sare tale realtà in modelli definitivi, nei quali vengono trasformate in tendenze precise processi appena avviati, esitanti e fluttuanti. L'analisi deve scoprire tendenze al di sopra delle superfici agitate, deve trovare il filo conduttore del processo di strutturazione oltre la cronaca degli avvenimenti, al di là dell'agire e talora del gesticolare degli attori coinvolti, musulmani e non musulmani.

Simili esigenze s'impongono all'analisi perché gli attori sociali musulmani mostrano una presenza notevole, che mette in moto energie sociali e conduce a una mobilitazione individuale assai più intensa di quella indotta da ogni altra entità sociale e che si colloca in maniera risoluta nello spazio pubblico secondo modalità che vanno rilevate come peculiari.

Questa attività islamica si attua come una realtà dinamica per ragioni interne alla sua modalità di esistenza sociale, ma anche perché i musulmani in Europa si trovavano di fronte a una terra vergine dal punto di vista delle valenze musulmane, pur trattandosi di un terreno dissodato dalla storia e dall'immaginazione. L'insediamento non poteva ridursi a una semplice riproduzione più o meno nostalgica del passato, ma doveva inventare forme di presenza e moltiplicarle, mettere in atto procedimenti di riproduzione. Piuttosto che optare per una presenza in tono minore, i musulmani hanno scelto un'azione d'insediamento più profonda, che raccogliesse le sfide del loro confronto con lo spazio europeo; più esattamente, non hanno scelto, hanno semplicemente agito.

Il divenire dell'islam è inoltre segnato dal divenire delle migrazioni, dal tempo necessario per il processo, conflittuale e contrastato, dell'integrazione; tempo che porta attese e bisogni, come pure nuovi attori sulla scena delle generazioni. L'islam europeo prende forma su questo sfondo d'instabilità. È in questo ambito fluido che si forgiavano le appartenenze, le forme organizzate, le direzioni evolutive e il tipo di relazione dell'islam con lo spazio pubblico europeo.

Si può cominciare a gettare uno sguardo retrospettivo all'emergere collettivo dell'islam sulla scena europea distinguendone vari momenti, che peraltro assumono forme e significati diversi a seconda delle situazioni socio-nazionali nelle quali sono immersi.

Capitolo primo

Le scienze umane di fronte all'islam europeo

Premessa

Progressivamente, la questione dell'immigrazione di provenienza islamica in Europa è entrata nel dibattito delle scienze sociali cogliendo di sorpresa, si deve riconoscere, tanto gli studiosi quanto il resto della popolazione. L'inizio delle ricerche sul tema dell'immigrazione islamica in Europa è stato relativamente timido ed esitante, come se dominasse l'incertezza sul modo di considerare e di avvicinare il fenomeno. Si trattava di una fiammata che poteva essere materia solo di un interesse giornalistico? Oppure di una mobilitazione esaltata, che non poteva essere oggetto che di un'analisi politica? In ogni caso, in generale, gli studiosi parevano esitare di fronte a un fatto sociale che collegava l'immigrato con la religione, una duplice dimensione che non sembrava poter offrire un sufficiente prestigio ai ricercatori.

Nessuna tradizione di ricerca sembrava preparata per metter mano all'opera: i sociologi dell'immigrazione, per tradizione e formazione, hanno a lungo ignorato la dimensione religiosa delle popolazioni musulmane, che pure sempre più si manifestava sotto i loro occhi. Essi tendevano a pensare, e molti continuano a pensarlo, che si trattasse soltanto di un fenomeno residuale, destinato nel corso del tempo a scomparire o a cadere nell'irrelevanza sociale. I sociologi della religione dal canto loro, salvo qualche rara eccezione, rimanevano chiusi in un'analisi delle religioni cristiane o più semplicemente del cattolicesimo: pur disponendo di strumenti concettuali e metodologici, la loro distanza rispetto alle problematiche e alle realtà non cristiane impediva loro di avventurarsi su questo terreno nuovo. Più sensibili al problema durono gli orientalisti e i politologi. I primi lo furono perché interpellati al fine di spiegare ai non musulmani, e in assenza di intellettuali musulmani, elementi o frammenti di cultura dell'islam: lo sciismo o il sunnismo, il significato della moschea o il senso da dare ai «pilastri» della fede islamica o alla guerra santa; termini e concetti ignorati dalle popolazioni europee solo quindici anni fa e

quasi entrati oggi nel linguaggio ordinario. Certamente, dal punto di vista metodologico, gli orientalisti e gli studiosi di questioni islamiche raggiunsero presto il limite delle loro possibilità: essi potevano spiegare l'islam «teorico» e l'islam dei testi, ma non disponevano di metodi e di concetti per un'analisi dell'islam vissuto e praticato; essi inoltre tendevano spesso a mutare di ruolo per spiegare ai musulmani europei, portatori di un islam popolare, la natura dell'islam «vero», purificato dalle scorie delle tradizioni non islamiche, cioè dell'islam che essi percepivano come vero.

D'altra parte i politologi, e in misura minore i giuristi, furono sensibili, a causa della loro vicinanza istituzionale e ideologica, alla richiesta del mondo politico d'includere questa nuova presenza, percepita come mobile e inafferrabile, nella realtà dello stato. Si è trattato di una richiesta importante, che ha mostrato il grado di legittimità raggiunto dall'islam negli spazi europei e che, considerata unicamente da questo punto di vista, porta a ricondurre l'islam al politico e all'ideologico e a comprenderne lo sviluppo solamente attraverso le strategie dei gruppi e dei loro esponenti. Tali dimensioni sono indubbiamente significative, ma lontane dal costituire gli aspetti principali dell'islam vissuto in Europa. Quest'ultimo è prima di tutto un fatto sociale e culturale; più che fornire identità politiche o ideologiche (salvo nella concezione di alcuni capi o gruppi), esso produce soprattutto identità locali, familiari, comunitarie e dà un senso alla vita nella città e nei quartieri, alle vicende dell'esistenza e a un'eventuale immigrazione fallita. Indubbiamente, questo vissuto può giungere a produrre significati politici, avvicinando la società civile islamica verso gruppi di pressione o verso gruppi ideologici e politici: un «passaggio al politico» che alcuni studiosi cercano di individuare e che ossessiona le coscienze degli europei, spesso molto al di là delle formulazioni reali. In ogni caso, nell'analisi si deve tener conto della totalità dei significati che sono alla base della costruzione dell'islam europeo, vero e proprio «fatto sociale totale» nel senso maussiano.

Alcuni fra i primi studiosi del fenomeno erano di origine musulmana, alcuni erano credenti. In seno alle giovani generazioni, i cui genitori o nonni erano immigrati, cominciano ad apparire intellettuali e ricercatori, alcuni dei quali si interessano di questi problemi. Tuttavia nell'universo musulmano credente, in Europa o altrove, l'intervento delle scienze umane resta marginale o accettato all'interno di una visione teologica della società, come ha scritto recentemente Akbar S. Ahmed (1988) nel tentativo d'includere l'intervento delle scienze umane nella sua ricostruzione del pensiero islamico: «La sociologia musulmana per l'Islam è la manifestazione della sua teologia». Comunque sia, sapere se gli analisti del fat-

to musulmano siano o no musulmani è questione secondaria, nonostante quello che spesso tendono a dire alcune organizzazioni musulmane; secondaria, ma non insignificante: in effetti, poiché lo stato della ricerca sull'islam a partire dalle scienze umane è in una fase alquanto preliminare e fluida, l'insinuarsi all'interno del discorso scientifico di presupposti non verificati è un rischio evidente e grave, spesso collegato con l'universo culturale di appartenenza degli autori. Per questa ragione, uno degli obiettivi delle pagine che seguono è quello di cercare di mettere a punto strumenti concettuali e problematiche socio-antropologiche che intervengono nella costruzione europea dell'islam, sottraendole al «fuoco» dell'attualità e della polemica, pur rispettando i forti collegamenti con le dinamiche concrete che le attraversano.

Questo tentativo di realizzare una conoscenza «a freddo» si rivela tanto più necessario in quanto la breve storia dell'analisi dell'islam dell'immigrazione fatta dalle scienze sociali ha mostrato come gli studiosi che hanno cercato di contribuire a illuminare il dibattito siano spesso diventati interlocutori nel dibattito stesso. Essi vi sono stati coinvolti da una richiesta di significato da parte del mondo politico, della società civile e dei media. Di conseguenza gli studiosi, sollecitati da queste richieste socialmente e simbolicamente forti, hanno avuto spesso la tendenza a rafforzare schematismi comodi, a dare una presentazione rigida delle realtà, al di là degli elementi di conoscenza offerti dalla loro disciplina.

1. *Presupposti*

Prima d'iniziare questo abbozzo di analisi, è utile sbarazzarsi di taluni presupposti che stanno alla base dei discorsi sull'islam prodotti dagli ambienti non musulmani; presupposti tanto più presenti in quanto si tratta di un fatto sociale percepito come problema sociale, vale a dire diventato, da diversi punti di vista, un elemento di discussione rispetto al funzionamento sociale e un oggetto di strategie sociali di legittimazione o non legittimazione. All'osservazione, questi presupposti sembrano poter essere classificati a partire da un duplice punto di vista: quello del rapporto tra religione e società o stato da una parte, e quello relativo al divenire dell'islam immigrato dall'altra.

Quanto a questo secondo aspetto, sembra che l'atteggiamento spontaneo sviluppato fino ad ora consista nell'applicare all'islam dell'immigrazione il tipo di rapporto fra religione e società o stato elaborato dai paesi europei nel corso della loro esperienza storica «pre-islamica». Riguardo a questo rapporto, la soluzione attuata in ogni paese s'impone con

una tale evidenza e «naturalzza» che si tende a pensare ad essa come all'unica legittima, o almeno come alla più soddisfacente, al punto che oggi sarebbe poco realistico pensare, sul piano europeo, a una posizione comune per quanto riguarda il rapporto tra islam e stato. Sarebbe utile procedere ad analisi comparate accurate tra diverse società e stati per comprendere la ragion d'essere di formulazioni diverse. In prima approssimazione, si dovrebbe ipotizzare una distinzione importante fra le società, le nazioni e gli stati a pluralismo religioso consolidato (nordeuropee) e quelle monoreligiose (latine) che sarebbe d'altra parte utile confrontare con il mondo dell'ortodossia.

Per quanto riguarda il rapporto tra religione da un lato e società e classi popolari dall'altro, si possono osservare variazioni notevoli tra la lettura che proviene dagli ambienti cristiani o di altre religioni e la lettura alla maniera gramsciana oppure proveniente dalla tradizione liberal-socialdemocratica. La prima, che si tratti di ambienti cattolici o protestanti, è sensibile agli aspetti di spiritualità dell'islam o al problema del rapporto con il testo sacro¹. Riguardo a questo, le gerarchie, cattoliche o di altro genere, potrebbero prendere in considerazione strategie di possibile dialogo tra religioni, tenuto conto in particolare della dinamica dell'islam, oppure contemplare strategie «vaticane» tese alla tutela della libertà religiosa delle minoranze². Abbiamo definito gramsciano il secondo tipo di lettura intendendo, secondo l'analisi di Gramsci del cattolicesimo, la religione come elemento di dominio, pur considerandola come parte della visione del mondo propria delle classi popolari e cercando quindi di farla rientrare, non senza critiche, in un progetto globale di emancipazione. Il terzo tipo di lettura tende piuttosto a collocare l'islam e qualsiasi religione nell'ordine dell'alienazione o della reazione conservatrice.

¹ In base a ciò, tali ambienti desidererebbero instaurare un «dialogo» con i musulmani. Al momento attuale non appare evidente che i musulmani manifestino un uguale interesse per loro. Sul mercato dei beni religiosi, la religione musulmana in fase ascendente non è necessariamente incline ad alleanze, al contrario dei cristiani, segnatamente i cristiani delle grandi chiese, cattolica e luterana.

² Il problema fondamentale è quello della libertà di coscienza nei paesi musulmani, oggi praticamente inesistente: i cittadini di fede islamica non possono cambiare religione, né dichiararsi non credenti. Gli appartenenti a comunità religiose minoritarie possono professare la fede, ma sono soggetti a leggi restrittive che ne impediscono sia il proselitismo all'esterno sia l'accrescimento anche in termini di strutture. Le chiese occidentali premono perché venga concessa piena libertà religiosa nei paesi musulmani, che comporterebbe non solo libertà di coscienza per tutti, ma, di conseguenza, anche la possibilità di espansione del cristianesimo minoritario — o di altre religioni — nei confronti dell'islam maggioritario. Da parte musulmana l'assenza di libertà di religione viene giustificata proprio con il fatto di volere impedire l'espansione di altre religioni: in effetti però impedendo l'esercizio della libertà di coscienza dei singoli i paesi musulmani mostrano come il sistema religioso islamico sia pervasivo della dimensione sociopolitica e dunque non tolleri pluralismo dinamico al suo interno.

Per quanto riguarda infine le prospettive future, i discorsi scientifici sull'islam dell'immigrazione hanno, più o meno esplicitamente, la curiosa tendenza a diventare discorsi di sostituzione, come se gli studiosi — in particolare non musulmani — facendosi portavoce delle inquietudini generali, intendessero proporre ai musulmani linee di condotta e orientamenti in una mescolanza di discorsi analitici e normativi, persino quasi teologici. Non sarebbe forse inutile riflettere sul significato di questi discorsi che, sotto certi aspetti, sembrano presentare alcune analogie con i paradigmi della sociologia dello sviluppo (ispirata a Bajoit, 1987). Si vede comparire allora un modello discorsivo d'ispirazione struttural-funzionalista, che concepisce lo sviluppo come processo di transizione da una società tradizionale (comunitaria, dai ruoli generici, a solidarietà meccanica, con un modello culturale religioso e così via) verso una società moderna (societaria, a solidarietà organica, con una specificazione dei ruoli e un modello culturale scientifico-tecnologico). In tale contesto si tende ad attribuire un ruolo chiave a un'élite modernizzatrice, per lo più a carattere statale: si parlerà allora, nel caso in esame, di un islam che «non c'è ancora» e si sottolineerà il ruolo di un'autorità islamica del paese (francese, belga o di altra nazione ospite) in questo divenire. In un'impostazione più «interazionista» si riterrà piuttosto che la modernizzazione derivi dalle élite private modernizzatrici. Queste sono spesso identificate con la seconda generazione, che si suppone portatrice di quella modernità nella quale si presume che venga educata. Si dirà allora volentieri che la soluzione verrà quando l'islam sarà «sorto dall'immigrazione». L'impostazione marxista da un lato leggerà l'islam come fenomeno di alienazione, ma nello stesso tempo potrà analizzare in maniera gramsciana il ruolo della religione, distinguendo tra la visione del mondo del «popolo musulmano» e la sfera d'influenza e le alleanze di classe delle organizzazioni islamiche costituite. L'impostazione azionalista dal canto suo potrebbe, se si occupasse della questione senza interrogarsi sulla modernità dell'islam, analizzare prima di tutto la sua capacità di mobilitazione in seno alla società civile e a partire da essa. Il costruttivismo, infine, potrebbe neutralizzare le sue aspettative in un comodo *watt and see* [attesa degli eventi].

Fino ad ora questi presupposti (soprattutto i primi tre fra quelli che abbiamo considerato) sono stati ampiamente utilizzati per le analisi dell'islam europeo e per formulare ipotesi relative al suo divenire possibile o auspicabile. Questo è avvenuto probabilmente per l'assenza di un paradigma in grado di formulare in maniera specifica un'analisi relativa alle modalità di presenza dei musulmani in Europa.

Fino alla metà degli anni settanta, i diversi presupposti sopra descritti

ti si potevano anche osservare in filigrana, in minore o maggior misura, nei discorsi scientifici dell'ambiente musulmano. Attualmente, il nucleo dei presupposti che consideravano l'islam come un fenomeno residuale o che ne accentuavano gli aspetti di disfunzione sociale sembra essere scomparso o essere stato occultato. Analogamente, per quanto riguarda il discorso relativo al divenire dell'islam dell'immigrazione, pare che si attenda di cogliere da quale parte soffierà il vento. Ne risulta che le posizioni sono difficili da delineare, particolarmente nella vasta zona ai margini del campo religioso.

Questa puntualizzazione delle posizioni non è priva di effetti sulle ricerche: si può così osservare uno sfoltoimento della problematica di ricerca relativa all'islam dell'immigrazione, in funzione di un pregiudizio negativo o nostalgico del rapporto tra questo e la società civile; oppure osservare l'accentuazione dell'uno o dell'altro polo di ricerca secondo la percezione del carattere problematico di ognuno di essi, che si tratti del rapporto dell'islam con la società o lo stato ovvero delle ipotesi relative al divenire.

2. Bilancio delle ricerche

Alcune rare ricerche riguardo alla presenza di musulmani nel periodo tra le due guerre e fino alla fine degli anni sessanta furono effettuate in Francia e in Gran Bretagna; si tratta, a dire il vero, soprattutto di lavori informativi che non consentono di costruire in modo accurato una storia della presenza musulmana in questi paesi⁵.

Per quanto riguarda le immigrazioni più recenti, quelle che sono iniziate negli anni sessanta, l'attenzione relativa alla dimensione religiosa di queste popolazioni non fu molto netta da parte degli studiosi praticamente fino alla fine del decennio successivo. Ciò era dovuto alla vicenda stessa delle popolazioni musulmane, che in quel momento del loro ciclo migratorio e dell'attivazione dei riferimenti identitari non si presentavano sulla scena pubblica in quanto musulmane. Quando poi apparivano

Oltre a motivazioni più propriamente scientifiche, il silenzio era in parte dovuto alla storia delle relazioni tra certi paesi d'immigrazione e l'islam. In Francia, la storia dell'immigrazione algerina vista sotto l'angolo dell'islam ha, tra altri punti di riferimento, la costruzione della moschea di Pangi dopo la guerra 1914-18, così come i cimiteri musulmani dei soldati morti in tale guerra; ma anche la fondazione nel 1926 da parte di un operaio della Renault, Hadj Ali Abdelkader (Messali Hadj) del movimento *L'Étoile nord-africaine* e, dopo l'indipendenza algerina, la questione degli *barkai* [gli algerini che si schierarono dalla parte del colonizzatore e che lasciarono l'Algeria al momento dell'indipendenza] (Michel, 1956; Augarde, 1970). Sulla Gran Bretagna si veda Nielsen (1984). Una rassegna delle pubblicazioni si trova in Waardenburg (1990) e in Nielsen (1992).

come tali si aveva la tendenza a inscrivere i loro riferimenti all'islam, che presero forma a partire dall'inizio degli anni settanta, all'interno della problematica più generale dell'identità culturale. Di conseguenza l'islam, pur essendo presente — e già in forme simili a quelle che verranno analizzate nel decennio successivo — non era percepito (dall'opinione pubblica né dagli studiosi) come «problema» e quindi non appariva come un fatto sociale rilevante. Da questo punto di vista, il decennio degli anni settanta è una sorprendente prova della dipendenza della ricerca nelle scienze umane dal contesto politico e dei media, per quanto riguarda l'individuazione degli interessi e degli oggetti di ricerca.

Nel ventennio compreso tra l'inizio degli anni sessanta e la fine degli anni settanta, la fonte principale d'informazione relativa alle comunità musulmane d'immigrazione era costituita soprattutto da centri di assistenza cristiana o da persone impegnate o sensibili al dialogo tra le religioni. Per ragioni evidentemente diverse, le fonti scientifiche e le fonti musulmane sono praticamente inesistenti. A nostra conoscenza, una delle prime ricerche europee riguardanti i musulmani fu effettuata nel 1967 in Gran Bretagna sotto l'egida del Churches' Committee on Migrant Workers in Western Europe (1987), nel quadro del programma relativo alle relazioni razziali diretto da J. B. Rose. A Birmingham, nel 1976, venne fondato il Centre for the Study of Christian-Muslim Relations, vicino alle chiese protestanti, in particolare battiste ed evangeliche. Il Centro, oltre a essere un luogo di stimolo per l'azione interreligiosa, divenne rapidamente un centro importante di documentazione, d'informazione e di ricerca sull'islam, non soltanto britannico. Verso la metà degli anni settanta, le Chiese Riformate d'Olanda istituirono una struttura specifica per sensibilizzare i propri fedeli alla presenza musulmana.

Negli ambienti cattolici, stimolati dalle direttive delle autorità ecclesiastiche⁴, emerse tra gli altri il ruolo della congregazione missionaria dei Padri Bianchi i quali, grazie alla loro conoscenza del mondo musulmano, svolsero in quei primi anni un ruolo importante, sia attraverso persone singole (in Belgio e in Olanda) sia attraverso la creazione di centri come il Cibedo (Christlich-Islamische Begegnung Dokumentationsleitstelle), insediato dapprima a Colonia e ora a Francoforte, o il centro Darek-Nyumba di Madrid, che svolge un importante lavoro informativo per la promozione del dialogo islamo-cristiano e che pubblica, dal 1972, la ri-

⁴ Spesso stimolate da decisioni prese al vertice delle gerarchie religiose. Così, ad esempio, per quanto riguarda i cattolici, il decreto del Concilio Vaticano II, *Nostra Aetate*, concernente il dialogo con le religioni non cristiane, che è stato promulgato nell'ottobre 1965, al quale seguono nel 1969 gli *Orientamenti per un dialogo tra musulmani e cristiani*.

vista *Encuentro*. La problematica generale del «dialogo» si precisa in funzione della crescita della presenza musulmana in Europa.

Tra la metà degli anni settanta e la fine degli anni ottanta vengono avviati negli ambienti universitari alcuni lavori di ricerca. Tali ricerche danno luogo a pubblicazioni caratterizzate da alcuni interessi principali, fra i quali risalta quello di tipo morfologico e sociografico: si moltiplicano i lavori di enumerazione e di descrizione del «fatto sociale musulmano» che diventa visibile, anche agli occhi degli studiosi, nei diversi paesi europei e in particolare in quelli di maggiore presenza, come Francia, Germania e Gran Bretagna e recentemente anche in Belgio, Olanda, Danimarca e Svezia. Questi diversi studi⁵ sono dedicati soprattutto a rilevare il numero dei musulmani, senza peraltro preoccuparsi troppo di definire la popolazione da censire e limitandosi, in modo del tutto insoddisfacente, a registrare le nazionalità d'appartenenza, provvedendo inoltre a inventariare le moschee e le sale di preghiera sia attraverso fonti ufficiali sia attraverso ricerche sul campo. Essi infine hanno descritto diverse associazioni che si dividono il campo islamico e le modalità di azione degli stati europei nei confronti della nuova religione. In generale, queste ricerche sembrano fondarsi su metodi di raccolta dei dati piuttosto eterogenei e poco sistematici. Ciò è dovuto sia alle origini disciplinari degli studiosi che lavorano a questi argomenti (tra cui gli islamologi e i teologi, ma anche i giuristi e i politologi, che non hanno dimestichezza con i metodi sociologici e antropologici) sia alla limitatezza dei mezzi a disposizione e al carattere pionieristico e spesso esplorativo di queste ricerche.

La questione del rapporto tra l'islam e lo stato è all'origine di un altro filone di lavori, più vicino alle scienze politiche e alla politica *tout court*, il quale si occupa del rapporto dell'islam con le istituzioni statali e della sua integrazione in esse (per una visione d'insieme si vedano Dassetto e Bastenier, 1988; Nielsen, 1981a, 1991). A questo proposito sono da citare come esempio i lavori francesi (in particolare quelli di Kepel, 1987 e di Etienne, 1989); si incontrano tuttavia problematiche simili anche in

⁵ Per la Francia si vedano Legrain (1986); Kepel (1987); Etienne (1989); Diop e Kastoryano (1991). In Gran Bretagna, come in Germania, mancano lavori approfonditi d'insieme sul piano nazionale; si vedano tuttavia per la Gran Bretagna Ally (1979), Nielsen (1984) e lo studio esauriente riguardante Birmingham di Joly (1987). Per la Germania rinviamo ai lavori di Abdullah (1974 e 1978). Per il Belgio si veda Dassetto e Bastenier (1984), che tenta pure un primo abbozzo di teorizzazione sociologica dell'«islam dell'immigrazione» (*Islam transplanté*). Per l'Olanda, dopo i lavori di Slomp (1984), la tesi di Landmann (1991) fornisce la descrizione più completa e più documentata della realtà musulmana che si possa trovare in un paese europeo. Per la Svezia, sempre in una prospettiva sociografica, si veda Sander (1990) e per la Svizzera Basset (1989). Una visione d'insieme è adottata nei lavori di Gerolm e Litman (a cura di), (1988); Nielsen (1981a); Kettani (1986); Dassetto e Bastenier (1988).

Olanda (specialmente in seguito all'attuazione dei provvedimenti nei confronti delle minoranze a partire dal 1983; si vedano Waardenburg, 1988 e, più recentemente, Shadid e Koningsveld (a cura di, 1992) e in Belgio (Dassetto e Bastenier, 1984; Dassetto, 1990a; 1990b). In Germania, la questione della religione è trattata a livello dei Länder; pochi sono i lavori che forniscono una visione d'insieme (Marré e Stuting, 1986; Vocking, 1990). Spesso queste ricerche accompagnano i rapporti relativamente tempestosi che si stabiliscono tra l'islam e gli stati e talvolta risentono fortemente delle discussioni in corso. Occorre dire che la questione dei rapporti fra stato e chiesa era gestita in Europa dall'amministrazione statale ed ecclesiastica e, da parecchi anni, non aveva più suscitato forti interessi di ricerca; di conseguenza, i ricercatori che si occupano di questi temi rischiano spesso di affrontarli senza preparazione adeguata, improvvisandosi come specialisti della questione.

Più rilevanti sono le pubblicazioni relative all'inserimento dell'islam negli spazi istituzionali e giuridici. Gli sviluppi di queste analisi confermano l'attenzione degli studiosi nei riguardi delle questioni che si pongono l'opinione pubblica o le autorità a proposito dei musulmani⁶. Sul piano istituzionale, il tema dell'insegnamento ha ispirato non poche analisi, per quanto riguarda sia le lezioni di religione islamica sia le scuole islamiche. In tutti i paesi la questione dello statuto dell'islam, della sua rappresentatività e dei suoi rapporti con lo stato è stata oggetto di diversi articoli, che tuttavia difficilmente riescono a prendere le distanze, in senso storico e analitico, dai dibattiti che sono stati suscitati, da parte musulmana e non musulmana, in seguito ai numerosi tentativi federativi succedutisi negli ultimi vent'anni (per la Francia si veda Etienne, 1989).

D'altro canto, le questioni giuridiche occupano un posto a parte; esse evidentemente sono trattate da specialisti del diritto ma un certo dialogo, per ora insufficiente, si sta instaurando con le scienze politiche e le scienze umane. Sono in particolare le molteplici dimensioni del diritto familiare che creano i maggiori problemi di interpretazione, sia che si tratti del loro funzionamento nei termini del diritto privato internazionale sia che si tratti, in maniera più cauta, di porre la questione dell'inseri-

⁶ Si può avere una panoramica nei diversi paesi europei in Nielsen (1992). Per la Gran Bretagna si veda Nielsen (1986); per la Francia, tra gli altri, Etienne (1989); per l'Olanda Shadid e Koningsveld (1990) e diversi articoli nel volume diretto dagli stessi autori (1992); per il Belgio: Dassetto e Bastenier (1984) e Dassetto (1990a; 1990b); per la Svezia Sander (1990).

⁷ In Gran Bretagna Nielsen (1989) e Joly (1989); in Germania, per l'aspetto dell'integrazione, Thomavénske (1981); in Olanda Wagtendonk (1991); in Belgio Bastenier e Dassetto (a cura di) (1987); in Danimarca Jensen (1987); in Francia, la questione religiosa legata alla presenza di allievi musulmani è stata trattata in occasione e nel contesto della vicenda dei «foulards».

mento del diritto familiare islamico in seno ai sistemi giuridici europei (la questione inizia a essere trattata sia dagli specialisti di diritto privato internazionale, quali Aldeeb Abu-Sahlieh, 1991; Carlier e Verwilghen, (a cura di), 1992, sia entro la riflessione sui diritti delle minoranze, come nei lavori di Carlier, 1992 e Rouland, 1992; per il punto di vista delle chiese protestanti si veda Nielsen, 1986).

Il caso Rushdie e la vicenda dei «foulards» islamici, che hanno dato origine a numerose pubblicazioni, non sono stati oggetto fino ad ora di analisi approfondite, tanto più che i due episodi hanno messo in luce la necessità di un'analisi comparata delle opinioni dei musulmani e dei non musulmani e del ruolo di mediazione svolto dagli organi d'informazione, che si sono imposti in prima persona come protagonisti in seno all'opinione pubblica (sul ruolo dei media si vedano Esser, 1985; Dassetto e Bastenier (a cura di), 1987).

Un terzo tipo d'interesse per la ricerca si è manifestato in modo sistematico unicamente in Germania dove, a partire dalla fine degli anni settanta, sono state svolte ricerche in merito al ruolo dell'islam nel processo d'integrazione, o più esattamente per valutare se l'islam sia un ostacolo all'integrazione delle popolazioni turche nel paese (Elsas, 1980; Thoma-Vönske, 1981).

È a partire dalla metà degli anni ottanta che inizia una nuova fase di lavori, tuttora in corso. Da un lato, vengono approfondite analisi relative alle forme organizzate dell'islam, attraverso lo studio monografico di alcune organizzazioni mistiche (come quelle studiate da Hamès, 1979; Andezian, 1983 e 1989; Diop, 1985; Werbner, 1990) o militanti e missionarie (ad esempio Dassetto, 1988; Schiffauer, 1988; Sadick, 1990; Sunier, 1992). Continuano a essere poco sviluppati i lavori relativi all'istituzione e alle forme di acquisizione del consenso (Kuczynski, 1989). Questi lavori si sforzano di aumentare la comprensione dei comportamenti degli attori coinvolti e cercano di impostare in modo più teorico il loro oggetto di analisi. Si apre qui un ampio settore di studi e molte ricerche in corso faranno probabilmente avanzare la conoscenza di questi aspetti, il cui peso è notevole. Si comincia del resto a prendere coscienza — e alcuni lavori in corso vanno in questo senso — della necessità di superare i limiti nazionali, nella misura in cui l'azione delle organizzazioni musulmane non si esaurisce nei confini degli stati nazionali ma, fin dall'inizio del loro sviluppo e senza aspettare l'attuazione dell'Europa di Maastricht, acquista una dimensione europea (Dassetto e Bastenier, 1988).

D'altra parte, si comincia a passare da una fase d'informazione e di descrizione a uno sforzo d'interpretazione teorica, a partire da categorie analitiche generali o più specificamente sociologiche e antropologiche

(Etienne, 1985; Dassetto, 1988; Schiffauer, 1988; Sunier, 1992; Kepel, 1991). Si tratta qui di una svolta importante, il cui sviluppo dovrà permettere d'inserire l'analisi dell'islam all'interno di una sociologia e di un'antropologia generali e nel quadro di un'analisi comparativa, ciò che raramente fanno i lavori che partono dall'islamismo e dall'orientalismo, data la loro tendenza ad analizzare l'islam nella sua specificità.

Pochi lavori fino ad ora hanno sviluppato l'analisi dei processi di socializzazione all'islam (rinviando a Kepel, 1987 per l'analisi di un sermone e a Yalcin-Heckmann, 1992 per la prima ricerca approfondita riguardo alla socializzazione familiare), che comporta lo studio delle diverse forme di trasmissione religiosa attraverso le generazioni (scuola coranica, socializzazione familiare, insegnamento dell'islam, socializzazione quotidiana), la predicazione islamica, la socializzazione delle confraternite e delle organizzazioni e i diversi media (cassette e filmati, libri e riviste), la cui ampiezza di circolazione commerciale è sorprendente.

Un altro campo ancora relativamente poco esplorato è poi quello delle pratiche islamiche e del loro significato, si tratti della preghiera, del *ramadan* [nono mese del calendario lunare islamico in cui i musulmani praticano il digiuno rituale] o del pellegrinaggio, ma anche delle pratiche devozionali o festive, oppure di quelle legate al ciclo della vita o alla frontiera tra la cultura e la religione. Solo l'*aïd* [festività religiosa che commemora il sacrificio di Abramo] o la questione della carne *halla* [permessa], a motivo delle loro implicazioni e delle loro conseguenze giuridici e sociali, hanno dato luogo a qualche ricerca (Brisebarre, 1989). Ancora meno esplorata, fino ad ora, è la questione del significato del riferimento e dell'appartenenza all'islam. Mentre abbondano i saggi sul ritorno all'islam e sulla rivincita di Dio, poche ricerche sul campo tentano di esplorare empiricamente la questione, attraverso gli strumenti classici di ricerca riguardo agli atteggiamenti e alle opinioni o attraverso nuove applicazioni dei criteri di indagine (diversi articoli si trovano in Léveau e Kepel (a cura di), 1988; si veda anche Rooijackers, 1992).

L'inventario di questi lavori mostra come l'interesse dei ricercatori per l'uno o l'altro campo di ricerca e lo stesso ambito di analisi siano fortemente collegati con certi elementi contestuali che sfuggono al controllo degli studiosi: ad esempio quello del posto tradizionalmente attribuito al fatto religioso nei diversi contesti nazionali, o l'atteggiamento personale dello studioso di fronte al fenomeno religioso in generale. Questi presupposti, d'altronde, tanto più influenzano l'analisi in quanto essa, come abbiamo detto, non è sostenuta da una solida concettualizzazione e teorizzazione né da un'osservazione metodica.

Si deve infine notare come, fino alla fine degli anni ottanta, i musulmani o gli studiosi di origine musulmana, a parte qualche rara eccezione,

fossero praticamente assenti in quanto autori di ricerche originali: i loro lavori erano soprattutto compilazioni generali o presentazioni dell'islam; da alcuni anni, invece, giovani studiosi della «seconda generazione» hanno iniziato lavori di ricerca, specialmente nel quadro dei dottorati universitari.

3. *Costruzione dei concetti*

Per svolgere un'analisi che vada al di là delle circostanze dell'evento e del momento descrittivo, occorre effettuare uno sforzo rinnovato di concettualizzazione. Non si tratta soltanto di produrre concetti nuovi o di rivestire di nuovi significati i concetti disponibili, ma di interrogarsi sui principi su cui si fonda la struttura interpretativa corrente nelle scienze sociali (di matrice occidentale) poste di fronte all'analisi delle società moderne. Tale analisi, nell'ambito che ci interessa, parte da due presupposti sociali: il primo presupposto è quello dell'emergenza di una società civile distinta e autonoma, che consente di pensare il sociale senza legittimarlo con il discorso del Principe e di Dio; il secondo, legato alla storia dell'Occidente, consiste nel poter pensare il fatto religioso come un fatto in sé, la cui «differenziazione funzionale», oltre alla localizzazione istituzionale, consente l'elaborazione di una costruzione concettuale sociologica specifica.

Questi due presupposti devono essere rimessi in discussione. J. P. Charnay (1977, 18 e segg.) tra gli altri (fra i quali Digard, 1978; Waardenburg, 1990) sottolinea soprattutto il secondo aspetto della questione: «come effettivamente delineare le dimensioni del fenomeno “religioso” in una civiltà in cui diritto e legalità, morale e dogma, comportamenti individuali e di gruppo, relazioni sociali e regime politico costituiscono un insieme teologico-etico-normativo unico, e in una religione che non esige dai suoi adepti che il rispetto di alcune regole psico-sociologiche ben definite... Ontologicamente, la distinzione classica tra studio dei fattori religiosi delle attività e settori non religiosi e studio dei fattori non religiosi delle attività e settori religiosi si rivela non pertinente». In definitiva, l'islam pone al ricercatore (che usa la sociologia occidentale, certamente... ma ne esiste un'altra?) lo stesso tipo di problemi che esso pone alla società, vale a dire che non si può ignorare la concettualizzazione islamica, ancor meno di quanto si possa ignorare quella di qualsiasi cultura. La concettualizzazione islamica è troppo vicina, per la portata dei concetti, al discorso occidentale. Sarebbe impossibile — dal punto di vista di una coerenza intellettuale — ricondurla al solo rango dell'oggetto studia-

to, come può fare una certa antropologia per le società «primitive». Nello stesso tempo, però, è importante rendersene autonomi, non foss'altro che per mettere alla prova la capacità interpretativa delle scienze umane.

In queste condizioni, si può analizzare l'islam dell'immigrazione in quanto fatto «religioso» (nel senso occidentale)? La risposta a tale domanda non risiede nel medesimo ordine dei presupposti, occidentali o musulmani. Essa diventa precisamente un aspetto delle problematiche di ricerca: si tratta di vedere se, nel caso dell'islam dell'immigrazione, l'ipotesi — che provvisoriamente potremmo chiamare di secolarizzazione — è verificata e secondo quali modalità, a causa appunto del trapianto e della rottura con la società «matriciale» musulmana.

Si potrebbe accusare l'impostazione scientifica che si pone queste domande di essere troppo vicina alla problematica intra-islamica e al suo sistema discorsivo. Il rischio di una dipendenza concettuale potrebbe far fallire l'impresa, togliendo alle scienze sociali ogni capacità euristica propria. Tale rischio esiste, evidentemente; esso si nasconde tuttavia anche in altri lavori, specialmente di sociologia delle religioni, che prendono a prestito categorie e concetti dall'oggetto di studio, dalle religioni stesse. Il tentativo sarà però quello di costruire i concetti in una situazione di «distanza ravvicinata» rispetto alla concettualizzazione musulmana. Un'analogia impostazione di tipo comprensivo era auspicata anche da J. Berque (1980, 304): «un buon punto di partenza consisterà quindi per le scienze sociali nello studiare non, come vorrebbe la teologia, l'Islam quale vorrebbe essere né, come vorrebbero l'empirismo o il positivismo, l'Islam quale esso è, ma il rapporto tra questo e quello: un rapporto sempre in mutamento, secondo le epoche, gli ambienti, i comportamenti».

Sembra utile quindi perseguire una strategia metodologica di decostruzione dei concetti⁸, nonché quella di una ricostruzione che non esita, quando si riveli necessario, a partire dall'universo di significati teorico-pratici, appartenenti alla teorizzazione islamica e al vissuto relativamente diffuso dei musulmani, per arrivare a una nuova concettualizzazione sociologica.

⁸ Lungi dall'essere realizzata in questo testo. Essa si rivela d'altronde indispensabile per una sociologia comparata delle «religioni», oltre che per un'analisi adeguata del divenire contemporaneo. Da questo punto di vista, la sociologia delle religioni presenta notevoli lacune. Tra i classici, solo Weber (1905; 1922) si è occupato dell'islam, anche se parzialmente, dato che è deceduto prima di terminare il capitolo sull'islam nella sua sociologia delle religioni. Comunque l'approccio all'islam di Weber rimane alquanto insufficiente e fortemente impreciso. Dal punto di vista che è qui il nostro, quello del tipo di concettualizzazione applicato, Weber non si pone questioni. L'islam appartiene per lui alla forma della dominazione patrimoniale, quindi è implicitamente classificato in uno stadio passato della società. L'etica dell'islam d'altronde è un'etica da guerriero, come quella del protestantesimo è capitalista: si vedano Turner (1974) e Carré (1986).

Capitolo secondo

Il fatto sociale musulmano

Premessa

L'origine culturale musulmana è ormai tratto caratteristico di una parte delle popolazioni europee, per le quali costituisce una delle più importanti differenziazioni interne. Certamente, come vedremo in seguito, la qualifica di musulmano assume colorazioni molto diverse. Ciò non toglie che essa al presente designi globalmente una popolazione la cui presenza è diffusa attraverso tutta l'Europa occidentale, al punto che ci si trova di fronte a un fatto non solo demografico, ma anche sociale, culturale e politico, che interessa simultaneamente la totalità dei paesi continentali.

1. Immigrati e musulmani

La storia parzialmente comune delle immigrazioni europee ha portato alla presenza di «musulmani» in Francia, in Gran Bretagna e in Olanda, negli imperi cioè le cui colonie comprendevano anche paesi musulmani. Una presenza musulmana di antica data si poteva osservare anche nelle parti smembrate dell'impero austro-ungarico. È però alla svolta degli anni sessanta che, in senso proprio, comincia la storia dell'immigrazione originaria dai paesi musulmani. Le nazioni nordeuropee, una dopo l'altra, concludono accordi per l'immigrazione con il Maghreb, la Turchia, i paesi dell'Africa nera. Emblematico, a questo proposito, è l'accordo per l'immigrazione concluso dalla Germania con la Turchia, che viene stipulato qualche mese dopo l'erezione del muro di Berlino da parte della Germania dell'est, allo scopo di arrestare l'esodo della sua popolazione verso l'Occidente. Contemporaneamente, le logiche post-coloniali portano musulmani dell'India o dell'Africa orientale in Gran Bretagna, musulmani delle Molucche in Olanda e *barki* [gli algerini filofrancesi che abbandonarono l'Algeria divenuta indipendente] in Francia. Questa prima

fase immigratoria si prolunga negli anni sessanta, nell'Europa del miracolo economico, delle trasformazioni stradali e urbane, della siderurgia e dell'industria automobilistica. Si tratta di un movimento d'immigrazione classico, relativamente regolamentato, accettato da tutti, immigrati e autoctoni, come un'immigrazione temporanea, un soggiorno che avrebbe consentito all'immigrato di accumulare denaro e, diceva l'Ocse, competenze professionali moderne, per reinvestire sia l'uno che le altre nel paese di origine al proprio ritorno. Questa concezione dell'immigrazione fu rapidamente smentita dai fatti. Tra la fine degli anni sessanta e la prima crisi petrolifera i movimenti immigratori divennero completamente sregolati e assunsero dimensioni considerevoli; quasi tutti i paesi autorizzarono i ricongiungimenti familiari, che implicavano quasi necessariamente processi di stabilizzazione divenuti evidenti a partire dal 1974, vale a dire dal momento in cui i paesi europei decisero il blocco di nuove immigrazioni. Gli immigrati residenti rimasero e, se clandestini, furono regolarizzati più o meno rapidamente. L'interruzione dei flussi migratori portò come conseguenza la stabilizzazione degli immigrati già residenti poiché, se fossero ripartiti, si sarebbe annullata ogni ipotesi di eventuale ritorno. D'altra parte, partire per andare dove? I paesi di origine degli immigrati subivano la crisi in grado molto maggiore dei paesi europei. I paesi del Golfo, del resto, offrivano scarsi vantaggi nonostante le loro risorse petrolifere e la loro fratellanza nell'islam. Inoltre le generazioni si succedono rapidamente: i bambini hanno bisogno di un ambiente scolastico stabile e i paesi europei presentano molti vantaggi a questo proposito e per di più offrono la protezione di una previdenza sociale inimmaginabile altrove.

Di conseguenza, durante gli anni ottanta, le popolazioni musulmane portano a termine e consolidano il loro insediamento; i matrimoni dei figli maggiori della seconda generazione avviano nuove immigrazioni e spesso sono l'occasione per suscitare. In questo periodo, per ragioni interne alla dinamica del mondo musulmano (Guerra dei sei giorni, fine del nasserismo e dell'egemonia saudiana, Gheddafi, nuovi movimenti islamisti, Komeini) e per ragioni identitarie e legate al ciclo migratorio, i musulmani europei si preoccupano di circondarsi di segni identitari e di favorire la socializzazione dei propri figli con tali segni. L'islam diventa un forte supporto identitario; i musulmani, influenzati e parzialmente aiutati da forze e da mezzi esterni (autorità islamiche diverse, attivisti e missionari dell'islam e, in parte, petrodollari), si danno inquadramenti istituzionali e sociali capaci di far vivere e perdurare l'islam in terra non musulmana.

Questo insediamento ha luogo in periodo di disoccupazione, con l'impovertimento che ne deriva; esso ha anche luogo in presenza di un'ostilità, relativa ma crescente, da parte di settori delle popolazioni autoctone o da parte di uomini politici e partiti. In questo periodo si modella nell'opinione pubblica l'immagine del collegamento tra islam, crisi, disoccupazione e terrorismo, tanto più che una specie di braccio di ferro politico e ideologico, percorso da diverse forme di terrorismo, si instaura tra alcuni paesi musulmani e alcuni paesi dell'Occidente o ad esso assimilati. Così, in questo braccio di ferro, in questa guerriglia di parole, di simboli e di colpi bassi, le distinzioni tendono a non avere più molto peso. Nonostante questo, nonostante le ripercussioni nei media, l'inserimento nel quotidiano di questa nuova cultura, che viene sentita e che si afferma in parte anche sotto l'egida di una nuova religione e che si profila come una nuova istituzione, è un processo e un fatto indiscutibile. Questa lenta gestazione prosegue. Nello stesso tempo, un ciclo immigratorio inizia nei paesi del Mediterraneo del sud, l'anello debole della catena di sbarramento che i paesi europei avevano cercato di erigere di fronte all'immigrazione. L'Italia e la Spagna imparano a vivere a fianco della realtà musulmana.

Il risultato di questo vasto processo è la presenza di diversi milioni di persone di matrice culturale nuova rispetto alle antiche popolazioni europee. Si deve risalire molto lontano nella memoria dei paesi europei, per trovarvi un simile fenomeno allargato di diffusione di popolazioni di cultura nuova. Questo spiega certi aspetti dello sbalordimento e persino dell'irritazione delle popolazioni europee.

Nell'insieme dei paesi dell'Europa occidentale si potrebbero contare tra i sette e gli otto milioni di persone, comprese quelle che hanno ancora la nazionalità del loro paese di origine, oltre a quelle naturalizzate o a quelle che hanno acquisito la nuova nazionalità per nascita (secondo e terzo generazioni). Si tratta di una stima approssimativa che al momento attuale non è possibile fare con maggiore precisione, dato che gli strumenti statistici a disposizione non consentono — sfortunatamente — di effettuare un calcolo più preciso. È soltanto in Gran Bretagna che gli studiosi, a corto di statistiche etniche, hanno ottenuto l'introduzione della variabile etnica all'interno del censimento del 1990.

La distribuzione di queste popolazioni nello spazio europeo lascia intravedere il peso di tendenze a lungo termine nei rapporti tra gli spazi. Sul versante più continentale, non latino, dell'Europa, cioè in Germania, Austria e Svezia, la presenza dominante è di origine turca e balcanica; sul versante atlantico, in Francia e Spagna, la presenza maggioritaria è ma-

ghrebina e africana. Il Belgio e l'Olanda occupano un posto particolare con una presenza suddivisa tra i due spazi. Una situazione a parte è quella della Gran Bretagna, in cui la presenza maggioritaria è quella di popolazioni originarie del continente indiano, e dell'Italia, in cui le popolazioni musulmane provengono da spazi culturali molto vari e in cui, almeno fino ad ora, si constata un'assenza relativa della popolazione turca.

Nelle diverse varianti culturali e nazionali, queste popolazioni hanno in comune il riferimento all'islam, che tuttavia è lontano dall'ispirare comportamenti omogenei. È quindi assolutamente inesatto dire che vi sono sette-otto milioni di musulmani, se si intende per «musulmani» un riferimento al religioso, in analogia con l'uso che si farebbe della parola «cristiani». L'uso di questo riferimento comune è differenziato: fatto di civiltà per gli uni, fondamento di un'etica per altri, impostazione di una ritualizzazione della vita per altri ancora o fondamento di un'idea politica e così via. In ogni caso, una parte di queste popolazioni, secondo una dinamica relativamente comune all'insieme dei paesi europei, si è impegnata per concretizzare, per materializzare la presenza dell'islam — come fatto di fede — nello spazio delle città e nelle istituzioni delle società europee. Ne vedremo le diverse sfaccettature. Per ora, basti fare riferimento al numero di moschee e di sale di preghiera: esse sono oggi più di tremila nell'insieme dell'Europa occidentale, in media una ogni due o tremila potenziali musulmani, mentre vent'anni fa non si contava che qualche decina di moschee. Esse operano un notevole e capillare inquadramento delle popolazioni (per una descrizione del processo e delle modalità di costruzione di tale ricomposizione, si veda Dassetto e Bastenier, 1988), della quale è tuttavia importante valutare le funzioni effettive, non soltanto di socializzazione delle popolazioni, ma anche simboliche. Per il momento, ci interessa osservare le moschee come indicatori, come aspetto visibile della costruzione di un fatto sociale nuovo, che si tratta di comprendere in tutti i suoi significati.

2. *L'islam, fatto sociale*

In quanto fatto sociale, l'islam dell'immigrazione appare a un primo sguardo come una realtà difficile da cogliere: esso è certamente visibile in luoghi o in organizzazioni particolari, locali, talora raggruppate in federazioni che si fanno conoscere attraverso la pubblicazione di statuti associativi, talvolta di periodici o di opere o attraverso prese di posizione pubbliche. Tuttavia, queste espressioni visibili sembrano sfuggire a una

lettura in termini di dinamiche sociali. Per questa ragione gli osservatori, indotti talvolta su questa strada dagli attori sociali stessi, tendono a elaborare interpretazioni che fanno appello a caratteristiche personali, psicologiche o morali degli attori musulmani, oppure a considerare unicamente strategie o tattiche di soggetti individuali. Gli studiosi tendono così a ricostruire un complesso sociale — frequentemente percepito come un oggetto d'analisi nebuloso o inafferrabile — soltanto attraverso la successione cronologica degli avvenimenti o attraverso una considerazione complessiva.

Questa opacità apparente del fatto sociale musulmano è ancora accresciuta dai movimenti di risacca che l'agitano e che sembrano originati da una doppia corrente: una che spinge verso frammentazioni incessanti e che sempre si rinnovano, fatte di tensioni e di conflitti tra gruppi e tendenze, talvolta altrettanto clamorosi quanto effimeri; e l'altra che afferma un'unità, una convergenza verso cui tendere, utopistica indubbiamente, ma anche reale, che fonda identità e processi unificatori. L'osservazione mostra come comportamenti particolari e locali di determinati attori (ad esempio della tale o tal'altra organizzazione) rinviino incessantemente e traggano il loro significato a partire da un contesto che si tratta di delineare nella sua totalità. S'impone così la necessità di costruire una problematica (quindi nello stesso tempo un approccio dell'oggetto e la sua concettualizzazione) che possa rendere conto della frammentarietà organizzativa e contemporaneamente del riferimento empirico a una totalità. L'analisi di tali dinamiche sociali richiede quindi di poter cogliere simultaneamente questo doppio movimento, che non è soltanto una tensione ideale o ideologica e che non si traduce unicamente in pratiche comunicative, ma che si trasforma in organizzazioni sociali e in appartenenze individuali e collettive.

Il tentativo fatto qui consiste perciò nell'andare al di là dell'opacità apparente e dello scenario degli avvenimenti del fatto sociale musulmano, per interpretarlo a partire da un'impostazione che metta in evidenza le permanenze sociali e le logiche strutturanti che prendono forma attraverso i comportamenti degli attori. Tale impostazione tanto più s'impone in quanto, se si osserva il fenomeno dell'immigrazione musulmana al di là dei limiti dei confini e delle particolarità di ciascun paese europeo si è costretti a riconoscere alcune costanti, al di là delle variazioni culturali o rituali dell'islam: i musulmani di origine marocchina, turca, pachistana o bengalese, che siano residenti in Germania, in Olanda, in Italia o altrove, sembrano agire in base a una stessa matrice di fondo, della quale si tratta qui di ricostruire la razionalità sociale.

3. *Appartenenze soggettive e forme organizzate: fatti fondanti*

I tratti socio-antropologici su cui si fonda il fatto sociale musulmano illuminano senso, forma e coerenza delle molteplici espressioni di appartenenza e di organizzazione osservabili nell'islam dell'immigrazione. Cercheremo quindi di individuare i fatti sociali strutturanti che appartengono alle costanti storiche dell'islam e di questi prenderemo in considerazione gli elementi chiave per la comprensione della realtà europea. Non si tratta di risalire agli universali né alle caratteristiche di una società musulmana astorica, ma di mettere in evidenza i criteri d'azione di base, che fanno parte di un patrimonio di significato dell'islam certamente reinterpretabile, ma difficilmente eludibile.

Dal punto di vista dei principi, di un'ortodossia, i musulmani non trovano nei testi sacri riferimenti espliciti a forme di organizzazione. Vi trovano però la memoria e il profilo delle figure emblematiche di protagonisti individuali o collettivi che, attraverso la loro azione o i loro atteggiamenti, acquistano una dimensione paradigmatica dei molteplici modi di essere un (buon) membro della comunità musulmana, che si tratti degli emigrati che hanno lasciato La Mecca con il Profeta (*muhājirīn*) o dei loro «ausiliari» di Medina (*ansār*), di coloro che assicurano la successione alla direzione della comunità alla morte del Profeta (*khalīfa* [i califfi, cioè successori]), dei mediatori nei conflitti, dei convertiti alla causa dell'islam o di altre figure di riferimento. In conclusione, nella memoria fondante vi è non tanto un modello di organizzazione che possa corrispondere alla creazione di un modello ideale di società, quanto ruoli concreti esemplari, che fanno parte di quell'esperienza fondante: non soltanto dunque il paradigma di un'avventura interiore e non soltanto la rivelazione terrestre di un aldilà, una teofania. Questa esperienza fondante trasmette la memoria del fatto sociale musulmano originario in quanto costruzione sociale, edificata attraverso l'azione di dissenso o di alleanza, di rifiuto o di riconoscimento. Di conseguenza, la società musulmana ideale e fondatrice del mito non si attualizza unicamente attraverso un'evocazione simbolica, ma attraverso pratiche sociali che sono di per se stesse, in quanto pratiche, una dimensione del fatto fondante e la via per renderlo di nuovo attuale. Si intuisce quindi la ricchezza di significati religiosi che possono acquisire pratiche che a un primo sguardo appaiono solo come comportamenti sociali ordinari. Fare e disfare gruppi, agire e reagire in seno alla comunità significa ripercorrere la storia mitica e fondante; e rendere di nuovo attuali queste pratiche non significa sol-

tanto creare un ambiente sociale favorevole al pieno sviluppo dell'«islam», che sarebbe qualcosa di diverso altrove, ma far esistere una dimensione matriciale dell'islam e dell'«essere» musulmano

L'agire degli attori musulmani dà luogo a strutture di potere e a realtà organizzate. Ora, a questo proposito, si deve notare che la tradizione ereditata dal periodo profetico non ha trasmesso un principio di creazione e di legittimazione dell'autorità e del potere né una forma precisa di organizzazione della società musulmana. La società tribale forniva il modello implicito di riferimento, per cui la vicinanza al Profeta — vicinanza di sangue o di fedeltà — sembra essere il fondamento della legittimità al potere. Come dice H. Djait (1989, 48): «La morte del Profeta porrà un solo vero problema: quello della conservazione della sua opera, stato e religione, e di conseguenza quello della successione, come quello della fedeltà delle tribù convertite. Tutto sarebbe potuto crollare e tutto, dopo qualche peripezia, è stato conservato»; conservato attraverso i legami di sangue e di fedeltà tribale: i primi *kehalifa* si succedono attraverso vicende nelle quali si mescolano i legami di sangue, la lotta politica, le armi e l'assassinio, con la ricerca di un modello di funzionamento della comunità islamica in grado di riprodurre l'esperienza sociale e politica inaugurata dal Profeta. La crisi che si verificò a Siffin nel trentasettesimo anno dell'era dell'Egira (655 d.C.) e che fu all'origine delle prime grandi scissioni dell'islam ebbe come elemento rivelatore il conflitto circa la legittimità del potere (tra gli altri si vedano Watt, 1953, 1956; Laoust, 1965; Djait, 1989; Decobert, 1991). Da un lato, una parte dei fedeli (*kebarijit*) considerano come legittima solo la guida eletta dalla *jamâ'a* [comunità]; dall'altro lato, i seguaci di Ali, genero del Profeta, (*sh'at Ali*), ovvero gli sciiti difendono la necessità di conservare il potere all'interno della stirpe del Profeta; infine la tendenza realista (che verrà chiamata sunnita) fa prevalere, sopra ogni altra considerazione, il criterio della praticabilità del potere nello spazio islamico, ormai delle dimensioni di un impero. Essa contemporaneamente trasforma la nozione di *kehalifa* in una categoria eminentemente politico-religiosa. Questo orientamento uscirà vincitore a Siffin. Nello sciismo, emarginato all'interno dello spazio musulmano, emerge il concetto di guida (*imam*), designata per scelta o per elezione, secondo procedure diverse che diedero rapidamente origine a rami differenziati (ismaeliti, duodecimani, zaiditi, drusi e altri).

L'assenza di una definizione di principio di quello che dovrebbe essere considerato come il potere legittimo — religioso e politico — e l'impossibilità di definirne uno nei primi tempi dopo la morte del Profeta (che appartengono alla storia mitica), consente una definizione minima

dell'appartenenza e va di pari passo con essa¹. Questa si fonda sulla semplice professione di fede (*shahâda*) e si enuncia in un versetto: «Non vi è altro Dio che Allah, e Maometto è il suo messaggero», che ha tutta la forza e la radicalità della sua semplicità. Essa è proclamata con una ritualizzazione minima e definita in modo approssimativo: indubbiamente, nel contesto degli islam istituzionalizzati, questa appartenenza potrà venir sancita da attori sociali che detengano un potere religioso (eventualmente delegato dalle autorità, antichi imperi o stati moderni) e secondo procedure di tipo amministrativo; non è però un fatto essenziale e strettamente vincolante.

Fondamentalmente, l'appartenenza all'islam non trova il suo ancoraggio in una struttura organizzata e formale specifica ma altrove, nell'adesione a un testo produttore di un mito, la parola di Dio enunciata nel libro sacro, e altresì nel riferimento alla vita del profeta, che acquista una dimensione esemplare e paradigmatica; infine, essa trova il suo fondamento concreto nella scansione del tempo determinata dall'atto della preghiera e che produce una forma organizzata effimera, che dura per il tempo della preghiera, ma che ha un forte potere di strutturazione dei credenti. Strutturazione del tempo, attraverso il suo carattere ripetitivo, strutturazione dello spazio attraverso l'allineamento dei credenti, gomito a gomito, piede contro piede, con tutte le file orientate verso un unico punto: La Mecca, luogo che così non è soltanto simbolo o meta occasionale di pellegrinaggio, ma che fonda quotidianamente l'immaginario collettivo.

È quindi a partire da questo modo di costruire l'appartenenza, minimo ma determinante, soggettivo, potentemente unificante, fondato sul mito, sull'immaginario e sull'effimero reiterato, che si manifesta l'identità unitaria dei musulmani. Essi la vivono e la esprimono nel concetto di *umma*, un fatto sociale di base dell'islam, in cui il soggetto si mostra come musulmano e si riconosce nell'immagine che gli altri musulmani gli rinviano. Egli definisce nello stesso tempo la sua appartenenza e la sua identità, persino la sua «umanità». Il concetto di *umma* rinvia dall'utopia di un orizzonte da raggiungere alla realizzazione differita, ma concreta e

¹ Come osserva Badie (1986, 113) e prima di lui altri autori (come Grunbaum, 1969), «la cultura islamica... nega nello stesso tempo qualsiasi delega di autorità da parte di Dio verso gli uomini, come pure qualsiasi fondamento all'autonomia delle volontà individuali. Il potere umano non può essere che degradato rispetto all'ordine divino. Quello che viene esercitato sulla terra (*amr*) non può essere che fatto di potenza e, in quanto tale, fragile e illegittimo... Potere-potenza dell'uomo e potere-autorità di Dio, necessità del primo e legittimità del secondo». Occorre però evitare le insidie di una sostanziazione culturale e mantenere strettamente collegati i dati culturali con i rapporti sociali e con le funzioni sociali nelle quali essi s'inscrivono.

incessantemente ribadita, nel quotidiano; rinvia dal particolare delle moschee e della lingua araba all'universalità della parola di Dio e all'universalità dello spazio mondo, riunito da quel polo concreto e unico che è La Mecca.

Si tratta di un'appartenenza auto-definita che a causa di ciò si percepisce come globalmente fragile, proprio perché legata alle soggettività, a tal punto che la rinuncia pubblica di questa appartenenza è considerata intollerabile: la *umma* si costruisce attraverso le intenzioni dei singoli, ma non accetta che questi l'abbandonino. Lungi dall'essere un'istituzione totale nel senso di Goffman (1961), la *umma* appare tuttavia come un'istituzione «di appartenenza totale», in cui la totalizzazione si concentra sul confine tra interno ed esterno della *umma*, più che sull'applicazione delle norme interne; fatto che susciterà questioni enormi in contesti di società dalle appartenenze mobili e dalle relazioni matrimoniali aperte tra persone di appartenenze diverse.

Questo livello fondamentale dell'«essere musulmano», determina conseguenze precise in termini di appartenenza e di organizzazione: innanzitutto ne deriva la legittimità di un principio di uguaglianza tra i credenti che si esprime in un vero e proprio sentimento soggettivo di uguaglianza e si traduce in pratiche ugualitarie, tra l'altro nei rituali quotidiani di preghiera. Indubbiamente, questo principio si trova posto a confronto con il sorgere e il consolidarsi di poteri reali, che saranno analizzati più avanti. Resta comunque il fatto che i credenti si definiscono e sono riconosciuti come tali per la definizione che essi danno di se stessi, per la loro espressione in quanto soggetti (e che li costituisce come soggetti) senza la mediazione di un potere qualsiasi che, attraverso il monopolio del sacro o una forza legale, oggettivi o faccia esistere questa appartenenza. Ne consegue un concetto di egualitarismo che non è soltanto astratto, ma che si può osservare nelle prassi della società musulmana.

Questo modo di definire l'appartenenza ha poi almeno due conseguenze organizzative. Innanzitutto comporta la necessità di sviluppare in seno alla *umma* prassi decisionali fondate sul consenso (*ijmá*) o che hanno la forma del consenso. Indubbiamente, in nome del popolo, gli interpreti della parola divina si approprieranno spesso del processo decisionale, oppure esso verrà affermato d'autorità da parte di chi ha il potere; costoro, però, non potranno mai utilizzare a lungo un puro argomento di autorità: essi dovranno argomentare le loro decisioni in funzione dell'acquisizione o del mantenimento del consenso collettivo. In secondo luogo, a ciascuno è concesso di manifestare il dissenso, senza che alcuna autorità possa formulare legittimamente accuse di eresia o di esclusione purché, beninteso, il contrasto sia mantenuto all'interno della professione di

federe fondamentale. Ciò non impedisce che la condanna della dissidenza possa avvenire in nome di un potere di fatto: questo, però, possiede legittimità solo nella forza con cui impone la decisione. Di conseguenza, dal punto di vista sociologico, non è possibile definire un'organizzazione particolare senza riferimento alla totalità né tanto meno utilizzare il concetto di setta per designare le diverse forme di frazionamento, poiché esse non si esprimono mai nei termini di una separazione, ma come varianti in seno alla totalità della *umma*.

In questo clima di uguaglianza l'esercizio dell'autorità è problematico, perché i titolari del potere si trovano di fronte a una concorrenza libera e aperta. Infatti, dato che il potere non ha altro fondamento di principio che le prassi che gli hanno dato origine nel periodo della fondazione e che continuano a costituirlo, ne deriva che la concorrenza tra i detentori del potere rimane libera e aperta e quella creata da nuovi capi e pretendenti al potere è sempre possibile e legittima. In misura più o meno intensa secondo i luoghi o i contesti, nascono leader per canalizzare e per valorizzare l'una o l'altra forma dell'agire islamico; e questo tanto più si verifica nel contesto europeo e nella congiuntura attuale dell'islam, in cui la circolazione delle élite e delle norme è accelerata dalla disarticolazione degli ambienti sociali, dovuta all'urbanizzazione o all'emigrazione. In effetti l'emergere di leader sorti al di fuori degli ambienti convenzionali dell'islam, perché formati alle discipline contemporanee e tornati all'islam, nel caso più frequente da autodidatti, è uno dei fatti più importanti dell'islam contemporaneo, sia nei paesi di origine sia in Europa.

Da questa moltiplicazione di candidature potenziali al potere risulta però che ogni leader deve sviluppare strategie di conservazione del potere e del consenso, al fine di assicurare la permanenza e la riproduzione del proprio ruolo. In definitiva ogni capo religioso è nello stesso tempo un capo politico, il quale non ignora che il consenso non è mai acquisito personalmente in modo definitivo: la sua longevità si fonda sulla capacità di creare una relazione d'influenza che determini un riconoscimento personale della sua autorità. Persino nelle forme più burocratizzate il potere non arriva a imporsi unicamente attraverso le proprie regole di esercizio, ma richiede azioni specifiche di acquisizione del consenso. Il concetto d'influenza appare utile per comprendere questo processo e la forma di autorità a cui questa influenza dà origine sembra differenziarsi dalle forme di autorità esplicitate nella tipologia di Max Weber (1922) che distingue fra autorità di tipo tradizionale, di tipo carismatico e di tipo burocratico. Si è in presenza, infatti, di un'organizzazione la cui forma d'autorità non sembra possa accostarsi a nessuna delle forme idealtipiche weberiane: se le forme burocratiche e patrimoniali osservate da

Weber nell'islam esistono effettivamente — e sono esistite in particolare nell'impero ottomano a cui fa riferimento Weber — esse non sembrano costituire il nucleo della logica del potere nell'islam. Se la forma carismatica con i suoi aspetti di routine esiste nel mondo delle confraternite, essa non caratterizza la vita generale dell'islam. Parleremo quindi preferibilmente di un'autorità d'influenza per sottolineare una logica del potere e dell'autorità che procede da un lavoro promozionale costante e che si articola mediante il consenso in una comunità unita, concetto fondamentale dell'immaginario e della pratica musulmani.

Da questa modalità di organizzazione del potere, all'interno della *umma* in linea di principio ugualitaria, deriva il panorama molto mobile delle forme concrete organizzate che spesso disorientano l'osservatore occidentale². Queste forme associative particolari hanno confini relativamente fluttuanti, dato che ciascuna di esse non può realizzare o affermare una chiusura rispetto ai membri ugualitari della *umma*. Inoltre, secondo le strategie di sviluppo e di conquista del consenso, queste forme associative possono instaurare tra loro relazioni contingenti alquanto variabili: alleanze, conflitti, tensioni, allontanamenti e così via. Ogni organizzazione deve rinnovare quotidianamente l'appartenenza dei suoi membri, gestire alleanze e rotture, ma nella consapevolezza fondamentale di una comune appartenenza alla *umma*; e in questa tensione, ogni organismo o gruppo — che si tratti del potere marocchino dal forte prestigio religioso o di quello saudita, dei gruppi islamisti o delle confraternite — interviene con uguale legittimità nel gioco, ma, evidentemente, con pesi e forze diversi.

Inoltre, l'assenza di un potere legittimamente fondato genera una grandissima permeabilità all'azione d'imposizione da parte di poteri esterni e in particolare, a motivo stesso della tradizione musulmana, da parte del potere politico. Tale fatto conduce alla situazione paradossale di un islam potenzialmente ugualitario, che lascia però emergere facilmente situazioni in cui il potere politico dirige, con un certo autoritarismo, il suo divenire: si pensi ad esempio, nel contesto contemporaneo, ai casi saudiano, marocchino o turco. Nello stesso tempo, tuttavia, questo principio di uguaglianza permette lo svilupparsi di un vento di fronda e di dissidenza, che colpisce talvolta profondamente i dispositivi del potere e li costringe

² Certi islamologi (Nielsen, 1991; Waardenburg, 1991) sottolineano l'influenza dei modelli di organizzazione protestanti sull'islam contemporaneo, oppure dicono che questo tipo di organizzazione non ha molto a che vedere con l'islam. Se la questione della matrice culturale dei modelli di organizzazione è pertinente e interessante per l'analisi che stiamo svolgendo, quella di sapere quale sarebbe il «vero» modello, non appartiene all'ambito di competenza delle scienze umane.

Tabella 1. *Stima delle popolazioni di origine musulmana e del numero di moschee e sale di preghiera nei principali paesi europei, 1990 (valori assoluti).*

	Stima della popolazione		Stima del numero di moschee e sale di preghiera	
	Totale	di cui originari o cittadini di:		
Francia	2.000.000	Algeria	850.000	1.000
		Marocco	450.000	
		Tunisia	200.000	
		<i>Harki</i>	200.000	
		Senegal/Mali	60.000	
Germania	1.600.000	Turchia	1.400.000	600
		ex Jugoslavia	120.000	
		Maghreb	70.000	
Gran Bretagna	1.000.000	Pakistan	357.000	500
		Arabia	121.000	
		Africa orientale	99.000	
		India	84.000	
		Bangladesh	64.000	
Olanda	440.000	Turchia	190.000	600
		Marocco	160.000	
		Suriname	25.000	
Italia	350.000	Marocco	91.000	70
		Tunisia	47.000	
		Denega	28.000	
		Egitto	23.000	
Belgio	270.000	Marocco	160.000	210
		Turchia	95.000	
Spagna	250.000	Marocco	120.000	50
		Iran	37.000	
Svezia	115.000	Turchia	20.000	20
		ex Jugoslavia	10.000	
Austria	80.000	Turchia	53.000	30
		ex Jugoslavia	11.000	
Danimarca	70.000	Turchia	30.000	20
		Pakistan	30.000	
Norvegia	20.000			

Fonti: stime elaborate dall'autore su dati ufficiali. Le cifre fornite riguardo alle popolazioni sono stime basate sulla nazionalità di origine. Per una stima della popolazione di origine culturale musulmana che include le persone naturalizzate o della seconda e terza generazione, si dovrebbero aggiungere, per i paesi di immigrazione di vecchia data, le cifre indicate del 20-30 per cento. Occorre però ricordare che si tratta solo di un ordine di grandezza. Per un'analisi dettagliata della realtà italiana si veda Allievi e Dassetto (1993).

a intervenire talora attuando strategie di negoziazione se non di repressione.

Nel suo insieme, il fatto sociale musulmano esige l'elaborazione di categorie sociologiche nuove, in grado di descriverlo in maniera pertinente. L'analisi mostra il suo carattere policentrico: un policentrismo inserito tuttavia in seno a una totalità la cui forza unificante è quella del mito e del carattere contemporaneamente stabile e sfuggente della sua concretizzazione rituale; policentrismo e unità, che sembrano gemellare e rovesciare le categorie weberiane di comunità e di socialità, tenuto conto da un lato di una realtà sociale che ha l'estensione di una società, ma che è vissuta nelle categorie della comunità (*umma*) e dall'altro lato delle realtà in cui prevalgono relazioni primarie, ma che si fondano su strategia e tattica, potere e influenza. Il raggruppamento che prende forma accoglie in sé contemporaneamente e concretamente realtà sociale e utopia, ragione ed emozione, realismo e immaginario. L'avverbio «contemporaneamente» è importante e singolare e rimanda a interrogativi analoghi che si potrebbero formulare a proposito della democrazia e della politica alle prese con formalismo e movimento, direzione e partecipazione.

Per definire questa realtà, il concetto di comunità musulmana è inadeguato: si sarebbe tentati di designarla sociologicamente con una parola nuova, per evitare di perderne la specificità ora rilevata o di obbligare all'uso delle virgolette. Massignon parlava di una «teocrazia laica e ugualitaria», definizione ripresa da Gardet (1967); Gellner (1981) di «nomocrazia musulmana»; Curtis (1981) di «autocrazia musulmana»; tutti concetti che non esprimono la totalità delle caratteristiche che abbiamo appena evocato e che si scontrano contro il limite di designare la realtà musulmana partendo dalle categorie del pensiero e della società occidentali. Il concetto di «musulmanità», costruita come società o comunità, in «prossimità distante» rispetto alle categorie intra-islamiche, potrebbe essere utile. Musulmanità designerebbe allora la forma di raggruppamento creata dalla professione di fede (*shahāda*) e che può essere definita dalle caratteristiche e dalle implicazioni sociali indicate sopra. Si potrebbe anche parlare di forma di raggruppamento o di appartenenza musulmanitarie. D'altra parte, la percezione della musulmanità rispetto ai suoi aspetti organizzati non può essere pienamente delineata, per l'appunto, a partire dal concetto di organizzazione, che presuppone un insieme chiuso, nonché una coerenza in termini di norme e di obiettivi. La musulmanità non può nemmeno essere colta a partire da una nozione come quella di rete, troppo aperta alle scelte e agli orientamenti degli attori, alla definizione di obiettivi particolari e strumentali, mentre l'appartenenza all'islam si struttura su un forte riferimento a un testo, a una fe-

de, a una simbologia, a una ritualizzazione. L'islam sembra far esistere, dal punto di vista di un'analisi organizzativa, un oggetto nuovo, che richiederebbe la creazione di un nuovo concetto in grado di definirlo. Potremmo proporre il concetto di «organizzale» con l'intento, certo, di far riferimento all'idea di organizzazione, in questo caso aperta (il suffisso *ale*) a designare una tensione verso l'organizzazione.

Per la forma dell'autorità, per il suo policentrismo e il suo modo di creare l'unità, per il suo tipo di organizzazione, non si può che rimanere colpiti dalla modernità della musulmanità: modernità che forse spiega in parte il suo successo negli spazi urbani europei. Per concludere, si può osservare come il sistema organizzativo dell'islam nei principi e nella pratica sia in grado di produrre una realtà efficiente in situazioni di innovazione sociale, ma probabilmente relativamente inefficace nelle situazioni di riproduzione; realtà che è dinamica in situazioni aperte e quasi necessariamente repressiva in situazioni chiuse: in conclusione, una forma organizzativa già costituita e che tende al limite.

Capitolo terzo

Essere musulmano

Premessa

Pur avendo un riferimento religioso fondamentalmente comune, non esiste un modo unico di essere concretamente musulmani: è un fatto evidente, eppure spesso occultato da una comprensione globalizzante e astratta delle realtà musulmane. Tale comprensione, sia essa proveniente dai difensori o dagli avversari dell'islam tende, non foss'altro che a livello fenomenologico, a cancellare le differenze o a non designarle con termini diversi da quelli usati dai musulmani stessi: come le varianti secondo i riti, le tradizioni delle confraternite o i movimenti di riforma già affermati.

1. *L'appartenenza*

Nelle pagine seguenti si cercherà di costruire una tipologia delle appartenenze all'islam in base all'osservazione delle pratiche concrete. Ciò è necessario anche perché entro il contesto dell'islam dell'emigrazione, forse più che nei paesi dell'islam di provenienza, i musulmani sono portati a ridefinire, ricostruire, reinventare le loro appartenenze e a differenziarle.

I concetti d'identità o di appartenenza designano le pratiche collettive non a partire dalla loro oggettivazione in istituzioni o organizzazioni, ma a partire dagli attori sociali, dalla loro concezione della prassi e dal senso che essi danno al riferimento all'islam. Questa impostazione presuppone un'analisi comportamentale e diventa indispensabile quando si devono interpretare azioni orientate al mutamento e all'innovazione sociale: in questo caso — anziché, solitamente, in situazioni stabili di riproduzione sociale — il senso dell'azione appare meno nei risultati collettivi, visibili, istituzionali, di quanto non emerge nelle pratiche, nei conflitti, nei tentativi, nelle produzioni provvisorie di significati.

Dei due concetti quello d'identità, che evoca una certa permanenza dei processi di strutturazione delle personalità, sembra andare troppo lontano rispetto al momento della produzione sociale che è possibile analizzare riguardo all'islam dell'emigrazione, dov'è tuttora impossibile fare una distinzione tra il carattere innanzitutto pratico, se non addirittura tattico, e il significato identitario dell'attivazione delle prassi e dei riferimenti all'islam. È quindi prudente limitarsi a utilizzare il concetto di appartenenza che delimita i riferimenti per gli attori sociali, sia quelli che essi rendono significativi entro l'universo dei sensi possibili sia quelli che essi traducono in azioni private e collettive.

La forma di appartenenza che ha un significato religioso ha qualche caratteristica particolare. Il significato le viene dal riferimento a un'alterità e, nel caso delle religioni del libro sacro, dal riferimento a un avvenimento e a un testo fondante. L'attivazione di questo riferimento si realizza il più della volte entro il contesto di una tradizione, che può essere di volta in volta vissuta in modo personale, trasmessa attraverso la socializzazione familiare o primaria e oggettivata all'interno di un contesto, che si tratti di gruppi o di istituzioni.

È importante osservare che la questione dell'appartenenza, come problema soggettivo che si traduce in pratiche sociali riflessive, emerge entro i contesti ove essa viene posta in discussione o più semplicemente relativizzata dal fatto di essere messa a confronto con altre forme di appartenenza. In un tipo di società a totalità culturale — musulmana o altra — il riferimento a questa totalità non si definisce nei termini di un'appartenenza, ma in quelli di un comportamento individuale giustapposto e coincidente con il vissuto sociale. L'appartenenza si esprime come parte dell'ordine delle cose e della società. Essa si può certamente esprimere sotto forme diverse e varie; queste tuttavia non sono altro che varianti all'interno di una realtà globale dato che, per dirlo in altri termini, i meccanismi d'integrazione sistematica della società e quelli d'integrazione sociale degli individui nei sottoinsiemi sociali coincidono.

Lo spostamento spazio-temporale dovuto all'emigrazione dà l'impulso a una dinamica di ridefinizione delle appartenenze, che peraltro è spesso già in corso entro gli spazi di emigrazione, poiché i movimenti migratori sono al tempo stesso gli effetti e i sintomi di processi sociali di rimodellamento dello scenario economico-sociale e culturale. L'accelerazione è dovuta alla transizione da una società tradizionale verso una società moderna, da una società rurale verso una società urbana e industriale. Tuttavia, nel caso di popolazioni immigrate che si richiamano all'islam, la ridefinizione delle appartenenze investe dimensioni e processi sociali più fondamentali, perché l'emigrazione significa l'abbandono di una situa-

zione in cui il vissuto, l'identità del soggetto e le manifestazioni culturali locali o quelle più allargate, regionali, nazionali e perfino lo stesso orizzonte di civiltà, sono inclusi in un unico universo di significati e di pratiche insieme alla fede e al riferimento all'islam, dove le fratture, le crisi e i cambiamenti si verificano a partire da una stessa grammatica che attraversa l'insieme degli universi di significati. Rispetto a questo contesto, i musulmani immigrati in Europa precipitano in una situazione di minoranza statistica, sociale e culturale; minoranza nel senso pieno del termine, cioè una situazione in cui l'islam non è una chiave di volta dei codici culturali e la popolazione che lo vive è alla periferia del sistema sociale. Se vuole sopravvivere, questa minoranza deve perciò acquisire gli strumenti per mantenersi in vita in maniera volontaria. Essa dovrà anche affermarsi di fronte alla o alle maggioranze, per cui la sua costruzione di appartenenza sarà altrettanto funzione degli individui e del gruppo musulmano, quanto di una reazione rispetto alle posizioni maggioritarie.

Le correnti migratorie sembrano più spesso trovare una soluzione alla rottura fra soggetto e contesto in un adattamento rapido al nuovo contesto oppure operando una dicotomia che utilizza riferimenti di origine al reale o all'immaginario e che integra riferimenti alla realtà attuale: si produce una frattura, sottolineata già a suo tempo da R. Bastide (1960) nel suo *Le religioni africane in Brasile*, tra la vita domestico-comunitaria e la vita pubblica. Si tratta di una frattura tra spazi, luoghi, momenti dove si vivono orizzonti culturali diversi, dove si attivano grammatiche culturali diverse. Più raramente si verificherà una chiusura in un ghetto ristretto, che riproduce esattamente il contesto precedente l'emigrazione. Le popolazioni musulmane vivono certamente una parte di questi processi: ma al tempo stesso, quelle che attivano riferimenti all'islam cercano di uscire da queste logiche (adattamento, ghetizzazione, frattura) ricomponendo un universo di significati, appoggiandosi alla fede e a un riferimento immaginario per dar senso alla situazione attuale nella sua totalità, includendovi quindi il contesto non musulmano. Lungi dall'essere un percorso omogeneo, queste traiettorie di ricomposizione di significati sono molteplici. Se esse hanno in comune il riferimento all'islam come punto di appoggio per una ricostruzione del significato e del comportamento, esse differiscono per i percorsi e i punti concreti su cui appoggiano. L'insediamento nel contesto europeo rende possibile il superamento dell'ambito sociale dell'islam realizzato nei luoghi di origine. Quale sarà la natura di tale superamento? Si tratterà di un'accentuazione dell'universalità dell'islam (è la constatazione di Mines, 1981, per il contesto indiano) oppure dell'acquisizione di un cosmopolitismo vissuto negli spazi urbani delle città europee dove coabitano numerosi islam

di matrici culturali o più precisamente cultural-nazionali diverse? Si tratta del rimodellamento in un nuovo contesto di ambiti sociali tradizionali? È qui che sono possibili diramazioni ed è qui che si manifestano le diverse forme di appartenenza.

Riguardo alle pratiche concrete, si può già notare come queste diverse riformulazioni si trovino al punto d'incontro dei processi di ri-regolazione delle appartenenze, dell'ortodossia e dell'ortoprassi attuati da istanze e leader diversi portatori d'interessi specificamente islamici, con le aspettative delle popolazioni immigrate. Tali aspettative sono spesso formulate da leader tradizionali o carismatici espressi da queste popolazioni e dai loro bisogni di ridefinire le loro appartenenze a partire dalle situazioni, se non dalle fratture, familiari, personali o dei gruppi, dalla percezione di ruoli o d'identità vissute nel nuovo contesto e nella progressione del ciclo migratorio. Tuttavia le appartenenze si riformulano in funzione del contesto, il che può dar luogo a due logiche opposte. Da un lato il confronto diretto con l'Occidente e l'indebolimento dell'influenza dei tradizionali poteri politici, religiosi e sociali di regolazione porta a variazioni e rielaborazioni molteplici; più che nei paesi musulmani, nello spazio-tempo europeo si possono costituire nicchie di rielaborazione e di diffusione. Dall'altro lato, però, l'ingresso in, un contesto diverso e potenzialmente o effettivamente ostile può portare all'irrigidimento dell'appartenenza e alla ricerca di un'ortodossia formale. Analogamente la ricostituzione dei contesti sociali dell'islam, che non sono stati «naturalmente» trasferiti in seguito ai movimenti migratori, può dar luogo a movimenti d'incertezza e di fluttuazione di significato e di comportamento, che più di vent'anni di emigrazione non hanno risolto totalmente. Intanto tendono a instaurarsi nuovi mezzi di regolazione per integrare la musulmanità nei nuovi spazi di presenza delle popolazioni musulmane.

2. *Tipologia delle appartenenze individuali all'islam*

Circoscrivere le forme di appartenenza all'islam si rivela un compito difficile a causa del numero ridotto, pressoché inesistente, di lavori teorici e di ricerche empiriche generali su questo argomento¹. Si tratta pertanto, a partire dai materiali disponibili, di procedere a una prima tappa

¹ L'opera di Charnay (1977) costituisce un'eccezione. Sul piano delle ricerche empiriche si vedano Toualbi (1984) e Chekroun (1990) in Maghreb; Léveau e Schnapper (1987); Mouriaux e Wihlto de Wenden (1987); Rooijackers (1992); Brouwer (1992); Bougarel e Diallo (1991).

dell'analisi, che consiste nel costruire una tipologia, provvisoria, delle forme di appartenenza. Il metodo che utilizzeremo si divide in due momenti: prima di tutto si cercherà di costruire quello che si potrebbe chiamare un «tipo ideale» di appartenenza all'islam nel contesto dell'islam sunnita. Si procederà secondo la costruzione weberiana dell'etica protestante, basandosi su un insieme di testi dottrinari o di tradizione popolare, di cui si prenderanno in considerazione gli elementi che fanno parte di un consenso o di una differenziazione largamente acquisita²; inoltre si farà riferimento alle informazioni raccolte attraverso diverse indagini empiriche. Insomma, questo idealtipo costituirà un insieme pratico di riferimento: vale a dire l'universo discorsivo delle popolazioni musulmane riguardo all'appartenenza, che definisce nello stesso tempo un universo di conoscenza e un universo normativo. Ci si può riferire, a questo livello e in prima approssimazione, in modo globale all'insieme dell'islam sunnita, senza distinzioni tra i vari riti, nella misura in cui si tratta di un insieme discorsivo relativamente comune. Sarebbe il caso di interrogarsi sulla generalizzazione di questa visione «ortodossa» che, pur essendo maggioritaria in termini di legittimità e di adesione statistica, potrebbe conoscere variazioni sia presso popolazioni al margine delle società musulmane sia presso quelle al margine del sistema di pensiero. L'idealtipo che si cercherà di precisare rappresenta tuttavia un polo di riferimento sufficientemente esteso. In un secondo tempo bisognerà costruire una tipologia concreta in base al tipo di riferimento.

3. *Essere musulmano: idealtipo di riferimento*

Dal punto di vista dell'appartenenza, la prima distinzione va fatta a partire dalla dichiarazione pubblica di quella che viene considerata come la proposizione enunciatrice della fede. Essa consiste in due affermazioni, letteralmente due testimonianze (*shandda*): «non vi è divinità all'infuori di Dio» e «Maometto è il messaggero di Dio».

Questa doppia proposizione ha uno statuto teorico e un effetto pratico. Essa segna una frontiera netta tra l'interno e l'esterno, tra chi appartiene e chi non appartiene al mondo dell'islam. Vale a dire che l'appartenenza fondamentale si definisce con una dichiarazione individuale e pub-

² Non si parlerà qui dello sciismo, salvo quando vi si farà riferimento in modo esplicito, nella misura in cui le popolazioni musulmane principali nello spazio belga ed europeo sono sunnite. Per costruire questo idealtipo, si utilizzeranno lavori come quelli di Gardet (1967) e Arkoun (1989) nonché i diversi articoli raccolti nell'*Enciclopedia dell'Islam* (Brill, 1960 e segg.). Inoltre si farà riferimento a opere divulgative, che possono essere facilmente acquistate nelle librerie e nei negozi islamici o nelle moschee.

blica: si tratta infatti di una dichiarazione personale, quindi un'enunciazione, su cui spesso si metterà l'accento più che sull'intenzione; e al tempo stesso di un'affermazione pubblica, cioè resa ad almeno due musulmani, non essendo chiamata nessuna autorità particolare, almeno in teoria e nell'immaginario legittimo, a convalidare tale professione. In pratica essa avrà luogo davanti a rappresentanti ufficiali e a esperti della giurisdizione islamica.

Dal punto di vista dell'appartenenza, da questa dichiarazione conseguono una collocazione sociale e obblighi personali. La situazione sociale è quella di essere oggettivamente e sostanzialmente una componente della realtà collettiva musulmana. Il fondamento e l'elemento strutturante di tale componente si trova in un testo, il Corano (*qur'ân* [recitazione]), rivelazione (*wahy*), annuncio fatto da Dio al Profeta, la cui particolarità è quella di essere una riproduzione letterale del verbo divino. L'islam è quindi una «religione del libro», in un doppio senso. Innanzitutto, per dirla in modo relativamente sommario, si tratta di una «religione» che non ha riferimenti a istituzioni regolatrici legittimamente previste nei testi fondanti; l'appartenenza quindi non implica il riferimento diretto a un'organizzazione religiosa, ciò che ha conseguenze rilevanti dal punto di vista del funzionamento organizzativo (si veda oltre il capitolo «Organizzare l'islam»). In secondo luogo, si tratta di una religione del libro in senso proprio, nella misura in cui la sua teoria della rivelazione attribuisce al verbo divino l'origine materiale del significante e del significato di ogni versetto, di ogni parola; per questa ragione il Corano non fornisce solo il fondamento dottrinario ma è la fonte da cui derivano le strutture di significato della lingua araba e i nodi delle sue strutture culturali. Il testo coranico è insomma in collegamento immanente con la lingua e la cultura arabe. Come osserva O. Petit (1982, 134): «dall'Islam, a cui appartiene la combinatoria coranica, emerge un'organizzazione concettuale che trova, nella lingua araba, la sua espressione più compiuta; l'ampiezza e la coerenza della logica che essa instaura si rivelano in grado di assumere il passato, di spiegare il presente e di assicurare il futuro di tutte le forme di vita»³. Insomma il processo di costruzione del mondo attraverso il linguaggio messo in luce in particolare da Berger e Luckmann

³ Nello stesso senso Blanchère (1966) e Berque (1980), oltre, beninteso, agli autori musulmani. Si veda anche Grandguillaume (1983, 1987, 1989) che analizza il tentativo, oggi parzialmente fallito, da parte degli stati nati dalle indipendenze di sostituire l'arabo coranico con una lingua araba moderna. Tuttavia, constata Grandguillaume (1989,21), «la lingua classica, nel suo riferimento coranico forte, ha fatto barriera al mondo della modernità e dell'occidentalismo che gli stati volevano introdurre surrettiziamente, attraverso la lingua moderna, nell'universo culturale e simbolico maghrebino».

(1966) e in specie attraverso un linguaggio che, come afferma Laroui (1974), è considerato come uno «specchio dell'eternità», trova nel fenomeno coranico la sua esemplificazione più alta.

Questa stretta articolazione fra Corano, lingua e cultura riguarda il mondo arabo, il cuore storico dell'islam, divenuto, da molti secoli, una minoranza statistica del mondo musulmano. Bisognerà allora interrogarsi in modo comparativo sulle differenze di rapporto rispetto al testo fondante in società in cui la parola coranica non ha la medesima articolazione con la lingua né la medesima relazione con la cultura. A quanto ci risulta, questo lavoro comparativo non è stato fatto in seno all'islam mondiale; eppure esso potrebbe portare elementi importanti di comprensione dell'islam dell'emigrazione perché nella realtà europea vivono le une accanto alle altre popolazioni di origine araba, ma anche berberi arabizzati, musulmani turchi, nonché curdi, indo-pakistani, asiatici e africani.

Dall'atto di fede enunciato, fondato sul testo rivelato e sulla tradizione (*sunna*), sorge la realtà sociale della collettività dei musulmani (*muslimân*), cioè di coloro che si affidano a Dio. Questa collettività è definita da un insieme di tratti che la connotano, detti *umma al islâmiyya* o *umma al-nabî*: vale a dire la comunità (approssimativamente) dell'islam o del profeta. Il concetto di *umma* [comunità religiosa e sociale] ha un significato complesso, dotato di una forte carica affettiva ed emotiva⁴. Esso rinvia a categorie beduine preislamiche di comunità e di solidarietà (Djait, 1983) e, al tempo stesso, anche allo «spirito di corpo» (*‘asabiyya*) che Ibn Khaldoun considera come una delle categorie fondamentali per comprendere l'organizzazione socio-politica del mondo arabo e che designa certamente una solidarietà, ma anche una differenziazione. Insomma, il concetto religioso, spirituale di *umma* non dovrebbe essere totalmente dissociato dalla sua base sociale di riferimento, di cui il concetto generale di «comunità islamica» non tiene conto correttamente, nella misura in

⁴La questione del significato dell'appartenenza alla *umma* è stata oggetto di un dibattito tra due saggisti e psicanalisti francesi: Daniel Sibony e Fethi Benslama. Per Sibony la *umma*, la cui radice linguistica è *um*, madre, è veicolo di un'idea di fratellanza in relazione alla stessa, che esclude «l'altro» e il «padre». Si tratta, scrive Sibony sul quotidiano *Le Monde* del 20 febbraio 1990, di un retaggio ombelicale che struttura tutta un'origine simbolica e che è tanto più attivo, in quanto è inconscio, poco conosciuto o poco pensato. Questo lascia l'individuo come privo di difese di fronte al godimento primordiale di appartenere alla *umma*, «è il ricordo dell'origine pura, omogenea, maternante e godente». Questa interpretazione forte dei musulmani dal punto di vista della loro fusione comunitaria e che investe anche i non credenti non è accettata da Fethi Benslama, il quale rifiuta l'idea che questa appartenenza a una lingua o a una religione sia assimilata a una «passione incestuos» che legherebbe i membri di questa comunità. È possibile che l'interpretazione di Sibony non sia pertinente, ma resta il problema di partenza di comprendere il senso di questa comunità di appartenenza, che sembra avere significati particolari. A questo problema Benslama non apporta chiarimenti.

cui esso considera come fenomeno sociale osservabile ed esclusivo il discorsotopia musulmano. Nei fatti esiste un livello di appartenenza che si riferisce alla *umma* come totalità e che si esprime in modo eminente nell'atto della preghiera geograficamente convergente verso il polo unificatore di La Mecca. Tuttavia la collettività dei credenti non esiste se non attraverso comunità effettive, nelle quali si possono osservare variazioni soggettive dell'appartenenza: esse possono manifestarsi come differenziazioni sessuali e familiari, cioè i ruoli nelle strutture di appartenenza possono variare a seconda che si sia uomo o donna, padre o madre; oppure a seconda delle comunità effettive etno-familiari, tribali o storiche; o ancora, come l'islam dell'emigrazione dimostra chiaramente, a seconda delle suddivisioni politiche degli spazi e delle appartenenze, quando un'appartenenza differenziata nasce sulla linea di separazione tracciata tra i gruppi linguistico-nazionali⁵. Queste categorie politiche del resto, quando generano un gruppo di tipo inter-statale (come nell'Organizzazione della Conferenza islamica), possono alimentare e trarre alimento dall'immaginario dell'autentica *umma* islamica.

Il concetto di *umma* è pertanto sotteso da significati giustapposti: quello di una comunità in atto di fede e di preghiera espressa diversamente secondo categorie sociali, che si realizza basandosi su forme concrete (gruppo etnico, villaggio, quartiere, comunità storica, nazione o, eventualmente, immigrati musulmani di fronte all'Occidente) le quali possono creare o si suppone creino condizioni di solidarietà e di coesione, espressione concreta della comunione ideale di tutti i credenti.

Il mondo della giustizia (*dâr-al-'adl*) fornisce un altro livello di significati: tale categoria designa il fatto che l'islam fa nascere un mondo in cui si realizzano i diritti di Dio e quelli dell'uomo. Questo rinvia a un'altra categoria fondamentale che associa l'islam come religione (*dîn*), sia nel senso occidentale sia come raggruppamento di credenti, all'islam come *dawla*, nel senso di governo politico⁶ e come *dunyâ* nel senso di società terrena, opposta alla vita futura, all'aldilà (*âkhirâ*). Queste categorie emergono dall'esperienza storica di Medina, che ha segnato profondamente l'interpretazione del testo rivelato (*sunna*), le pratiche sociali dei popoli

⁵ Come notava Gardet (1967), la *umma* pratica un universalismo «a maglie larghe» e si limita, nota Grunebaum (1973,58), «a cercare di integrare i particolarismi esistenti senza distruggerli ... il che rende possibili tutti gli adattamenti sociali e politici delle sue componenti particolari a nuove condizioni, purché le componenti particolari desiderino restare in armonia con questa struttura unitaria di tessuto rado».

⁶ Si potrebbe dire di stato; come però osserva Sourati (1989) mentre la categoria occidentale di stato rinvia a una realtà dotata di continuità, quella di *dawla* significa, nel suo senso originario, preminenza, ma anche oggetto di scambio che passa da una mano all'altra; insomma essa rinvia a una situazione di instabilità.

e dei poteri e altresì l'immaginario musulmano; al tempo stesso, esse vi portano uno sconvolgimento, poiché sembrano oscillare tra un'affermazione del carattere utopico, ideale di questa realtà collettiva — benché l'islam sunnita, contrariamente allo scisma, non sia incline al millenarismo ad eccezione di alcune correnti del mandismo — e la sua coniugazione storica, che presenta il rischio di trasformare la *umma* in *mulk* [regno secolare]. La storia dell'islam è una tensione costante tra queste due polarità.

D'altra parte alcuni autori ritengono che la *dawla* non appartenga in modo integrante alla realtà musulmana: Merad (1984) o Carré (1985) parlano d'ideologizzazione dell'islam contemporaneo e di sopravvalutazione di una tradizione minore dell'islam; Arkoun (1982; 1984) ritiene che si tratti di una visione mitica della storia musulmana, che una lettura purificata del Corano dovrebbe abbandonare; altri autori al contrario ritengono che si tratti di una categoria fondamentale. Come scriveva Gardet (1967,273) si tratta di «una comunità che prende a carico in un unico e indissociabile slancio le relazioni di ogni credente con Dio e le relazioni reciproche tra credenti sul piano morale, sociale, politico».

Questo dibattito ha acquistato notevole vigore dopo l'ascesa al potere del khomeinismo o dopo eventi politici recenti e riprenderà probabilmente nel contesto dell'islam europeo. In Europa si tratta in parte del tentativo di trovare argomenti contro l'uso generalizzato della categoria di integralismo. Quali che siano le tendenze che s'imporranno nel mondo musulmano, resta il fatto che il discorso dominante oggi associa la categoria di *dawla* (con tutta l'ambivalenza ricordata sopra) alla realtà dell'islam. Si tratta della «ragione ortodossa» di cui parla Arkoun (1984), ma fortemente ancorata nel discorso e nell'immaginario popolare contemporaneo. In proposito non è inutile ricordare che non spetta all'analisi sociale dire che cosa sia il «vero islam»; lo stesso dibattito su ciò che l'islam è o dovrebbe essere è infatti oggetto d'analisi.

Come corollario, l'inserimento in questo fenomeno sociale colloca colui che ha pronunciato la testimonianza di fede nello «spazio mondo»; egli sarà parte del *dâr al-islâm* [mondo dell'islam] entro una relazione di possibile negoziazione con gli spazi degli altri monoteismi: il *dâr al'ahd* [mondo dell'alleanza] o il *dâr al-sulh* [mondo della tregua]; egli si troverà infine in opposizione con il *dâr al-harb* [mondo della guerra] che rifiuta l'islam: immaginario geopolitico che si può tradurre in una visione dell'umanità e in una filosofia della storia. Questa si completa oggi, come sottolineano giustamente Shadid e Konigsveld (a cura di, 1992,229), con un concetto nuovo, quello di *dâr al-da'wa* [terra della predicazione] e, si potrebbe aggiungere, della predicazione necessaria, come dovere im-

perativo, ma anche della predicazione possibile. Si è così rinviati all'articolazione dei significati geopolitici classici dell'islam rispetto a quelli indotti dalla geopolitica dell'immigrazione. L'Europa che era la *dâr al ghorba* [terra dell'esilio] diventa, essendo stata dotata islamicamente di un nuovo significato attraverso la *da'wa* [predicazione] e per mezzo delle pratiche islamiche che ne derivano e i simboli e le istituzioni islamiche che vengono ricreati, il *dâr al hijra* [luogo dell'esilio e della missione profetica], momento dell'inizio della costruzione dell'islam.

Un'altra componente, solo implicitamente enunciata nel discorso musulmano, poiché è un fenomeno sociale evidente più che una categoria religiosa, si aggiunge per qualificare la realtà sociale che nasce dalla professione di fede (*shahâda*). Si tratta del fatto che questa «società» riguarda gli uomini: non si tratta, beninteso, di un'esclusione delle donne, ma del fatto che esse entrano e costituiscono questa società nella scia e al tempo stesso a monte della società maschile. Fondata su società patrilineari, la «società» musulmana si struttura a partire dagli uomini e dalla loro proclamazione pubblica di appartenenza all'islam.

Questa realtà sociale della comunità musulmana, utopica o immaginaria, ma che può acquistare forza pragmatica in alcune circostanze storiche, trova attuazione nella *jamâ'at islâmiyya* [assemblea dei credenti]: si tratta dell'unione effettiva degli uomini credenti che può essere interpretata con una categoria spiritualista associata al *dîn*. Tra l'altro è soprattutto da questo punto di vista che si definisce *jamâ'a* il luogo che le lingue occidentali chiamano «moschea» benché *jamâ'a*, coerentemente con la visione totale della *umma*, possa anche definire una realtà avente una componente socio-politica più esplicita. Comunque sia, in quanto assemblea dei credenti essa è pensata, in via di principio, come un raggruppamento egualitario di individui il cui solo statuto è quello di aver proclamato la *shahâda*.

Far parte di questa società è più che esserne membro; si tratta della stessa condizione umana, della condizione umana vera, della realtà «naturale», vale a dire dell'organizzazione divina del mondo. Per questo, per il solo fatto di esistere, non si può non esserlo. La proclamazione della *shahâda* introduce quindi una realtà collettiva il cui senso può essere riassunto con: *umma / dîn / dawla / 'adl / dunyâ / hijra / jamâ'a* / paternità [comunità universale dei credenti / religione / governo / giustizia / società / esilio e missione profetica / comunità locale dei fedeli]. Certamente anche altri concetti qualificano i raggruppamenti dei musulmani — ad esempio, sul piano etico, quello di *amr bi l-ma' ruf wa l-nahy'an al-munkar* [l'affermazione del bene e la proibizione del male] o quello di *taqlid* [fedeltà alla tradizione] — ma non paiono all'origine di connotazioni sociali specifiche.

4. *Le osservanze*

Dall'appartenenza alla musulmanità derivano i principali obblighi rituali, i cosiddetti pilastri (*arkân*) dell'islam, che hanno la loro origine nel Corano e si sviluppano secondo una cadenza temporale. Tuttavia nel sistema dei significati, come elementi dinamici tra l'appartenenza musulmana e gli obblighi che la esprimono, si colloca una categoria di azione (*jihâd*), catalogata tra i cinque pilastri dell'islam. Il significato principale della *jihâd* è quello di «sforzo sulla strada di Dio». J. P. Charnay (1986, 19 e segg.) parla di «azione strategica» che si svolge contro ciò che non è islam tanto all'interno che all'esterno dell'individuo e del mondo islamico. Essa assumerà la forma di asceti personale, di predicazione o di ritualizzazione della società, oppure la forma di lotta, e attraverso questa categoria, nota ancora Charnay, l'uomo è inserito nella storia e al tempo stesso la storia è plasmata come islam: anche qui, un'analisi comparata delle religioni dovrebbe permettere di comprendere le somiglianze fra i concetti *jihâd* e di storia sacra.

Da questa visione del mondo, tradotta in azione, derivano le pratiche «islamicamente significative» che, tenuto conto della visione globale possibile associata alla *umma*, possono riguardare un amplissimo campo di azione: dalle osservanze rituali considerate obbligatorie (i pilastri dell'islam) a quelle devozionali con le loro varianti mistiche a quelle legate al ciclo della vita; ne può anche derivare, però, l'insieme delle pratiche inscritte nella tradizione dell'esperienza sociale della collettività musulmana costruita dal Profeta.

Tra i principali obblighi rituali sono centrali le cinque preghiere (*salât*) quotidiane distribuite tra la fine della notte e l'inizio di quella successiva. Il significato vissuto delle preghiere quotidiane si può innestare sull'uno o sull'altro dei diversi aspetti dell'appartenenza. Esso s'inserisce nel registro della religione (*d'în*) e quindi esprime la fede; è visibilizzazione dell'assemblea (*jamâ'a*) dei credenti; ma anche della realtà societaria e politica (*dunyâ/dawla*), beninteso paterna. Esso esprime infine la *umma*, attraverso l'esperienza sensibile della comunità che unisce, percepibile nel quotidiano della vita della moschea. A questi significati bisognerebbe aggiungere anche quello di purificazione: il rito, che comprende anche le prescritte abluzioni, è certamente un momento che permette di ritrovare la purezza rispetto all'esterno impuro (Hirt, 1990). Questa ritualizzazione del quotidiano riguarda prima di tutto gli uomini mentre l'interpretazione dell'obbligo è più flessibile per le donne, che invocano (e per le quali il discorso normativo maschile invoca) molteplici motivi di im-

pedimento, come le mestruazioni che per la loro «impurità» vietano secondo il Corano la pratica della preghiera, o come l'assenza di spazi separati per le donne nei luoghi di preghiera. In contraddizione però con questi atteggiamenti tradizionali sembrano apparire tra i giovani tendenze femminili a frequentare più regolarmente la preghiera pubblica e quindi a occupare lo spazio maschile, in nome di una tendenza alla parità dei sessi consentita da un'interpretazione del Corano purificata dalle scorie della tradizione.

Nelle società musulmane l'insieme di questi significati viene gerarchizzato a partire dalla realtà societario-politica, cioè il consenso sociale e l'attestazione politica sono l'elemento più importante associato all'atto di preghiera pubblica. «Chi abbandona la preghiera» (*târîk al salât*) è un attore sociale prima di essere un attore religioso, e come tale può esser chiamato al pentimento o alla punizione; ancor più severo e più radicale, ma ispirato agli stessi principi, è l'atteggiamento nei confronti di chi non enuncia più la *shahâda*, cioè l'apostata, il convertito. Questi fenomeni sociali potrebbero rinviare semplicemente a processi classici di controllo sociale, la cui chiave di volta sarebbe la pratica comune della preghiera, se non fosse che questo controllo rinvia anche al politico e soprattutto all'immaginario naturale-fusionale-paterno inscritto nella *umma*, insomma alle procedure e ai significati di controllo sociale propri della musulmanità.

Gli altri obblighi possono essere compresi a partire dagli stessi livelli di significato: quello del ciclo annuale, in occasione del digiuno (*sawm*) diurno nel mese di *ramadan* [nono mese del calendario lunare islamico]. Così il digiuno è certamente una pratica ascetica personale, ma soprattutto una pratica di forte significato collettivo. Di qui il carattere riprovevole e la condanna pubblica, talvolta anche statale, di una violazione pubblica del digiuno. Celebrazione di gruppo, il digiuno è anche festa, in un tempo invertito. Esso è anche un momento di fervore religioso, celebrazione del tempo della rivelazione.

Di pratica più incerta, anche se al giorno d'oggi si traduce nei contributi per la gestione, la costruzione o la manutenzione delle moschee, è la pratica della *zakât* [elemosina]. Per gli immigrati che vivono in terra non musulmana e sotto governi non musulmani, e che beneficiano della previdenza sociale, l'elemosina può ormai soltanto tradursi in opere pie come le moschee e le scuole coraniche. Vi è infine il pellegrinaggio (*hajj*) affrontato da un numero di fedeli in continuo aumento, benché l'obbligo di effettuarlo almeno una volta nella vita sia soggetto a numerose riserve (possibilità finanziarie, non abbandono della famiglia, salute). Il suo significato può essere compreso a partire dai concetti appena ricordati so-

pra: si tratta di un'espressione di fede, certamente, ma anche di un'attualizzazione della *umma* e della *dawla*, nel senso che a La Mecca convergono per il pellegrinaggio numerose autorità politiche e capi di stato e di governo⁷. Il crescente successo popolare è dovuto nello stesso tempo sia a una riappropriazione degli spazi musulmani a seguito dei processi d'indipendenza nazionali e quindi a una ridefinizione della centralità musulmana nello spazio-mondo, sia ai voli charter che rendono il viaggio popolare e accessibile dal lato finanziario al ceto medio e agli immigrati, senza contare le popolazioni dei paesi petroliferi. Mancano del resto ricerche riguardo agli slittamenti di significato che potrebbero derivare da questa popolarizzazione, che trasforma in fenomeno di massa un evento che era, fino a meno di vent'anni fa, elitario ed eccezionale: si tratterebbe fra l'altro di sapere com'è vissuta questa forma di turismo religioso, guidato da un immaginario alimentato da un genere letterario particolare, quello dei racconti di viaggi (*rihla*) dei pellegrini maghrebini e andalusi in particolare.

Oltre a questi obblighi di base del credente, vengono celebrate le feste principali dell'islam e svolte tutte le pratiche legate ai momenti di passaggio nel ciclo della vita⁸. Nell'insieme di queste celebrazioni si giustappongono elementi islamici con componenti proprie delle diverse aree culturali, il tutto guidato dalla più o meno grande vitalità del gruppo etno-familiare. Inoltre, un ruolo fondamentale nel significato popolare è occupato dai divieti e dagli obblighi alimentari, principalmente il divieto di consumare carne di maiale e alcol e l'obbligo di cibarsi di carne *balidi* [permissa] (si veda al riguardo l'articolo di Séchaud, 1990).

Tra le feste la più celebrata è certamente *l'aïd 'l kabir* (*Kurban Bayrami* per il mondo turco), detta «festa dell'agnello», che ha luogo il decimo giorno del mese del pellegrinaggio a La Mecca (*dhoul-hijja*). La sua base popolare è solida e si mantiene sia tra gli emigrati sia tra le popolazio-

⁷ Ciò che ha ben compreso l'Arabia Saudita, che utilizza abilmente il pellegrinaggio nella sua strategia diplomatica internazionale al fine di rafforzare il suo ruolo dirigente. I conflitti con l'Iran sono significativi a questo riguardo. Sul pellegrinaggio si vedano tra gli altri Zeghidour (1989) o Labi (1985). Il numero dei pellegrini supera attualmente il milione. Le statistiche pubblicate dalle fonti ufficiali saudite, riprese da Zeghidour suddividono i pellegrini per nazionalità e non per paese di provenienza.

⁸ La ri-significazione dei riti di passaggio nel contesto dell'emigrazione è stata poco studiata fino ad oggi. Sulla morte si veda Yassine (1990) che osserva una deritualizzazione delle esequie ai defunti, parallela del resto a quella in corso tra le popolazioni europee non musulmane. Sull'attribuzione del nome e la circoncisione, qualche osservazione in Abderkrim-Chikh (1990) e Romey (1990); quest'ultimo constata che «per quanto riguarda la pratica della circoncisione dei loro figli alcuni non sanno che cosa rispondere, non sanno, se restano qui, che cosa faranno (le ragazze, invece, sono unanimi a favore della pratica). Questa constatazione è molto sorprendente e meriterebbe un approfondimento». Sul significato della circoncisione si veda Chebel (1988).

ni urbanizzate dei paesi musulmani (per le ripercussioni sull'economia agricola, ad esempio nelle Cévennes, del consumo di agnello da parte delle popolazioni musulmane si veda lo studio di Brisebarre, 1989). Il sacrificio dell'agnello non appartiene strettamente all'ortodossia islamica e vengono fatti molti tentativi dalle autorità politiche e religiose di proporre reinterpretazioni per evitare gli sprechi e gli effetti nocivi collettivi derivanti dal fatto che un numero sempre maggiore di musulmani dispone dei mezzi per comprare e sacrificare un agnello. In Marocco il re compie pubblicamente il sacrificio a nome della collettività; alcuni *ulema* [autorità religiose] propongono di trovare altri modi di praticare il gesto della condivisione che segue l'uccisione dell'agnello o almeno di limitarsi al sacrificio di un pollo). Questa festa rimane tuttavia fortemente radicata e celebrata perfino con ostentazione negli ambienti più vicini alla modernizzazione; come se con questa festa s'intendesse celebrare la tradizione e conciliarla al tempo stesso con la modernità (Toualbi, 1984). In questa festa, come nelle altre (*mouloud*, che celebra la nascita del Profeta; *l'ashoura*, l'anno nuovo), prevale il carattere socio-familiare, ma essa può dar luogo a pratiche devozionali.

Tra le celebrazioni dei momenti di passaggio il matrimonio occupa un posto preminente, inserito nelle strategie nuziali familiari, il cui studio tra le popolazioni musulmane in Europa non è ancora stato compiuto. Sono anche celebrate l'assegnazione del nome, la circoncisione e la morte.

Più che l'insieme di queste pratiche festive, un indice importante della forma di appartenenza alla musulmanità è certamente il modo di rispettare gli obblighi e i divieti alimentari. Queste pratiche alimentari ci rimandano al funzionamento collettivo del gruppo, per cui la mancata osservanza in pubblico è un segno da parte degli attori sociali di distacco o di rottura con il consenso del gruppo. D'altronde il rispetto personale di questi divieti e obblighi è un segno di appartenenza alla musulmanità così come di adesione a codici culturali. Così pure il tentativo di reinterpretare questi codici, sia nel senso positivista-igienista del kemalismo sia come ricerca di un significato nuovo al di là della forma, è un segno del tentativo di conciliare l'appartenenza alla musulmanità e quella all'Occidente.

5. *Verso una tipologia delle appartenenze*

Le forme di appartenenza all'islam deriveranno da certe accentuazioni e da certe combinazioni delle prescrizioni fondate su tale patrimonio di significati e di osservanze. Così, gruppi come i *Tabligh* metteranno l'ac-

cento soprattutto sulla quotidianità e la famiglia; altri, come i Fratelli musulmani, sull'associazione in gruppi secondari e sul potere, quindi sul diritto. Negli spazi musulmani, il numero possibile di variazioni è relativamente regolato dai poteri e dalle autorità islamiche, benché l'incontro con la modernità occidentale e la dinamica interna abbiano prodotto nuove letture e pratiche dell'islam, e l'industrializzazione e l'urbanizzazione inducano nuovi comportamenti (Etienne e Tozy, 1981).

Gli attori sociali di cui si tratterà qui sono anzitutto gli uomini, in particolare gli adulti. La questione dell'appartenenza all'islam deriva da una specie di divisione del lavoro religioso, in cui spetta agli uomini il compito di realizzare la versione pubblica, visibile dell'islam. Anche da questo punto di vista tuttavia sono in corso cambiamenti nel contesto migratorio e se probabilmente in una prima fase del ciclo migratorio le donne furono escluse dalla moschea, attualmente si potrebbe constatare, presso le ragazze della seconda generazione, la volontà di occupare lo spazio pubblico dell'islam, nella moschea o altrove.

Dall'insieme di questa dinamica, legata al divenire del ciclo migratorio e al ciclo dell'islam che gli è associato indipendentemente dal divenire dell'islam mondiale, risulta che le appartenenze, o piuttosto certe forme di appartenenza, possono essere congiunturali e transitorie, inserite in una situazione generale di cambiamento culturale. Tuttavia non sembra opportuno stabilire una tipologia delle appartenenze, come fanno Léveau e Schnapper (1987), sulla base di un momento preciso del ciclo migratorio, prendendo in particolare come criterio base il riferimento alla società d'immigrazione; gli autori distinguono così l'islam «in Francia», proprio degli immigrati che si considerano «di passaggio» nella società francese, l'islam «di Francia» per gli immigrati in fase avanzata d'integrazione e i «francesi musulmani» in riferimento ai giovani. Due motivi ci inducono a evitare di utilizzare questo criterio: in primo luogo l'attivazione dei riferimenti all'islam non si articola semplicemente con il rapporto che le persone hanno con la società di arrivo; alcuni fattori antropologici e comunitari relativamente autonomi rispetto all'orientamento societario permettono di spiegare certe tendenze dell'azione islamica. In secondo luogo, essa non è solo una variabile dipendente da questo orientamento ma possiede una dinamica che si può comprendere a partire dall'interno del campo islamico.

5.1. *Agnostici, indifferenti dichiarati o silenti*

Un primo tipo di appartenenza si realizza «in negativo». Esso proviene dal rifiuto della proclamazione dell'atto di fede e manifesterebbe in

tal modo la non credenza o l'apostasia. Questo rifiuto, però, non ha nel contesto musulmano la stessa possibilità sociale che si osserva in Occidente. Nell'islam dell'emigrazione questa forma di appartenenza è meno frequente oggi di quindici o vent'anni fa, quando si potevano incontrare più frequentemente professioni di agnosticismo; la dinamica d'islamizzazione, da questo punto di vista, porta i suoi frutti.

Questo agnosticismo esplicito lascia il posto oggi ad altre due forme di appartenenza: anzitutto vi è quella definibile agnosticismo o indifferenza silenziosa che sospende o mette tra parentesi l'enunciazione della *shabâda*. Il silenzio può esser considerato come un'espressione di conformismo legato alla necessità di mantenere, non fosse che in apparenza, la coesione della «società musulmana». Su un piano simile di rapporto con i fondamenti della fede e con il gruppo, troviamo un'appartenenza che potremmo chiamare culturalista, molto diffusa tra le élite occidentalizzate e una parte della seconda generazione⁹. Il tratto fondamentale consiste in un'interpretazione del fenomeno coranico e della tradizione religiosa in termini culturali: tale appartenenza riguarda anzitutto le popolazioni di origine araba, a causa dello stretto legame fra il testo coranico e la lingua e la cultura arabe di cui esso costituisce la chiave di volta. Si parlerà allora della cultura detta arabo-musulmana.

Questo tipo di appartenenza può coesistere evidentemente con tutte le forme di ritualizzazione dei momenti di passaggio della vita (circoncisione, matrimonio, morte e altri) di cui si cercherà del resto di riformulare, anzi di modernizzare, i significati con l'aiuto delle scienze umane e storiche. Tuttavia l'interpretazione di questi riti in un'ambiente di significati islamico non deve essere sottovalutata. In effetti, se il mantenimento dei rituali del matrimonio può essere compreso alla luce dell'adozione di strategie che permettono alla famiglia di evitare l'emarginazione, il rito della circoncisione sembra continuare a conservare, in particolare presso le madri o future madri, una forza simbolica centrale nella trasmissione delle identità (Abdelkrim-Chikh, 1990; Romey, 1990). Per quanto riguarda i divieti alimentari l'appartenenza silenziosa o culturalista può sfociare in un duplice livello di comportamento tra gli attori sociali bipozionati: coerentemente con l'atteggiamento «in negativo» si rispetteranno questi divieti e obblighi nella società musulmana e li si trascurerà in altri contesti sociali. Questa appartenenza «di superficie» può

⁹ Cesari (1990, 288) parla a loro proposito dei «rispettosi», vale a dire «di individui la cui appartenenza religiosa non è il referente identitario centrale, ma essi considerano questa dimensione come parte integrante del loro patrimonio culturale e familiare». Lacoste-Dujardin (1992), nel suo studio sulle ragazze algerine, parla di «musulmane per filiazione»; in direzioni analoghe vanno Bou-lasha (1991) e Brouwer (1992).

tuttavia essere indotta a manifestarsi in momenti di tensione in cui è appunto messa in discussione l'unità, per le prese di posizione di leader musulmani (come la condanna a morte di Rushdie da parte di Khomeini) o al contrario per l'atteggiamento ostile dei non musulmani.

Questa appartenenza è oggi in via di trasformazione, investita dal vento dell'azione missionaria re-islamizzatrice che tende a mostrare la pertinenza del legame tra cultura e islam sia con procedure culturali sia con la riattivazione della grande comunità musulmana (*umma*) o della comunità locale (*jamā'a*), vale a dire con la re-islamizzazione della visione del mondo o dell'azione sociale. Così l'opera dello storico marocchino Laroui, *Islam e modernità* (1988) che, egli dice nell'introduzione, avrebbe dovuto intitolarsi *L'Islam arabo e i suoi problemi* e, ancor più, i lavori di Mernissi, *L'harem politico* (1987) e *La paura-modernità* (1992), sono esempi di autori che in saggi precedenti, come *La crisi degli intellettuali arabi* (1974) di Laroui, o come *Sesso, ideologia, Islam* (1983) di Mernissi, elaboravano il loro pensiero a partire da un'ipotesi culturalizzante e che, nelle loro ultime riflessioni, passano attraverso l'islam. Si tratta di autori di riferimento nell'universo degli attori culturalistil^o esemplificativi per quanto riguarda i processi in atto.

Un esempio di re-islamizzazione attraverso il sociale può essere osservato in gruppi di giovani, raccolti ad esempio dall'organizzazione dei doposcuola per i bambini piccoli, e che si definiscono come gruppi «islamici»; o, ancora, in questi ultimi anni, in associazioni culturali che celebrano con solennità e rendono collettiva la pratica del *ramadan*.

5.2. *Appartenenze distanti rispetto alle forme organizzate*

Entrando più direttamente nel cuore dell'appartenenza islamica s'incontra un insieme molto vario di forme di appartenenza.

Una delle forme tipiche della cosiddetta appartenenza distante consi-

¹⁰ In genere i commentatori occidentali preoccupati dall'islamismo trovano in questi autori una prova dell'esistenza di un islam moderno o moderato. Si potrebbero del resto leggere queste opere come l'espressione della posizione, attualmente difficile da sostenere, di un discorso «culturale» nel mondo arabo, la cui re-islamizzazione dei significati ha luogo da una ventina di anni, anche se essa contrasta con una secolarizzazione o meglio con un'occidentalizzazione delle pratiche concrete; indipendentemente dalla scoperta che il Profeta fu un moderato (ma già formulata così, la questione non può non produrre un accavallamento di periodi storici diversi), il fatto stesso di doverlo mostrare, come sembra costretta a fare la sociologa Fatima Mernissi contro l'avanzata dell'islamizzazione all'interno stesso del modo di procedere scientifico, è significativo. Peraltro che Maometto sia stato moderato o no è una questione che riguarda i musulmani ma che, dal punto di vista delle scienze sociali e dell'analisi delle pratiche degli attori, non ha molta importanza, soprattutto se si è tenuto conto delle strutture dei testi mitici fondanti, come il Corano.

ste in un devozionalismo casalingo, assai frequente presso i padri di famiglia della prima generazione di immigrati, che si esprime in una lettura spiritualista della *umma* e in un'interpretazione individualizzata dello sforzo (*jihād*). Questa forma di appartenenza appare caratterizzata da un atteggiamento personale pio, devoto e a sfondo etico, fondato, beninteso, su una forte enunciazione di fede e su un rispetto rigoroso degli obblighi e dei divieti alimentari. Questa pratica, però, si realizza in maniera prevalente in casa, con una frequentazione molto irregolare, strumentale e distante della moschea. Essa costituisce, in quanto realtà vissuta e non in quanto formulazione teorica, un'espressione incerta di un islam privatizzato, che si colloca in modo privilegiato sul piano della fede personale. La si potrebbe comprendere attraverso la funzione statutaria di rifugio e forse di affermazione che assicura all'interno della famiglia: in tal senso si potrebbe parlare di un devozionalismo pater-familiare. Si tratta di un'appartenenza relativamente distante e potenzialmente critica di tutte le forme concrete di espressione della *umma* o della *jam'a*, attuate nelle moschee o nei vari raggruppamenti, che cercheranno del resto di cooptare questa popolazione musulmana, di smuoverla, di attirarla o di parlare a nome di questo gruppo d'individualità che, pur essendo distante, nondimeno fornisce, non foss'altro che sul piano dell'immagine, un ampliamento della base attiva delle popolazioni musulmane.

Un altro tipo di appartenenza opera una reinterpretazione dei dati fondanti. Essa è ai primi passi della sua elaborazione e, a parte alcune eccezioni, è formulata ancora in modo debole e lascia intravedere posizioni divergenti, spesso costruite in modo approssimativo con elementi sparsi appartenenti alla cultura occidentale e islamica. In generale la *dawla* sarà riletta in termini di etica individuale più che sociale e il concetto di *jihād* sarà spiritualizzato. Tuttavia vi è l'eventualità che tale atteggiamento sfoci in una privatizzazione del religioso e in una secolarizzazione simile a quella osservabile in Europa: da questa visione non può che derivare una distanza istituzionale rispetto alle attuali realtà organizzate dell'islam. Questo tipo di appartenenza potrebbe essere considerata, sul piano puramente formale, come una semplice esplicitazione della forma

¹¹ La grande figura intellettuale di M. Arkoun potrebbe essere collocata in questo gruppo. Si farebbe del resto volentieri l'ipotesi che la posizione di Arkoun si sia modificata nella seconda metà degli anni ottanta. Se prima egli interrogava anzitutto il pensiero musulmano, la «ragione islamica», oggi egli sembra voler interrogare soprattutto la ragione occidentale, alla ricerca di una terza via tra il pensiero mitico della tradizione islamica e il razionalismo occidentale. Per far ciò, seguendo un procedimento quasi neoilluminista, egli sembra dar fiducia all'analisi scientifica applicata alle religioni del libro sacro e considerata in grado di permettere di raggiungere il vero cuore di queste rivelazioni.

precedente, ma nel concreto la sua presa di distanza riguarda anche le forme di ritualizzazione e di divieto. L'intera questione rinvia a un problema di riformulazione dell'islam che si affermi come religione (*dîn*) sottoponendo a critica storica la dimensione giuridica e politica comune al dato religioso e che si dissoci da tutte le altre componenti (*umma*, *dawla*, *jamâ'a*).

5.3. *Appartenenza ritualista*

Un'altra forma di appartenenza potrebbe essere definita come ortoprassi ritualista conformista. Essa consiste in un'enunciazione moderata dell'atto di fede e del riferimento al Corano e alla tradizione, accompagnata da un rispetto più o meno formale e regolare degli obblighi e degli altri riti. Oltre che dal ritualismo conformista, questa forma di appartenenza è caratterizzata dall'accettazione e dalla fruizione delle forme istituzionali dell'organizzazione religiosa e al tempo stesso delle autorità pubbliche costituite. Ciò può indicare una distanza rispetto sia alle istituzioni sia al potere; l'ortoprassi conformista esprimerebbe contemporaneamente una privatizzazione, nel senso occidentale del termine, con un distacco. Indicativo di questo tipo di appartenenza è il comportamento di una parte della popolazione turca di fronte alla gestione religiosa imposta dallo stato attraverso il suo organismo religioso (*Diyânet*) e simile è l'atteggiamento di una parte della popolazione musulmana riguardo alle moschee locali.

Le forme precedenti separano l'appartenenza all'islam dal localismo del suo insediamento; se vi è un riferimento locale, questo è secondario. Al contrario, per una serie di attori, il radicamento locale del fenomeno musulmano diventa un aspetto importante dell'appartenenza. Si tratta della forma localista di appartenenza, che ha certamente contribuito allo sviluppo delle moschee negli ultimi vent'anni. Al tempo stesso si tratta di instaurare, o di cercare d'instaurare, procedure di controllo sociale ispirate all'islam. Riguardo a questa realtà musulmana locale i significati sono molteplici: per alcuni il localismo avrà un significato principalmente strumentale, sia che si tratti di certi commercianti che non disdegnano la vitalità di una moschea per il movimento di persone che questa offre, sia che entrino in gioco motivazioni dettate dall'educazione religiosa ricevuta nell'infanzia: per altri esso avrà un significato nello stesso tempo devozionale, di ritualizzazione dello spazio urbano e di creazione simultanea di una *umma* e di una *jamâ'a*. La moschea è un luogo che contrassegna il territorio, nel tempo e nello spazio, a partire dal momento in cui il progetto migratorio si è orientato verso un radicamento sul territo-

rio d'immigrazione. A questo punto quindi più che in precedenza si pone la questione del mantenimento del riferimento all'islam nel contesto del tempo e di una storia che non è musulmana.

5.4. *Appartenenze organizzate, missione e militanza*

Altre forme di appartenenza sono articolate con la realtà locale, ma la travalicano con la portata più ampia della loro azione, per cui i concetti che esprimono l'appartenenza all'islam procedono non solo dal vissuto, ma da una concettualizzazione e riformulazione esplicita: entriamo così sul terreno delle forme organizzate dell'islam che attraversano la collettività. Al di là delle varianti interne che analizzeremo successivamente, queste organizzazioni danno luogo a tre forme di appartenenza. La prima è quella che si potrebbe chiamare socialità islamica missionaria: l'appartenenza è al tempo stesso un'azione di annuncio e di diffusione i cui destinatari sono gli stessi musulmani, in un evidente sforzo di re-islamizzazione. Questa forma di appartenenza all'islam si sviluppa notevolmente nei paesi di matrice musulmana, ma si diffonde ancor più tra gli emigrati a causa dell'allentamento delle appartenenze tradizionali.

Una seconda forma, su cui si è spesso soffermata l'attenzione in questi ultimi anni, si collega a forme di protesta collettiva nel nome dell'islam: si tratta di quello che Etienne (1987) ha chiamato l'islamismo radicale. A questo tipo di appartenenza in generale e in modo confuso si applica la categoria di integralismo secondo il linguaggio corrente in Europa. Si potrebbe parlare, come si fa nel linguaggio anglosassone, di fondamentalismo, pur sottolineando che il riferimento ai fatti fondanti è effettuato attraverso una lettura e uno schema interpretativo relativamente stereotipati. Si tratta di una protesta sociale che si ispira a un ritorno alle origini, ma si divide per quanto riguarda il modello di riferimento. Per gli uni vi sarà un ritorno al testo coranico escludendo ogni altro riferimento; per gli altri, la maggior parte in realtà, il riferimento sarà la società di Medina diretta dal Profeta; per altri ancora, si tratterà di un riferimento al califfato o alla società ottomana. Comunque sia, il progetto societario o politico è indissociabile da quello religioso. Il loro modello politico oscilla tra forme autoritarie e dirigiste e forme populiste. Nella maggior parte dei casi, però, si professa una specie di pan-islamismo, che si traduce in forme di solidarietà internazionale concrete, per cui si osservano spesso, nelle moschee vicine a questi movimenti, iniziative di sottoscrizione e di solidarietà a favore di frazioni vicine alla guerriglia afgana o a favore dell'Intifada ed è a causa di questo stesso universalismo islamico che certi movimenti islamisti della Turchia trovano l'adesione delle popolazioni

curde. La questione della direzione della comunità (*damla*) è una posta essenziale, sia essa pensata come utopia o come realtà. Di qui nascono la lotta contro i poteri costituiti e gli *ulema* che li sostengono nei paesi musulmani, oppure il sostegno a qualsiasi affermazione possibile dell'islam nello spazio pubblico in Europa (caso Rushdie, diritto musulmano, scuola islamica fra gli altri). In questi gruppi l'ostilità all'Occidente, agli Stati Uniti e all'Europa, è molto sviluppata sia che si tratti di un'ostilità al dominio economico-politico o al sostegno «oggettivo» dell'Occidente ai poteri costituiti nei paesi musulmani sia che si tratti di un'ostilità ai modi di vita indotti dall'Occidente, indicata dall'adozione di certi segni evidenti: in particolare l'uso di abiti a significato islamico o, per gli uomini, della barba non tagliata.

In generale l'interpretazione dei testi fondanti non esce dagli schemi classici anche se viene usato un linguaggio apparentemente rinnovato: il che è dovuto, tra l'altro, alla scarsa educazione islamica dei capi di questi movimenti che hanno piuttosto ricevuto una formazione di tipo scientifico o sociologico. *La jibād* avrà certamente uno slancio missionario come nella forma precedente di appartenenza, che però non mira solo a ridare nuovo vigore alle motivazioni islamiche, ma altresì a purificare l'islam dalle stratificazioni depositate dalle tradizioni delle diverse aree culturali. Gli islamisti radicali nutriranno allora un'ostilità e cercheranno di lottare contro le celebrazioni tradizionali dell'islam popolare.

Vicine alla precedente, nella misura in cui articolano islam e potere statale, ma in costante conflittualità, si trovano forme di appartenenza burocratizzate che si potrebbero chiamare di totalità statale istituzionalizzata derivanti dalla grande novità dell'islam contemporaneo sorto dopo le indipendenze nazionali, per cui stati dotati di una struttura moderna e riconosciuti come nazioni moderne si affermano al tempo stesso come stati islamici. Essi tendono a suscitare appartenenze al loro islam di stato: tipico e complesso è il caso della Turchia; altro caso è quello dell'Arabia Saudita. Praticamente, però, tutti gli stati che si dicono islamici tendono a far nascere queste appartenenze. Riuniti in organizzazioni interstatali, essi concordano una cooperazione politica internazionale, un programma di sviluppo, un sistema bancario, un progetto di ricerca. Per quanto diversi nella loro interpretazione dell'islam, essi hanno in comune l'idea che la *damla* si realizzi nella forma statale moderna, di cui la coesione internazionale è ricercata entro organizzazioni del tipo dell'Onu. La Lega islamica mondiale o la Direzione degli Affari religiosi della Turchia sono esempi di questo tipo di appartenenza islamica nel contesto dell'azione orientata verso l'islam dell'emigrazione in Europa.

Gli attori che vi fanno diretto riferimento appartengono in genere in modo più o meno stretto a burocrazie statali specializzate nelle questioni islamiche.

5.5. *Appartenenze di frontiera*

Alle appartenenze che derivano dall'ortodossia islamica bisogna aggiungere altre due forme particolari.

In primo luogo vi è l'appartenenza confraternica, sancita dalla relazione di fedeltà a un maestro spirituale che traccia una via (*tarîqa*) particolare di appartenenza all'islam, colorata di misticismo. Si tratta di forme di appartenenza costituite fin dai primi secoli dell'islam e oggetto, a partire dal XIX secolo, di azioni di rinnovamento. L'appartenenza confraternica media l'appartenenza alla società musulmana, per cui è al tempo stesso adeguato e impreciso fare dell'adesione alle confraternite una forma di appartenenza specifica all'islam. È adeguato in quanto questa adesione genera strutture sociali specifiche, che regolano certe conoscenze e pratiche sociali. D'altro canto, però, le confraternite, in queste forme ortodosse, sono indissociabili dalla struttura di significati e dalle pratiche generali della società musulmana. Così certe confraternite metteranno l'accento sulle pratiche devozionali, personali o collettive; altre, come la vecchia confraternita dei *Naqsebandi*, metteranno l'accento sull'avvento della *damla* e potrebbero quindi essere accomunate, costituendone un sottoinsieme specifico, all'islamismo radicale. Un posto a parte occupa l'alevismo, a cui appartiene una minoranza rilevante della popolazione immigrata di nazionalità turca. Nell'alevismo il riferimento all'islam (considerato eterodosso dagli islam consolidati) fornisce a una realtà etnica una base culturale identitaria profonda, fatta di riti, di simboli e di miti, di una cosmologia e di una gnoseologia (Gokalp, 1980a).

Infine, a margine e alla frontiera dell'islam ortodosso, si trovano forme di appartenenza all'islam attraverso l'universo magico-religioso. Anche in questo caso, a parte situazioni estreme, non è esatto parlare di forme di appartenenza specifiche. In effetti la credenza nei *jinn* [genii] (ai quali fa del resto riferimento il Corano), nei guaritori e nei *marabut* [personaggi religiosi illustri dotati di virtù positive] attraversa le forme popolari di appartenenza all'islam. Essa si radica su basi preislamiche o introdotte nel discorso fondante dell'islam, eccessivamente valorizzate dalla reinterpretazione popolare.

Conclusion: le tensioni dell'appartenenza

L'universo dell'islam dell'emigrazione è dunque attraversato da forme molteplici di appartenenza, le une simili a quelle tipiche della tradizione islamica, le altre indotte dall'incontro con la modernità stimolata dall'Occidente o dal coinvolgimento in essa. Le appartenenze all'islam operano combinazioni diverse attorno ai vettori che definiscono l'ideale: tipo della musulmanità. Quello del rapporto con l'atto di fede, tuttavia, non si colloca solo lungo la dicotomia fra credenza e non credenza, ma come enunciazione e non-enunciazione della credenza e della non credenza. Un secondo vettore è il rapporto con i testi fondanti e gli obblighi rituali: il rapporto con i testi fondanti è relativamente fisso e al giorno d'oggi differenzia poco le forme di appartenenza; gli obblighi rituali principali o secondari e il rispetto dei divieti, sono invece oggetto di reinterpretazioni e di modifiche pratiche e diventano fattori importanti nell'affermazione delle appartenenze. Un terzo vettore cruciale nella definizione delle forme di appartenenza è quello che riguarda la strutturazione sociale, reale, utopica o spirituale che deriva dalla fede e che è associata alla strategia di azione, *la jibâd*; questo vettore si polarizza sui concetti di *dawla*, *umma*, *jamâ'a* e su quello, implicito, di «paternalità».

Le forme di appartenenza che risultano da combinazioni multiple tra questi poli di significato sono state delineate nella tipologia precedente. È impossibile oggi fornire indicazioni statistiche delle appartenenze concrete, ma si può notare che più o meno esse sono tutte rappresentate in modo significativo tra le popolazioni musulmane. Può però essere interessante osservare che l'insieme di queste forme non funziona, tranne qualche eccezione, in modo dissociato, ma che esse sono oggetto di relazioni reciproche multiple e di natura diversa a partire dalla convergenza, dall'annessione, dallo statu quo, fino al conflitto, se non all'ostilità: questo è possibile per la modalità organizzativa stessa dell'islam. In secondo luogo queste forme di appartenenza, tranne qualche eccezione, sono mobili, in pieno movimento di destrutturazione-ristrutturazione, a causa dei processi generali interni all'islam e degli effetti dovuti all'immigrazione.

In questo mutevole panorama è tuttavia possibile individuare dinamiche specifiche: quella che nasce dalla tensione tra l'appartenenza localista (nei suoi molteplici significati), vera punta di lancia della base sociale dell'islam dell'emigrazione e appartenenze più universalizzanti, del resto in tensione tra di loro, che si tratti di quella delle totalità statali istituzionali o di quella dell'islamismo radicale. Nell'uno come nell'altro caso si tratta di far transitare le appartenenze locali verso forme allargate di

appartenenza sociale, e quindi, in un certo modo, verso forme di modernità. Una seconda dinamica si colloca attorno alla riattivazione dell'islam in uno slancio missionario: da un lato i sostenitori di un'appartenenza ritualista, culturalista o di un'indifferenza silenziosa e dall'altro le appartenenze lanciate in un'azione di proselitismo (*da'wa*) che mira a una reislamizzazione (poco importanti qui le modalità) delle popolazioni. Il processo che si è sviluppato negli ultimi quindici anni ha certamente segnato alcuni punti a favore dell'islamizzazione.

Infine la terza dinamica, che deriva dal confronto diretto con la realtà europea, è quella che si colloca tra i tentativi di reinterpretazione dei dati fondanti e l'insieme delle altre forme di appartenenza. È impossibile oggi designare queste forme di reinterpretazione con le categorie di secolarizzazione e di privatizzazione, anche se queste possono costituire modalità eventuali di conclusione del processo in corso.

Capitolo quarto

Organizzare l'islam

Premessa

Uno dei paradossi dell'«organizzale» musulmano risiede nel contrasto esistente tra le caratteristiche potenzialmente aperte del complesso islamico e la presenza di un funzionamento organizzato che si iscrive in questa totalità. È precisamente tale funzionamento organizzato che vogliamo qui delineare, in tutta la sua complessità. Esso deriva dalla varietà di associazioni e di connotazioni particolari di appartenenza all'islam come pure dalle relazioni fluide che tali organizzazioni mantengono tra di loro e dal rapporto di ciascuna con la totalità. In teoria si possono distinguere tre livelli di funzionamento organizzato: uno, quello dell'islam di base, è l'attuazione visibile della *umma* [comunità religiosa e sociale]; un secondo è quello delle forme associative tradizionali (le confraternite) o moderne che attraversano e conferiscono significati particolari all'islam di base; il terzo corrisponde ai tentativi di far coincidere l'organizzazione con entità territoriali estese, di dare insomma una forma organizzata — sia pur parziale — all'islam di base e di inquadrarlo in definitiva a livello territoriale: questo terzo livello di funzionamento assume la forma di sforzi federativi — ma si applica anche al piano di entità statali — che fanno convergere l'azione internazionale degli stati e l'azione islamica. Si tratta di tre forme di organizzazione ma nello stesso tempo di tre facce di un'unica realtà.

1. L'islam di base o la concretizzazione locale della umma

Alla base dell'organizzazione islamica vi è certamente la realtà della moschea che manifesta, concretizza e rende visibile la *umma* in modo capillare e quotidiano. Per moschea si intende qualsiasi luogo adibito a spazio di preghiera al quale si accede attraverso anticamere filtranti (luogo delle abluzioni e di deposito delle calzature) e molto spesso una o più sa-

le d'insegnamento coranico. Non è utile a questo punto riprendere le distinzioni che la musulmanità introduce tra i diversi tipi di sale di preghiera, quelle locali, di quartiere o le moschee per la riunione del venerdì: nella situazione poco regolamentata dell'islam dell'emigrazione e attualmente in corso di continuo cambiamento, queste distinzioni sono poco pertinenti. Questo non significa che non si debba fare una distinzione tra le moschee; così, ad esempio, è facile e utile stabilire una tipologia (Dassetto e Bastenier, 1984, 80 e segg.), utilizzando due indicatori di partecipazione: il primo è la frequenza alla preghiera del venerdì, che fornisce informazioni sull'entità dell'uditorio della moschea, l'altro, che abbiamo chiamato tasso di quotidianità, risulta dal rapporto tra la frequentazione media negli altri giorni e quella del venerdì. Esso fornisce un'indicazione sull'intensità dell'osservanza rituale nella moschea e del suo carattere devozionale. La correlazione tra i due indicatori permette di far capo a quattro tipi prevalenti di moschee: quella «principale», con frequentazione elevata il venerdì e basso tasso di quotidianità; quella «devozionale» a frequentazione elevata tanto il venerdì quanto negli altri giorni; quella «locale» a bassa frequentazione ma ad alto tasso di quotidianità e infine quella «marginale», poco frequentata tanto in settimana quanto il venerdì. Nei primi tempi del ciclo migratorio musulmano, le moschee marginali e locali erano predominanti; nell'attuale fase di maturità, lo spazio europeo è punteggiato di moschee «devozionali», spesso egemonizzate da associazioni, mentre appaiono, talora seguendo logiche concorrenziali, altre moschee «principali» che rendono visibile, spesso in modo molto evidente, la nuova presenza dell'islam in Europa.

La presenza di questi luoghi dell'islam di base nell'insieme dei paesi europei, in crescita costante negli ultimi vent'anni, è ormai notevole. Così, mentre all'inizio degli anni settanta si poteva contare al massimo qualche decina di moschee, a metà degli anni ottanta erano più di duemila e all'inizio degli anni novanta non siamo lontani dalla cifra di tremila, vale a dire circa una moschea ogni duemila-duemilacinquecento persone di origine musulmana. Questo sviluppo è stato reso possibile dalla struttura di funzionamento dell'«organizzale» islamico che conferisce alle popolazioni la capacità effettiva e legittima di creare strutture religiose, anche in assenza di direttive dei capi religiosi.

Nascono così numerose iniziative di uomini musulmani — l'islam è una religione degli uomini, dei padri — dirette alla costruzione di moschee. I mezzi utilizzati d'altronde vengono raccolti per lo più tra i fedeli e la quota di finanziamento da parte di stati o di organizzazioni islamiche è in genere, e contrariamente a un'opinione corrente, relativamente ridotta. I «petrodollari» islamici sono una realtà, ma ben lungi dal mito di cui so-

no stati circondati, tanto più che vengono spesso destinati a realizzazioni di prestigio anziché a moschee povere di quartiere.

La visibilità degli spazi islamici attraverso l'uso esplicito di codici architettonici musulmani all'interno delle città europee non procede allo stesso modo nei vari paesi. Essa è certamente più avanzata in Gran Bretagna che negli altri paesi, dove le moschee si aprono all'interno degli spazi esistenti, disponibili nei vecchi quartieri abitati dagli immigrati: vecchi depositi o fabbriche, negozi o cinematografi, spesso acquistati e ristrutturati. Fanno eccezione a questa regola generale le moschee aperte in seguito a un accordo ufficiale tra stati, come la moschea di Parigi, risultato del legame coloniale e postcoloniale tra la Francia e l'Algeria, o fra gli stati europei e le organizzazioni parastatali, come la moschea del Cinquantenario di Bruxelles o la grande moschea di Roma, il centro islamico di Vienna o quelli di Madrid e di Ginevra, frutti di un accordo fra gli stati interessati e la Lega islamica mondiale, l'organismo di diffusione dell'islam, diretta dall'Arabia Saudita.

Ognuna delle moschee, in sé, costituisce al contempo una simbologia dell'organizzazione spaziale, un sistema di organizzazione e un luogo di svolgimento di certe funzioni di base. Il cuore della moschea è ovviamente la sala di preghiera che, per essere esatti, non designa uno spazio sacro che circoscriverebbe la presenza di Dio bensì, letteralmente, il luogo «ove ci si prostra»: esso non è quindi chiuso e diverso dallo spazio esterno. In effetti il pavimento è il luogo centrale della moschea mentre le pareti appaiono piuttosto come complemento accidentale: ricoperto di tappeti, il pavimento è uno spazio esteso, metafora della terra e in continuità con essa, porzione di terra alla quale si appartiene e la cui percezione è tanto più netta per il fatto che è d'obbligo lasciare le scarpe all'ingresso, cosicché i piedi scalzi contribuiscono a sottolineare lo scarto e la separazione tra l'interno della moschea e l'esterno di questa società «delle scarpe».

Lo spazio della sala di preghiera è omogeneo e non gerarchizzato; al suo interno si percepisce un solo vettore di orientamento, la nicchia che indica la direzione di La Mecca (*mirhâb*). Una certa suddivisione dello spazio interno in senso gerarchico compare tuttavia nelle moschee in cui officia un personale specializzato e dove il venerdì si tiene la predica, da una specie di pulpito (*nimbar*). In genere, però, prevale una simbologia di omogeneità, a parte i momenti di preghiera durante i quali i fedeli rivolti idealmente a La Mecca strutturano lo spazio con il loro orientamento verso il centro del mondo. Non vi sono praticamente arredi, con l'eventuale eccezione di copie del Corano o raccolte di *hadith* [parole del Profeta], a discrezione dell'imam [guida] che officia e le pareti sono in genere dipinte a tinte pastello. Si tratta nell'insieme di una simbologia ab-

bastanza costante e codificata che costituisce un patrimonio culturale ed estetico diffuso in seno alle popolazioni che in maniera autonoma danno forma e organizzano questo spazio, benché varianti culturali siano percepibili ad esempio tra un'estetica araba, maghrebina o orientale, turco-ottomana, indo-pakistana e così via.

L'impressione che si ricava da queste sale di preghiera è quella di una grande pulizia e armonia; perfino negli edifici più malandati dei quartieri più degradati, lo spazio della sala di preghiera diventa uno spazio protetto, spesso in contrasto con le altre sale della moschea, che si tratti delle anticamere o delle aule d'insegnamento. Questi spazi sono spesso relativamente trascurati, come nel caso delle aule coraniche, in piena transizione dall'organizzazione tradizionale, in cui gli allievi con le tavolette si raggruppano sul pavimento attorno all'insegnante (*fqih*), ai metodi ispirati alla didattica della scuola occidentale.

Anche il tipo di organizzazione è costante e appartiene a un sistema di consuetudini ancorate alla cultura e alle norme di vita collettiva. Si riunisce un comitato, il quale designa per consenso (il che non vuol dire senza conflitti e controversie) i responsabili della gestione e della tesoreria. Viene affisso l'elenco dei membri che danno un contributo, con l'indicazione delle quote versate. La scelta dei responsabili è certamente dettata dalle qualità personali ma anche da considerazioni sociali, se non sociopolitiche, fra le quali vanno inserite anche quelle statutarie della famiglia di cui i responsabili designati sono membri e del complesso rapporto di relazioni familiari che si stabiliscono localmente, la cui logica finora non è ancora stata studiata.

Indipendentemente da certe connotazioni specifiche proprie dell'uno o dell'altro movimento o forma di appartenenza, le moschee dell'islam dell'emigrazione assolvono in modo abbastanza generale certe funzioni, tenuto conto che la loro creazione è stata finora una questione che riguardava prima di tutto gli immigrati della prima generazione.

La moschea contrassegna il territorio, nel tempo e nello spazio. La motivazione principale per l'inaugurazione di una nuova moschea è la trasmissione della religione ai bambini: in effetti le moschee si sono sviluppate a partire dal momento in cui il progetto migratorio si è orientato verso un insediamento nel territorio d'immigrazione, nel momento in cui, quindi, più di prima si pone la questione di preservare la musulmanità nel contesto dei tempi e di una storia che non è musulmana. La moschea segna anche lo spazio introducendo nella città atea e cristiana punti di riferimento islamici e quindi, secondo i musulmani, di verità e creando, nel contempo, all'interno dello spazio urbano vere e proprie oasi simboliche e culturali. In effetti la moschea produce una simbologia di purezza contrapposta all'impurità dell'ambiente delle città non credenti. Essa è an-

che il luogo del consolidamento culturale: offre un universo di codici totalmente conosciuti, che l'immigrato può finalmente gestire senza le difficoltà culturali e il dispendio di energia cui è costretto dall'ambiente sociale o istituzionale, per di più con risultati spesso insoddisfacenti. In tal modo la moschea è il luogo per eccellenza della parola manifestata legittimamente, in opposizione e in contrasto con l'estenuante società della scrittura in cui l'analfabeta è costretto a orientarsi. La ricerca di questo conforto culturale spiegherebbe tra l'altro il carattere fortemente nazionale o etnico delle moschee.

Marcando e contrassegnando in questo modo il tempo e lo spazio, la moschea contribuisce a costruire, nello stesso tempo partecipandone, la *umma islamiyya* [comunità dei fedeli]. Essa dà così un senso all'emigrazione (*hijra*) allo stesso modo in cui ebbe senso l'Egira del Profeta a La Mecca. Come dice un *hadith* [versetto] del Profeta (raccolta di an Nawawi): «Le azioni valgono secondo le intenzioni. Chi emigra per Allah e il suo Messaggero sappia che la sua emigrazione ha valore perché realizzata per Allah e il suo Messaggero; mentre chi emigra per ottenere benefici materiali o una donna, sappia che la sua emigrazione vale in funzione del fine per cui è emigrato». L'affermazione dell'*hadith*, per gli emigrati che abbiano lasciato il loro territorio alla ricerca di un progresso materiale realizzato peraltro solo parzialmente, a causa della crisi e delle spesso inferiori condizioni di vita, può contribuire a colmare il vuoto di senso di nuovi significati. La moschea diventa il sostituto progettuale — e non solo funzionale — della delusione socio-economica. Al tempo stesso la moschea ridona un territorio familiare all'immigrato e in certa misura contribuisce simbolicamente a riscattarlo dalla situazione di esilio indotta dall'emigrazione.

La moschea concretizza anche certi aspetti della comunità universale e della comunità locale (*umma/jam'd'a*). Essa è il luogo di ritrovo maschile che mira a trasformare i quartieri nucleari delle popolazioni europee in spazi comunitari carichi di fitte relazioni affettive¹. Tale è infatti il forte

¹ Questo è inscindibile dalla rappresentazione dello spazio urbano, almeno nel mondo arabo, come mostra bene Raymond (1985, 1989) (si veda anche Boughali, 1974). Il quartiere nelle sue varie denominazioni si contrappone, anche in termini di giurisdizione, allo spazio pubblico, luogo dove si esercita il potere. Si tratta di uno spazio largamente comunitario in seno al quale si esercita un forte controllo sociale. Esso ha un carattere quasi privato, ad eccezione delle strade pubbliche che lo attraversano. Verso questo spazio comunitario sono rivolti gli spazi privati delle case familiari. L'analisi di questa percezione articolata dello spazio permette del resto, come detto sopra, d'individuare un livello di significati relativi all'uso del «foulard». Coulon (1983) ha d'altronde messo in evidenza il ruolo dell'islam nella «ri-creazione» del tessuto sociale in Africa contro le dinamiche d'individualizzazione e di statalizzazione. Bastide (1960) aveva sottolineato l'importanza del nesso tra questo tipo di comunitarismo e la proiezione concreta nello spazio. In proposito si veda anche Charara (1989).

significato che sprigiona dalla vita delle moschee, dai momenti d'incontro e di conversazione, entro nicchie confortanti all'interno dell'universo aggressivo, inquietante e cadente che le circonda; «grazie a Dio» al di fuori della presenza perturbatrice delle donne, fonte potenziale di *fitna* [disordine, sedizione], e con la possibilità di sviluppare pacifiche relazioni omofile; si tratta beninteso di momenti quotidiani della vita delle moschee che possono procedere di pari passo con tensioni e conflitti. Si tratta anche però di una manifestazione della jama'a, della società degli uomini che hanno responsabilità, che accettano consapevolmente uno statuto ed esercitano un controllo sociale sullo spazio comunitario. Così, nel contesto di crisi che si è sviluppato a partire dalla metà degli anni settanta, la moschea è sicuramente servita come luogo di vicendevole sostegno e conforto per i numerosi problemi dei padri di famiglia, senza peraltro assumere la funzione esclusiva di rifugio per gruppi sociali dominati e stigmatizzati (funzione su cui pone unilateralmente l'accento Sayad, 1983): la moschea funziona come luogo d'informazione sul tema del lavoro e dei rapporti amministrativi, quasi come un servizio sociale dove si compilano documenti e si scrivono lettere, oltre che il luogo dove svolgere alcune attività economiche quali la compravendita di una casa, l'organizzazione di un viaggio in patria, acquisti collettivi per i bisogni quotidiani di consumo o di gestione della casa. La moschea è però anche un luogo di recupero dello status. Si tratta presumibilmente di uno dei significati importanti di questo luogo: permettere ai padri di famiglia, la cui autorità familiare è messa in crisi dalla disoccupazione, ma anche dai figli che crescono più a loro agio nel contesto europeo e dalle figlie che non accettano più il ruolo tradizionale che gli uomini vorrebbero assegnare loro, di recuperare uno status in quanto membri della moschea e trovare la forza simbolica e motivazionale per trasferirlo in seno alla famiglia.

Quest'ultima interpretazione, relativamente visibile nelle forme più localiste di appartenenza, potrebbe tuttavia essere estesa all'insieme del ritorno contemporaneo all'islam. Tale risveglio islamico attraversa le società musulmane dall'inizio degli anni settanta, molto prima dell'ascesa al potere dell'*imam* Khomeini e indipendentemente dalle affermazioni contenute nel «Libro verde» di Gheddafi consistenti nell'interpretare questo risveglio in termini ideologici. Di questo diffuso fenomeno di ritorno all'islam dei paesi musulmani gli studiosi, in particolare i politologi, hanno fornito un'interpretazione ampiamente condivisa, che lo qualifica come azione dei nuovi ceti medi o piuttosto delle popolazioni scolari, di fronte alla crisi economica, al blocco politico, all'ingiustizia sociale e alla crisi delle ideologie classiche (socialismo, terzomondismo,

arabismo, nazionalismo)². Questa componente è certamente presente; tale interpretazione, però, sarebbe difficilmente dissociabile da quella che fa riferimento a un'utilizzazione dell'islam per il mantenimento delle strutture familiari e dei rapporti di potere all'interno della famiglia di fronte alla pressione legata all'urbanizzazione e all'uscita da una società rurale verso la creazione di famiglie mononucleari.

2. *Le organizzazioni trasversali*

La globalità dell'appartenenza di base alla *umma* è mediata da espressioni particolari del riferimento all'islam e da accentuazioni specifiche dell'uno o dell'altro aspetto dei dati fondanti. Tali espressioni si palesano in forme organizzate che appartengono alla tradizione più o meno antica dell'islam. Una di queste è il trasferimento entro il contesto dell'immigrazione del comunitarismo tradizionale tipico delle confraternite che si fonda sulla lunga tradizione del misticismo musulmano, ricerca di un modo particolare di vivere l'islam, beninteso all'interno della *umma* comune. Un ruolo chiave è svolto dal mistico fondatore e dai suoi successori che avviano una specie di catena mistica, memoria vivente ed esemplare della particolare via che essi propongono. La comunità dei fedeli si riconosce nella sottomissione comune a questi leader mistici, nelle espressioni comuni delle tecniche di asceti, ma anche nelle forme di solidarietà concreta che si creano e che consolidano strutture segmentarie preesistenti. Mentre le confraternite musulmane sembravano in una fase di arretramento, per non dire di scomparsa, esse ritrovano oggi, nelle città e nelle megalopoli musulmane, un nuovo periodo di favore e nuove funzioni³. Attualmente, nell'emigrazione, le confraternite sembrano ricostruire le appartenenze, ritessendone le fila tra le popolazioni disperse sul territorio europeo; talvolta esse ritrovano nell'emigrazione una vitalità rinnovata che si estende a sua volta anche nelle zone di origine. Questo fenomeno è spesso accompagnato da una relativa chiusura all'ambiente esterno.

Altri movimenti religiosi attraversano la *umma*: sono nati per lo più in questo secolo, spesso come risposta riformatrice dell'islam di fronte

² Si vedano ad esempio Carré (1973), Lewis (1985), Kepel (1984), Etienne (1987); per un'interpretazione analoga sul tema dello scisma iraniano, Hourcade (1985, 1989); sull'islamismo contemporaneo nel Maghreb, si veda Burgat (1988). Per una visione generale si veda Clement (1983). Più ampi riferimenti bibliografici si possono trovare in Dassetto e Bastenier (1988).

³ La bibliografia sul tema è considerevole: oltre al classico Trimmingham Spencer (1973) o all'opera di Popovic e Veinstein (1986), sull'argomento generale delle confraternite si possono segnalare studi specifici come quello rilevante relativo alla confraternita *Naqshbandi*, diffusa dalla Malesia e dalla Cina fino alla Bosnia e all'Egitto (Gaboriau, Popovic e Zarcone (a cura di), 199W; sulla presenza delle confraternite in Europa in seguito all'immigrazione, si vedano Dassetto e Bastenier (1988).

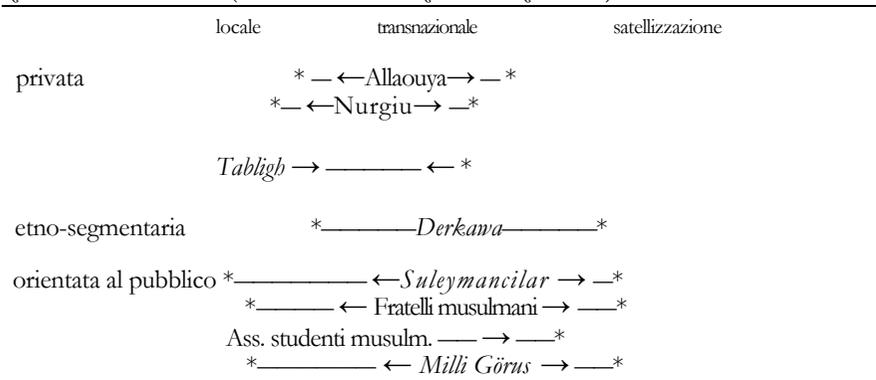
all'impatto tecnico, militare, politico e giuridico dell'Occidente. Alcuni di questi movimenti interpretano la musulmanità sul versante della *dawla* [governo politico] fondandosi nello stesso tempo su strutture comunitarie e cercano di collocarsi al centro delle questioni chiave riguardanti la gestione dello spazio pubblico realizzata dallo stato. Eredi del movimento dei Fratelli musulmani, essi costituiscono quello che B. Etienne (1987) ha chiamato «l'islamismo radicale». La loro presenza è certamente osservabile in tutto l'islam dell'emigrazione. La loro capacità di far presa sulle popolazioni è relativamente limitata sebbene alcuni di essi, come ad esempio il movimento turco *Milli Görüs* [visione nazionale], abbiano una solida base popolare. Nella misura però in cui essi contano fra i loro ranghi un numero di intellettuali relativamente maggiore che nel resto della musulmanità, essi producono opinioni relativamente abbondanti che appaiono, in assenza di altre, come quelle maggioritarie sulla scena europea. Talvolta fautori della partecipazione nei confronti dello stato e nello spazio pubblico, talaltra più radicalmente contestatori, ma sempre molto tattici nei loro interventi, questi gruppi costituiscono una componente significativa che probabilmente conterà negli anni a venire, quando crescerà la dinamica d'ingresso delle popolazioni musulmane nello spazio pubblico.

Altri movimenti hanno un orientamento di azione che mira a una reislamizzazione del tessuto sociale e comunitario. Il loro tentativo è quello di ricomporre, a partire dal raggruppamento islamico insediato localmente, una società musulmana, vale a dire un'etica, comportamenti e relazioni sociali tra i sessi e le fasce di età, attraverso un processo in qualche misura analogo a quello individuato da Bastide (1960) che osservava come il *Candomblé* [religione e rito eclettico che riunisce elementi derivati dall'animismo e altri dal cristianesimo] fornisse alla popolazione negra brasiliana gli strumenti simbolici e sociali per ricomporre gruppi destrutturati dalla schiavitù. La differenza sostanziale è però che l'islam non fornisce solo un simbolismo di unità e di raggruppamento, ma anche regole che possono strutturare la vita collettiva. Movimenti particolari come la *Jamâ'at at Tabligh* [Associazione per il Messaggio] (si veda Dassetto, 1987), operano soprattutto a questo livello con tecniche di adesione e di risocializzazione all'islam che passano anzitutto attraverso un'imitazione pratica della vita quotidiana del Profeta. Nella fase attuale dell'islam dell'emigrazione, questi raggruppamenti acquistano anche un'importanza crescente a causa degli strumenti identitari intellettuali e pratici che forniscono ai loro membri. Del resto la loro azione, che non entra sul terreno del politico (*dawla*), ben corrisponde agli atteggiamenti delle popolazioni immigrate della prima generazione, ma talvolta anche a quelli di una

parte della seconda: essi forniscono strumenti per un ripiegamento che va di pari passo con l'adattamento alla loro posizione subalterna, ma che si affianca anche a un'azione attiva di proselitismo a favore dell'islam.

Una classificazione tipologica potrebbe permettere di collocare questi diversi movimenti trasversali della musulmanità. Un primo asse di classificazione riguarda il rapporto mantenuto con i caratteri fondanti, che si tratti del testo sacro o dell'esperienza originale. In teoria sono possibili tre classi: quella di un discorso definibile come «tradizionalista», che riproduce in modo più o meno stereotipato l'interpretazione classica dei fatti fondanti; quella di un discorso «modernizzante», che si ispira all'impostazione tradizionale, sebbene in forma rinnovata; e quella di un discorso «rifondante», che assume nuovi atteggiamenti, oggi non ancora attuati in forme organizzate, essendo piuttosto opera di pensatori isolati. Un secondo asse colloca le organizzazioni in funzione del loro orientamento alla prassi concepita in sequenza secondo le categorie occidentali del pubblico verso il privato, passando attraverso il comunitario. Un terzo asse potrebbe esser individuato in funzione dell'orientamento alla prassi, a seconda che le organizzazioni agiscano in modo privilegiato in funzione dei «centri» dell'islam (paesi di origine, paesi arabi e altri referenti), che siano orientati in modo prevalentemente verso l'islam «trapiantato» o che sottomettano oppure inglobino quest'ultimo in una visione panislamica e «sovranazionale». L'intersezione di questi tre criteri porta allo schema seguente, in cui sono sottolineate le interpretazioni tradizionaliste e non quelle moderniste:

Figura 1. *Classificazione tipologica di alcune associazioni islamiche di orientamento tradizionalista e modernista (in corsivo le associazioni tradizionaliste).*



In questo schema, in cui sono riportate solo alcune organizzazioni a titolo esemplificativo (per una descrizione più ampia di tali organizzazioni e una bibliografia dettagliata si veda Dassetto e Bastenier, 1988), è rappresentata prima di tutto la tendenza di queste organizzazioni a uscire dall'ambito dell'emigrazione per collocarsi su un terreno sovranazionale o organizzare la loro azione come satelliti dei centri dell'islam. Il superamento dell'ambito locale è meno evidente nel caso dei *Tabligh*, portatori di un discorso tradizionalista, la cui complessa organizzazione arriva a gestire abilmente, mediante attori differenti, tanto l'insediamento locale quanto la rappresentanza sovranazionale (Dassetto, 1987). Le due organizzazioni turche, *Suleymancilar* e *Milli Görüs*, pur essendo radicate tra gli immigrati, non dimenticano che la ragione della loro nascita è l'opposizione alla laicizzazione dello stato da parte di Mustafa Kemal e proseguono la loro azione per la rinascita di uno stato musulmano in Turchia. Esse sono oggi mobilitate per la difesa dei musulmani in Bosnia. La loro presenza internazionale e il loro insediamento nei paesi europei sono dovuti del resto al fatto che un certo numero dei loro capi ha dovuto lasciare la Turchia e richiedere asilo politico nei paesi europei, in particolare in Germania. Dalla loro postazione europea essi cercano di proseguire la loro azione, che d'altronde si modifica nel corso degli anni, orientandosi sempre più verso l'insediamento nel nuovo paese. I *Derkanu* sono il caso tipico di una confraternita marocchina che continua a organizzare e attivare l'appartenenza dei suoi adepti in ordine alla sua base segmentaria tradizionale, ma in forme individualizzate. Le associazioni ispirate ai Fratelli musulmani e quella affine degli Studenti musulmani sono l'esempio di associazioni orientate verso l'azione pubblica con una forte componente contestataria e panislamista; insediate localmente soprattutto nella prospettiva di costituire nuclei di azione, queste associazioni s'irradiano al di là del gruppo locale e sono molto sensibili alle azioni di lotta condotte in nome dell'islam. Esse organizzano sottoscrizioni e diffondono informazioni, attraverso librerie o periodici, sui temi dell'Afghanistan, dell'Intifada e di altre vicende di lotta per l'affermazione dell'islam. La loro frammentazione e la loro tendenza a un certo *gauchisme* le indeboliscono notevolmente sul terreno dell'azione, anche se incontrano un certo successo tra le giovani generazioni, proprio a causa del loro orientamento modernizzante e della concezione internazionalista (oltre che anti-imperialista e anti-occidentale).

3. *Le organizzazioni di coordinamento*

Un altro livello del funzionamento organizzativo dell'islam ha come quadro di riferimento le realtà territoriali. Non si tratta più quindi di un associazionismo che trae significato in modo prioritario dall'ambito locale o da una visione specifica dell'islam, ma di un livello di coordinamento in cui tanto l'uno quanto l'altra sono inclusi come elementi di un'organizzazione che ha come riferimento un'entità territoriale la quale possiede, nella maggior parte dei casi, la dimensione delle entità politico-amministrative esistenti, come una città, una regione, uno stato o lo stesso territorio europeo. Obiettivo di queste organizzazioni è quello di collegare le diverse realtà islamiche sul piano territoriale, con finalità che variano a seconda delle forme organizzative.

Si potrebbero distinguere tre tipi di organizzazioni di coordinamento: quelle associative, quelle di origine statale e quelle rappresentative. Un primo tipo di organizzazioni di coordinamento è costituito da forme di federazione tra associazioni locali, sia a livello nazionale sia sul piano sovranazionale. Due casi risultano particolarmente chiarificatori al riguardo. Uno è quello dell'associazione *Jamâ' at at Tabligh*, di cui si è già parlato, la cui diffusione è grandissima tra le popolazioni arabe immigrate, ma anche tra quelle originarie della penisola indiana; abbiamo già ricordato l'efficace proselitismo dei *Tabligh* e l'intelligenza della loro organizzazione in grado di gestire in maniera modernissima, sotto l'apparenza di forme antiquate, molteplicità di appartenenze e di obiettivi, presentandosi in tal modo come un movimento dotato di una forte identità, ma al tempo stesso molto aperto e capace di affermarsi come rappresentante a pieno titolo della totalità della *umma*. La capacità di coordinamento dei *Tabligh* tanto sul piano nazionale quanto su quello sovranazionale deriva certamente da una logica organizzativa formale che si esprime attraverso una divisione dei compiti, una differenziazione dei ruoli e una relativa gerarchizzazione dell'autorità; essa però deriva altrettanto da altre dinamiche sociali e culturali, come l'intensa mobilità delle persone e gli scambi di discorsi e di servizi che avviene tra i membri del *Tabligh*, da una moschea all'altra in tutta l'Europa e ben al di là dei confini continentali. Inoltre il *Tabligh* si manifesta e si consolida anche attorno a certi eventi simbolici fortemente unificanti, come grandi raduni nazionali o internazionali e visite periodiche di personaggi a cui si riconosce un potere carismatico o che appartengono, nella tradizione del sufismo, alla famiglia del fondatore del movimento, M. Ilyas.

Più modellati su un attivismo organizzato sono certi movimenti tur-

chi, strutturati sulle stesse basi sul piano locale e nazionale e federati a livello europeo. In generale è la Germania il punto nodale di queste associazioni. Una di queste, non la più importante, è il *Türk İslam Kültür Dernekleri Birliği* [Unione delle Associazioni culturali turco-islamiche] che serve da copertura cultural-religiosa al partito di Azione nazionalista, di estrema destra, i cui membri sono spesso chiamati «Lupi grigi» dalla loro autodenominazione riferita al mito fondatore della Turchia moderna, secondo il quale un lupo avrebbe mostrato alle tribù turcomanne la via per il loro insediamento in Anatolia. Più efficace nella sua capacità di coordinamento è il movimento turco fortemente politicizzato del *Milli Görüş*; organizzato su base nazionale, questo movimento ha anche una struttura formale di rappresentanza europea, la *Avrupa Milli Görüş Teşkilatı* [Organizzazione della visione nazionale in Europa], il cui centro è a Colonia. Avendo mire fortemente politiche e orientate verso la creazione di uno stato islamico in Turchia, il *Milli Görüş* recluta in modo sorprendente ampi settori delle giovani generazioni, spesso nate in Turchia, ma parzialmente scolarizzate nei paesi europei. Tra le associazioni che si oppongono alla forma attuale dell'islam turco, il *Milli Görüş* è certamente il movimento che contrasta con maggior forza l'azione di coordinamento dello stato turco attraverso la propria Direzione degli affari religiosi (*Diyanet*), di cui si parlerà oltre. Legato a un'impostazione che riunisce dimensioni fondamentaliste, mistiche e politiche è invece il movimento *Nurçiu* [da *nur*, luce]; fondato alla fine del XIX secolo da Said Nursi, il movimento si propone il rinnovamento dell'islam per mezzo di una sorta di sollevazione morale da un lato e della mediazione con il progresso scientifico dall'altro. Non si tratta quindi tanto di un movimento che tende a un'azione di massa, sebbene esso si appoggi a diversi partiti politici, tra cui il Partito della Salvezza Nazionale di Erbakan. Il *Nurçiu* mira alla formazione di élite aprendo in Europa centri che costituiscono una via di mezzo tra il convitto e il centro di formazione, per educarvi i giovani musulmani europei. La coesione del movimento è assicurata dal dibattito sui libri dei fondatori e sugli scritti teologici. Berlino da un lato e la piccola località californiana di El Cerrito dall'altro sono i due centri d'irradiazione di idee degli intellettuali *nurçiu*.

A fronte di questa capacità organizzativa delle associazioni turche, quelle di origine araba sono meno potenti e meno capaci di aggregare le popolazioni. Non si può così dire che esista in seno all'Associazione dei Fratelli musulmani una vera e propria organizzazione capace di tessere legami sull'intero territorio di un paese o sul piano europeo. Vi sono numerose associazioni che, dalla Spagna all'Olanda e dalla Germania alla Francia nascono, agiscono e si strutturano ispirandosi alla dottrina e

all'interpretazione dell'uno o dell'altro padre fondatore. Se non vi è un'organizzazione unificata, esiste tuttavia un movimento d'idee che si propaga attraverso scritti, conferenze, visite e scambi. Esiste quindi un'effervescenza di idee che attraversa l'insieme delle associazioni legate all'ambito dei Fratelli e che cercano di elaborare e di riformulare una riflessione sul divenire dei musulmani europei.

Un altro livello di coordinamento territoriale islamico è quello realizzato da organizzazioni per lo più di emanazione statale o parastatale; l'espressione più forte e strutturata di questo tipo di coordinamento è quella costituita dallo stato turco attraverso la sua organizzazione, la *Diyânat isleri re'isligi* [Direzione degli affari religiosi], un'amministrazione statale il cui obiettivo è quello di organizzare, sia dal punto di vista amministrativo sia dal punto di vista religioso, l'islam in Turchia. Il personale religioso, gli insegnanti di religione e i dipendenti delle moschee, a ogni livello gerarchico, dipendono da questa amministrazione che ha anche competenza sui contenuti dell'insegnamento, della predicazione e delle pubblicazioni. Tale amministrazione — che d'altro canto è alle dipendenze dirette del primo ministro — è presente in tutti i distretti dello stato turco. In modo analogo, essa è anche presente attraverso gli organi diplomatici — ambasciate o consolati — in ogni paese europeo in cui vi sia una significativa immigrazione di origine turca. Spesso l'incaricato degli affari sociali è nello stesso tempo il rappresentante della *Diyânat*. Questi funzionari esercitano un controllo diretto sulle moschee con la loro presenza negli organismi direttivi e il coordinamento degli insegnanti di religione e degli *hodja*, i ministri di culto delle moschee: e questo con un successo rilevante, ottenuto grazie alla combinazione della capacità di far vibrare la corda nazionale turca tra le popolazioni e l'occasionale ricorso a metodi autoritari. Inoltre la *Diyânat* è spesso aiutata, direttamente o indirettamente, dalle autorità europee, dai comuni, dai Länder o dagli stati che, per evitare la rottura con le associazioni musulmane, di fronte alla loro sfera di influenza preferiscono rimettersi, legittimandola, a questa autorità in quanto autorità diplomatica riconosciuta, appartenente per di più a un paese che è di buon gusto considerare parte dello spazio europeo. Questo coordinamento si fa forte quindi della potenza dello stato turco e dei suoi canali diplomatici, come pure delle sue relazioni con i paesi europei nonché della burocrazia che lo alimenta e lo consolida. La sua base organizzativa è quella degli stati-nazioni europei, in particolare la Germania, l'Olanda, il Belgio, la Francia e la Svezia. Esiste però anche un coordinamento europeo assicurato da Ankara. La capacità di aggregazione della *Diyânat* non è però globale: sfugge al suo controllo un cer-

to numero di moschee e di associazioni, come si vedrà nel seguito, quelle sorte proprio per contrastare l'islam di stato instaurato dal kemalismo.

Una seconda organizzazione di coordinamento è la Lega del Mondo islamico creata dall'Arabia Saudita (*Râbitat al-alam al-islam*). Non si può propriamente parlare di un'organizzazione che attui un coordinamento attraverso procedure amministrative o tecniche militanti: in effetti, la Lega dispone certamente di capitali rilevanti, ma non di risorse umane in numero e di qualità tali da esercitare un'azione militante, né di mezzi di coercizione come quelli applicati dalla *Diyânat*. La sua capacità di coordinamento procede quindi per due vie: una prima consiste nell'acquisire consenso presso le popolazioni musulmane che peraltro sono distanti culturalmente e religiosamente dall'islam wahabita saudiano — concedendo loro mezzi finanziari, in particolare per l'acquisto di edifici da utilizzare come moschee, o per pagare certi predicatori nel periodo del digiuno rituale (*ramadan*) o più regolarmente durante tutto l'anno; una seconda via consiste per la Lega nell'imporsi simbolicamente edificando nelle capitali europee centri islamici spesso prestigiosi, anche se il prestigio è sovente più limitato agli aspetti materiali della struttura che assicurato dalle dinamiche spirituali o intellettuali che suscitano. Sono stati edificati in questo modo i centri islamici di Vienna, Bruxelles, Ginevra, Londra, Madrid e Roma. Il prestigio di tali centri risulta ancora accresciuto sia dalla presenza delle rappresentanze diplomatiche dei paesi musulmani, che in qualche misura esprimono, al modo degli stati, l'universalità della *umma*; sia dal fatto che questi centri vengono creati in seguito ad accordi con gli stati europei, in modo tale che essi acquisiscono l'aura dell'islam ufficiale, all'apparenza accettato dai poteri occidentali. In tal modo il coordinamento esercitato dalla *Rabitat* si realizza da un lato con il consenso ricercato con mezzi diversi, principalmente finanziari, e dall'altro con l'acquisizione di una capacità di direzione legittimata in particolare da valori simbolici derivanti sia dalla presenza o prossimità dei poteri occidentali sia dal prestigio architettonico delle moschee e dei centri islamici. L'azione della *Rabitat* è l'esempio della tendenza degli stati musulmani a trasformare questi interventi in atti politici, con i quali l'islam dell'emigrazione diventa una componente di una realtà geopolitica che oltrepassa la realtà locale e nazionale e supera le intenzioni e la comprensione dei musulmani stessi. Ciò risulta evidente anche osservando l'azione di altre organizzazioni che hanno cercato in passato o tentano ancora oggi di cooptare strumentalmente le popolazioni: è il caso della Libia attraverso l'*Eddaoua el-islamia* [Associazione per l'appello all'islam], associazione fondata da Gheddafi per contrastare l'azione saudiana: in realtà, a parte alcuni finanziamenti per le moschee o l'organiz-

zazione di alcuni congressi e seminari o ancora l'uscita sporadica di certe pubblicazioni, l'associazione non è mai riuscita a conquistare un'influenza duratura sulle popolazioni. La stessa cosa vale per il *Mu'tamar al âlam al islami* [Congresso del mondo musulmano], che riflette la volontà pakistana di diffusione dell'islam e ha i suoi centri soprattutto a Londra, in Germania e a Ginevra. Con una base sociale e con mezzi finanziari relativamente ridotti, il *Mu'tamar* realizza la sua azione di coordinamento attraverso pubblicazioni o manifestazioni di richiamo come l'organizzazione di convegni su temi di attualità o la proclamazione, all'inizio degli anni ottanta, della «Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo».

A questi organismi, emanazione dei paesi musulmani, bisogna aggiungere anche quelli degli stati europei i quali tentano di regolare le manifestazioni religiose di queste nuove popolazioni attraverso i ministeri della Giustizia, dell'Istruzione o degli Affari del culto e altri, a seconda del paese, a livello sia centralizzato sia decentrato. Da un lato la regolamentazione riguarda tutti gli aspetti che costituiscono un'estensione all'islam delle relazioni tra le religioni e lo stato riassunte nella gestione dei culti e dell'insegnamento in base a forme concrete di rapporto che differiscono da paese a paese a seconda degli eventi specifici, spesso tumultuosi, che li hanno caratterizzati. D'altro canto però gli stati e i poteri politici, le opinioni pubbliche e i media, in seguito a certi «avvenimenti» recenti, come il caso Rushdie, quello dei «foulards» islamici o della guerra del Golfo, si sono preoccupati di non dover fronteggiare un interlocutore che rappresenti i musulmani: questa è l'ipotesi — disciplinare o per lo meno canalizzare le espressioni inquietanti dell'islam, etichettate come integraliste e considerate variamente minacciose per il futuro delle democrazie europee. Insomma, la «terra incognita» che l'islam costituisce ancora potrebbe in tal modo essere controllata da postazioni avanzate che assicurerebbero il mantenimento dell'ordine entro i territori dell'islam europeo.

L'inquietudine dei non musulmani, poco informati in generale sulla realtà dell'islam, era d'altro lato giustificata dal fatto che nel corso degli eventi che hanno attirato l'attenzione degli europei sono mancati spesso gli intellettuali capaci di sostenere il confronto critico con gli occidentali: se sul piano della prassi i musulmani arrivano a porre domande autonome riguardo a ciò che pensano debba essere l'inclusione dell'islam nello spazio pubblico europeo, sul piano teorico essi non sanno far fronte alle argomentazioni dei non musulmani. Per tale ragione questi ultimi, in particolare i poteri pubblici, sono desiderosi di disporre di un interlocu-

tore islamico all'altezza delle loro domande, capace di interpretare i processi in corso e di regolarli.

Per tutte queste ragioni, con maggiore o minore intensità, in ogni paese europeo si persegue la ricerca di un interlocutore musulmano rappresentativo, favorendo la nascita di una terza forma di coordinamento territoriale che possa servire, tra l'altro, come garante di fronte alle autorità pubbliche europee. Tutti i paesi europei devono confrontarsi con questo problema e non sembra esser stata trovata finora alcuna soluzione definitiva. Tuttavia vi sono due eccezioni, l'Austria e la Spagna: non per caso due paesi in cui la presenza attuale dell'islam è il prolungamento di una lunga esperienza storica. In Austria una *Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft* [Costituzione della comunità di fede islamica] è stata riconosciuta nel 1979 mettendo in atto la legge imperiale del 1874 che autorizzava la costituzione della prima comunità religiosa islamica di Vienna e dell'Austria e quella del 1912 che regolava lo statuto dell'islam in Bosnia: bene o male questa associazione si è insediata con un processo democratico, ma è stata contestata da vari gruppi, in particolare dai turchi dei *Milli Görüs* e dalla Associazione degli studenti musulmani, che ne sono esclusi. In Spagna lo stato ha firmato nel 1992 un accordo di cooperazione con la *Comision islamica de España* che esso ha costituito e che confedera due federazioni già esistenti (*Federacion española de entidades religiosas* e *Union de comunidades islamicas de España*) come pure altre associazioni situate sul territorio iberico e a Ceuta e Melilla. Questa istituzione, creata d'autorità dallo stato, ha avuto esito positivo in quanto i poteri pubblici spagnoli avevano già elaborato proposte fattive riguardo all'accordo che sarebbe stato concluso di lì a poco, e questo per ragioni tanto interne quanto di politica internazionale, in particolare per quanto riguarda le enclavi di Ceuta e Melilla.

Negli altri paesi europei la situazione continua a essere d'attualità senza che si sia giunti fino ad oggi a un accordo sulla formula di rappresentanza. In Francia, per rispondere all'esigenza sollevata da più parti perché nasca finalmente l'islam francese, il ministro degli Interni ha istituito nel marzo 1990, un anno dopo il caso dei «foulards» che ha scosso l'opinione pubblica nazionale, il Consiglio di riflessione sull'islam in Francia (Corif), composto da diverse personalità e da alcuni rappresentanti di federazioni. In totale esso è costituito da quindici membri, di cui sei designati dal ministro, i quali devono nominare gli altri membri. La legittimità del Corif deriva dalla legittimità dello stato più che dal consenso che esso suscita presso i musulmani. Il suo compito dovrebbe essere quello di istituire un organo rappresentativo: la questione sarà quindi di sapere

se questo compito potrà essere svolto quando lo stato non interverrà più per assicurare la legittimità del futuro consiglio, avendo il ministro degli Interni ben ricordato ai membri del Corif che la costituzione del consiglio dei musulmani, in fin dei conti, riguarda i musulmani e non lo stato francese. Benché attualmente il Corif sembri essere attraversato da conflitti, ciò non significa che esso non possa arrivare un giorno a un assetto stabile e a un'influenza positiva; nel frattempo esso ha potuto ottenere dal potere legislativo interventi a favore della soluzione di alcuni aspetti pratici, in particolare l'alimentazione *hállal* [permessa] per i militari reclutati nell'esercito francese e l'apertura nei cimiteri di settori destinati alla sepoltura secondo il rito musulmano.

In Belgio il governo ha voluto imitare lo stato francese designando un Consiglio dei saggi, dopo che alcuni organi governativi incaricati di studiare i problemi dell'immigrazione avevano suggerito come preferibile l'elezione diretta di un consiglio rappresentativo: ciò che i musulmani hanno fatto all'inizio del 1991, istituendo così il Consiglio superiore dei musulmani del Belgio. Questo, tuttavia, non è stato riconosciuto come interlocutore dal governo, che ha continuato a fare affidamento sulle proposte del Consiglio dei saggi benché questo, a differenza di quello francese, sia composto da persone non rappresentative e senza competenza in materia islamica. In effetti il governo ha nominato persone vicine agli ambienti politici che potessero assicurare soluzioni accettabili dal punto di vista del potere e che, all'occorrenza, ne potessero subire l'influenza. Per tali motivi le proposte di questo Consiglio non hanno credibilità, a parte le divisioni al suo interno causate da conflitti d'interesse e istituzionali. La situazione sembra quindi nel suo insieme paralizzata.

Negli altri paesi europei, sia a livello statale, come in Olanda o in Svezia, sia a livello dei Länder o delle realtà locali, come in Germania o in Gran Bretagna, la situazione non risulta più stabile e lo scenario che si presenta è sempre più o meno simile: incapacità dei musulmani di giungere a una formula durevole di rappresentanza, eventuale creazione di organi rappresentativi concorrenti, eventuale intervento dei pubblici poteri e ristagno della questione quando questi si ritirano.

In termini generali, bisogna notare che queste nuove rappresentanze istituzionali sono richieste dalla classe politica e dagli intellettuali, che le considerano come un mezzo necessario per «l'integrazione dell'islam» e per evitare le minacce del radicalismo; occorre aggiungere che la questione, posta con insistenza dagli ambienti non musulmani, non pare incontrare altrettanto interesse presso i musulmani, che non sembrano sentire il bisogno di un tale organismo. Delle numerose federazioni di mo-

schee e di associazioni, alcune dichiarano una rappresentatività estesa alla globalità del territorio ma nessuna può pretendere legittimamente di parlare a nome della totalità dei musulmani. È probabile che i musulmani, conoscendo la propria situazione organizzativa e le differenziazioni di appartenenza, sappiano che al momento attuale è impossibile la costituzione o l'esistenza di un organo unico e formale di rappresentanza, capace d'imporsi in maniera legittima, anche se, come abbiamo detto, una tensione unitaria attraversa la diversità delle appartenenze e anche se certi musulmani, consapevoli della posta in palio o per opportunismo, sembrano sforzarsi (o così danno a intendere) di rispondere alle esigenze degli stati. Nella fase attuale del ciclo dell'islam, la questione della rappresentanza risulta priva di risposta, indipendentemente dalla forma che potrebbe legittimare questa autorità.

La questione non riceve risposta anche perché il dibattito sull'organo rappresentativo è legato al concetto di rappresentatività, segnatamente di rappresentatività democratica, che trasferisce al funzionamento organizzato dell'islam categorie politiche usuali in Occidente, come il concetto di rappresentanza per mezzo di elezioni o quello di maggioranza statistica. Ciò è dovuto probabilmente all'incapacità di definire con categorie congruenti il funzionamento organizzativo dell'islam, in particolare in una situazione di trapianto dove i sistemi di autorità sono in via di ricomposizione.

Si potrebbe infine osservare che l'aspettativa di un organo rappresentativo da parte dei non musulmani intreccia due piani: quello di un'istituzione preposta alla regolazione dei rapporti tra il culto islamico e gli stati negli affari previsti dalla legge e quello del sistema di autorità proprio del culto. Pur sapendo di poter agire legalmente solo sul primo piano gli stati cercano d'intervenire sul secondo, nell'illusione di riuscire così a far ordine nella dimora dell'islam. L'equivoco è aggravato dal giudizio su presunte virtù del carattere nazionale islamico che sarebbero in grado di tacitare le tendenze «integraliste». Nulla è meno evidente. L'islam «francese» o «belga» o qualunque altro non ha meno probabilità di essere «integralista» di un islam che non possedesse queste caratteristiche nazionali. Inoltre è illusorio credere che un organo burocratico-amministrativo possa controllare o addirittura indirizzare le dinamiche in corso nell'islam dell'emigrazione. Al di là però dei discorsi e delle contrapposizioni politiche, in corso da vent'anni, è probabile che la finalità principale sia quella di indirizzare messaggi all'elettorato nazionale, preoccupato del fenomeno islamico.

Per concludere, si potrebbe fare l'ipotesi che nella fase attuale dei

cicli migratori musulmani e dei cicli dell'islam la questione, nella totalità dei paesi europei, non possa che produrre blocchi e tensioni in quanto non ha soluzioni e risposte possibili.

Ma lo stallo è anche dovuto ad altre cause. La presenza dell'islam sembra far sorgere problemi che gli attori interessati sono relativamente incapaci di gestire senza avviare prassi innovative. Dal versante musulmano non si elaborano spiegazioni dottrinarie che possano rispondere alle inquietudini dei non musulmani né sembra esservi la capacità di affrontare fino in fondo le questioni che vengono poste. Alle domande dei non musulmani riguardanti l'islam, la sua diversità rispetto ai principi che governano l'Occidente o semplicemente la sua organizzazione, i musulmani non sanno rispondere se non con argomenti difensivi o vagamente apologetici. L'assenza di una direzione capace di affrontare un dibattito con i non musulmani appare evidente. I leader con un'influenza locale sono numerosi, ma nessuno di loro giunge a rappresentare un interesse o di un'influenza più generali, secondo una costante che molti eventi hanno evidenziato. Tale debole rappresentatività non sembra attenuarsi nel tempo e non è certo che, nella situazione attuale, la transizione delle generazioni possa permettere di osservare un rinnovamento futuro dei tipi di rappresentanza: i giovani della «seconda generazione» che affermano esplicitamente la loro appartenenza all'islam non sembrano, almeno per il momento, essere in condizione di svolgere un ruolo nuovo.

Peraltro, l'islam introduce nel dibattito politico occidentale elementi d'innovazione che disorientano gli interlocutori non musulmani. Innanzitutto, e questa constatazione è comune a tutti i paesi europei, gli stati tendono a chiedere ai musulmani di darsi strutture in grado di funzionare secondo gli stessi criteri e con la stessa razionalità delle amministrazioni e delle burocrazie e di regolare il loro comportamento secondo queste procedure. Non è certo che ciò sia possibile e che i musulmani sappiano oggi, considerato il loro sviluppo organizzativo, tenere distinte la drammaturgia burocratica richiesta dagli stati, alla quale per esempio le chiese protestanti si sono sottomesse con il solo scopo tattico di aver accesso alle risorse statali, e le prassi reali del potere e dell'influenza. Inoltre, la presenza islamica mette in luce le lacune dell'universo culturale politico occidentale che continua a misconoscere il funzionamento della realtà dell'islam.

Questo stallo dovuto a una richiesta mal formulata e per ora priva di attuazione porta non solo ad approfondire la frattura, ma anche a effetti perversi, fra cui la tendenza dello stato a trovare soluzioni uscendo dalla propria legalità. L'azione del governo in effetti si basa sull'idea che, te-

nuto conto del pericolo dell'«integralismo», si possano sacrificare i principi costituzionali di neutralità e di non intervento dello stato, comuni a tutti i paesi, per assicurare ad ogni costo questa rappresentatività: viene così applicato all'islam un regime eccezionale, mentre gli stati tendono a ingerire sempre più negli affari di culto. Si tratta in realtà di uno scivolamento dello stato al quale i musulmani reagiscono debolmente; alcuni di essi del resto possono, con un certo gusto del paradosso, leggere questi interventi degli stati in materia d'islam come l'inizio della loro islamizzazione.

Capitolo quinto

Leader e fonti del potere

Il moltiplicarsi delle forme organizzate dell'islam dell'emigrazione va di pari passo con un accresciuto numero di leader che emergono dall'organizzazione delle popolazioni musulmane, dalla promozione di spazi musulmani, dalla diffusione di pubblicazioni o di altri segni d'islamicità.

Queste numerose iniziative corrispondono bene alla caratteristica organizzativa dell'islam e al coinvolgimento etico-religioso dei credenti, attraversati da una tensione profetica che implica che ciascun credente custodisca la responsabilità del «discernimento del bene e del male». La frequenza di tali iniziative non deve però indurre alla conclusione di un funzionamento anarchico delle rappresentanze: al contrario, queste si costruiscono su logiche sociali individuabili che hanno come modello i fatti e gli eventi fondanti dell'islam benché il loro potere non derivi da una legittimità inscritta nel dato religioso, ma dalla loro capacità d'imposizione ed eventualmente dal peso e dalla forza della tradizione e della storia.

Accade così di assistere oggi, in tutto il mondo musulmano e nell'islam dell'emigrazione, a una trasformazione delle dirigenze dovuta ai cambiamenti profondi dei contesti sociali e culturali: ciò rende il panorama molto complesso poiché si scontrano o si alleano in vista del controllo e dell'orientamento delle popolazioni vecchie e nuove autorità legittimate dalla tradizione come i rappresentanti dell'autorità religiosa (*ulema*) o prodotte da nuovi scenari socio-politici e sorte spontaneamente in seno alla modernità culturale o urbana.

In questa fase della storia dell'islam, che per certi aspetti appare come un momento istitutivo di nuove forme di autorità, risulta tanto più importante individuare le determinazioni sociali ricorrenti nella costruzione del potere al fine di cogliere le questioni cruciali sottese alle apparenze mutevoli della scena dell'islam.

Partendo dall'analisi del campo d'azione in cui operano i leader si pos-

sono individuare gli assi principali di costituzione del potere nell'islam in generale e nell'islam dell'emigrazione in particolare¹.

Un primo asse è quello derivante dal processo di conoscenza e di trasformazione del messaggio fondante in un sistema filosofico-teologico e in un corpo di norme che regolamentano la musulmanità. La conoscenza del testo fondante, che presuppone al tempo stesso la comprensione, anche semplicemente mnemonica, dell'arabo classico, è un presupposto indispensabile e la base di ogni sapere. Una posizione di prestigio viene tradizionalmente attribuita al detentore di questa conoscenza, che acquista anche più rilievo nel contesto di società analfabete. Ancor oggi è viva una cultura dell'arte oratoria che utilizza spesso la citazione coranica e si compiace nell'arte della recitazione della parola diretta di Allah. Tradizionalmente, il sistema teologico (*kalâm*) occupa nell'islam una posizione relativamente secondaria e ha più una funzione di difesa e di argomentazione nei confronti del non musulmano che una di esegesi; anche la filosofia (*falsafâ*) occupa una posizione secondaria e subalterna.

È invece attribuito un ruolo centrale al processo di trasformazione del messaggio profetico iniziale in un corpo di norme che regolano i comportamenti individuali e collettivi: questo avviene nella misura in cui il messaggio fondante possiede una dimensione etica e di obbedienza alla volontà divina e indica la via della salvezza, di cui del resto la vita del Profeta fu paradigma. Si tratta, come ha evidenziato Weber (1922), del prolungamento della dimensione etica ed esemplare del profetismo. A mettere in atto questa rielaborazione sono chiamati gli esperti dei commenti (*tafsîr*) e delle interpretazioni (*ta'wîl*) del Corano e gli studiosi dell'insieme di parole e di fatti (*hadîth*), dichiarati autentici, della vita e del Profeta, che forniscono quindi la tradizione (*sunna*) esemplare. A partire da questi dati e con criteri appositamente elaborati si definisce la scienza della legge (*fiqh*), cioè un codice di vita globale che investe tradizionalmente sia la società civile sia quella politica e religiosa. Da questo processo globale di decodifica e di ricodifica sono sorte internamente all'islam sunnita molte scuole giuridiche, di cui le principali sono quattro, chiamate impropriamente riti: si tratta dell'hanafismo, del malekismo, dello shafismo e dell'hanbalismo, costituiti tra l'VIII e il IX secolo dell'era cristiana (per un'introduzione alle principali scuole si vedano tra gli altri Gardet, 1967 e Laoust, 1965). Ogni scuola giuridica connota spe-

¹ Le logiche di potere che saranno trattate completano, ci pare, quelle delineate da J. Waardenburg (1978), che opera una distinzione tra l'islam ufficiale o normativo e quello popolare. Esse completano anche la tipologia di B. Etienne (1981), ispirata alla rilettura dei concetti weberiani di stregone, prete, profeta.

cificatamente la cultura musulmana nella sua area geografica d'insediamento. Così ad esempio l'hanafismo, la scuola giuridica predominante in Iraq, Siria e Turchia, attribuisce un peso maggiore allo studio personale, e quindi alla libertà interpretativa, sui dati fondanti. Il malekismo, invece, la scuola ufficialmente riconosciuta in Marocco, è più attento al consenso della comunità — attraverso la mediazione della comunità dei saggi — alla tradizione, insomma a un «bene comune» da preservare. A causa dell'applicazione della legge nella società civile, accanto ai detentori di conoscenze teoriche compaiono gli specialisti di diritto (*shari'a*) sul piano del suo sviluppo teorico (*mufti*) e della sua applicazione giudiziaria (*adoul/cadi*).

Storicamente il lavoro interpretativo e di codifica fu intrapreso dai dottori (*ulema*) laureati dalle grandi scuole islamiche come *al-Azhar* al Cairo, *Qaramiyin* a Fez, la *Zitouna* a Tunisi o dagli istituti di creazione più recente come le università islamiche pakistane o turche. A partire da questi luoghi, il sapere islamico e gli attori sociali che ne sono portatori costituiscono una forma altamente istituzionalizzata di conoscenza; nell'insieme ci si trova di fronte a un vero corpo di specialisti che operano spesso *ex professo*, in particolare nell'ambito dell'islam «ufficiale», cioè quello che si esprime in un rapporto di legittimazione reciproca con il potere.

Da queste funzioni specializzate nasce una prima fonte del potere, al giorno d'oggi scossa da molteplici fattori e in particolare dalla diffusione della scolarizzazione poiché la forma di trasmissione tradizionale della conoscenza, fondata su un apprendimento personale, quasi iniziatico, è messa in discussione dalla diffusione dei testi scritti e dalla loro accessibilità, per cui queste antiche sedi del sapere, passaggi obbligati di definizione della conoscenza, sono in larga misura superate. Ciò avviene tanto più per il fatto che, anche dal punto di vista della diffusione orale, l'uso intensivo dei sistemi di riproduzione audio e video permette una moltiplicazione dei canali di diffusione. È stato B. Etienne a mettere in evidenza come le tecniche audiovisive stiano all'islam contemporaneo come la stampa alla riforma luterana. Insomma, tanto dal punto di vista dell'accesso alla conoscenza quanto da quello della sua diffusione, i poteri fondati sulle forme tradizionali della conoscenza vedono nascere, ormai da quasi un secolo ma con un'evidente accelerazione nell'ultimo ventennio, leader concorrenti come al-Afghani, teorico di un pan-islamismo rivoluzionario nel XIX secolo, Hassan al-Banna, fondatore dei Fratelli musulmani nel periodo tra le due guerre, Sayyed Kotb, suo successore su posizioni più radicali e tanti altri. Molti leader contemporanei (al riguardo si vedano gli studi di Kepel, 1984; Farag, 1990 e 1991; si vedano anche i numerosi contributi all'opera curata da Kepel e Richard, 1990, in partico-

lare l'articolo di Roy) appartengono a questi nuovi strati intellettuali. Partendo dalla loro conoscenza e competenza d'interpretazione essi acquistano potere sulla scena sociale, radunano adepti e orientano l'azione.

La manipolazione della conoscenza è quindi una fonte di potere. Tuttavia la legittimità dei capi non potrà sussistere che attraverso un lavoro metodico d'influenza concreta o grazie al riconoscimento di un potere che essi contribuiscono a loro volta a rafforzare: vale a dire che la funzione intellettuale sembra difficilmente dissociabile da una funzione interna alle forme sociali concrete (*jamá'a*) o al governo politico (*dawla*). Questa articolazione del potere è, tra l'altro, una delle ragioni di crisi delle rappresentanze intellettuali tradizionali, colpite dalla destrutturazione delle forme tradizionali di legittimazione del potere, che sfocia nella creazione di contrapposizioni politico-religiose. Si assiste del resto, nei paesi musulmani, a un tentativo simultaneo dei poteri di reintegrare e di rinnovare la loro legittimità religiosa per far fronte ai contropoteri emergenti e in fase di consolidamento².

Un altro asse del potere è sorto dall'organizzazione pratica del culto nella moschea, teoricamente di rilievo minore, poiché non vi è nell'islam un potere che nasce dalla manipolazione del sacro nell'atto di culto. Anzitutto l'organizzazione di una moschea sul piano pratico prevede un potere gestionale conferito per consenso a una persona scelta tra i membri dell'assemblea degli uomini. Per il principio di uguaglianza, nel culto non esiste una gerarchia sacrale, ma solo funzioni e ruoli, che del resto possono essere professionalizzati. Il ruolo di guida (*imam*) della preghiera, in assenza di qualcuno che lo eserciti a titolo professionale, può essere svolto da qualsiasi credente adulto e in possesso di una conoscenza essenziale delle preghiere e dei gesti rituali o dal più anziano nel gruppo di persone riunite; di fatto questa funzione è assunta da personale specializzato il cui grado di formazione può variare, soprattutto nel contesto dell'islam europeo e che assume, nell'insediamento locale, molteplici funzioni oltre a quella di guida. Può anche essere predicatore, soprattutto in occasione del sermone del venerdì (*kehutba*), e titolare dell'insegnamento coranico ai bambini assumendo in tal modo il ruolo del maestro tradizionale (*taleb, fqih*) della scuola coranica. La funzione di predicazione, in particolare in occasione dei momenti forti di manifestazione pubblica

² Così lo stato turco ha abbandonato da qualche anno la sua professione di rigoroso laicismo per diventare membro della Conferenza islamica mondiale, mentre sul piano interno ha moltiplicato la costruzione di nuove moschee. In Algeria e in Tunisia i poteri reintegrano riferimenti religiosi e il re del Marocco lancia segnali diversi in occasioni pubbliche per affermare il suo ruolo di autorità religiosa oltre che politica; per il Marocco si può leggere l'articolo chiarificatore di Tozy (1990). Su questo punto si vedano Waardenburg (1978); Nwya (1980); Léveau (1981) e Tozy (1981).

della comunità, si colloca alla frontiera tra il potere del culto, il potere di conoscenza e il potere *touf-court*. Di conseguenza, a causa dell'impatto che produce sui fedeli, si tratta di un ambito particolarmente sensibile dove il contrasto fra vecchie e nuove forme di leadership, fra poteri e contropoteri diventa acuto.

Negli stati contemporanei compare una nuova fonte di potere legata alla volontà degli stati e dei loro apparati burocratici di gestire o di controllare gli affari islamici sul territorio con mezzi amministrativi nuovi. Nasce così nell'islam un potere creato e delegato dalle forme statali contemporanee, con la transizione, messa in risalto da Tozy (1990), da una solidarietà fisica, personalizzata, tra i detentori del potere di conoscenza, a una solidarietà oggettivata nelle regole e attraverso l'appartenenza a una forma di amministrazione pubblica. L'applicazione di tali forme di potere delegato non è totalmente nuova, essendo già nota alla tradizione imperiale islamica, in particolare ottomana; la novità consiste piuttosto nelle modalità, vale a dire nel carattere statalizzato e amministrato di questo potere. Esso è però anche caratterizzato dalla forza che deriva dalla potenza degli stati-nazione contemporanei e dalla loro grande capacità di coordinamento delle popolazioni nonché, per quanto riguarda l'islam dell'emigrazione, dalla forza delle loro relazioni internazionali. D'altro canto, questo nuovo potere sarà oggetto dei sospetti e delle crisi di legittimità che investono l'azione degli stati quasi in misura inversa alla loro potenza: esso potrà essere soggetto ai rischi e alle fluttuazioni del potere o, al contrario, rafforzarsi in risposta alle forme contemporanee di contestazione religiosa del potere. Il caso dello stato turco, che abbiamo già ricordato, è esemplare a tale riguardo poiché il personale religioso, *imam* o insegnanti, è quasi completamente statalizzato e gestito dalla Direzione degli affari religiosi, un apparato statale che risponde al primo ministro; per il suo marcato carattere politico, voluto da Mustafa Kemal per controllare in prima persona l'evoluzione dell'islam, la *Diyânat* è sottomessa alle tendenze politico-religiose del potere. Così si poteva considerare negli anni settanta che essa si allineasse sulle posizioni dell'islamismo radicale, nella sua versione turca. Al momento del colpo di stato del generale Evren nel 1980 essa ritornò nell'ambito di un'ortodossia kemalista.

Assimilabili ai funzionari pubblici sono i rappresentanti della Lega del Mondo islamico che dirigono i vari centri islamici europei. Essi hanno in genere una formazione di buon livello e notevole esperienza internazionale; la loro presenza in Europa è generalmente vissuta e sentita come provvisoria, ciò che non agevola le relazioni con le popolazioni musulmane immigrate, senza contare che la loro conoscenza e capacità di com-

preensione di queste popolazioni è molto scarsa, sia per la loro origine geografica sia per il loro livello sociale e la loro percezione delle società e dei rapporti sociali fortemente segnata dalla struttura sociale non egualitaria e autoritaria dell'Arabia Saudita.

Un altro fondamento dell'autorità nella musulmanità nasce a partire da un processo di personalizzazione del potere attorno alla figura di un maestro che indica una via particolare (*tasawwuf*, il sufismo nelle lingue occidentali) di comprensione e di adesione all'islam. Esso privilegia la via mistica e porta a forme organizzate particolari (le *tariqa* o confraternite). Il potere del maestro di confraternita e dei suoi delegati è molto personale ed è fondato sulla forza benefica (*baraka*) che egli emana e che deriva dalle pratiche ascetiche che egli insegna. Questo misticismo, sorto con difficoltà in seno alla razionalità islamica del periodo abasside, è stato guardato con diffidenza — e lo è ancora oggi — dall'ortodossia islamica, perché introduce nel processo di conoscenza islamica un elemento, l'esperienza mistica, accompagnato da tecniche di estasi o da elementi di esoterismo e di gnosticismo, che non appartengono strettamente alla rivelazione profetica³. L'islam ortodosso non può però ignorare il confraternismo nella misura in cui, storicamente e ancora oggi, tale potere mistico ha fatto proprie le strutture segmentarie delle società musulmane divenendo quindi una forza organizzata di considerevole importanza su un territorio o in diverse attività professionali, come dimostrano innumerevoli esempi storici. Dopo un periodo di latenza dovuto alle critiche radicali e all'azione di opposizione dei movimenti di riforma dell'islam tra le due guerre, si osserva oggi una rinascita delle confraternite da ascrivere alla loro capacità di adattamento alla modernità o di resistenza in situazioni avverse: così ad esempio la vecchia confraternita dei *Naqsebandi*, ampiamente diffusa in Medio Oriente e in Egitto, gioca un ruolo politico non trascurabile in seno ai partiti politici della destra religiosa in Turchia; dal canto loro i *Muridi*, gruppo nato dal rinnovamento confraternico del XIX secolo controllano vasti settori dell'attività economica senegalese e in particolare la produzione e la commercializzazione dell'arachide, il sistema alberghiero e una parte importante del settore bancario; altre confraternite, come i *Rifai*, hanno esercitato nel Caucaso e in Mongolia un ruolo essenziale per lo sviluppo delle attività islamiche

³ Ciò che i sufi negano, beninteso. Per loro, il Profeta stesso ha conosciuto l'estasi mistica che lo ha introdotto ai segreti divini, per cui per loro l'islam non può essere privato di questa componente; si veda Corbin (1964). Per Gellner (1969 e 1972), il potere delle confraternite si basa sulla tradizione, il consenso della comunità e la linea di successione: trasportate in Europa, le confraternite saranno allora o condotte a un ripiegamento e all'isolamento difensivo o a far opera di reinterpretazione e di ricostruzione della comunità.

e appaiono oggi come le punte di diamante del risveglio islamico in questi paesi.

Infine, a margine dell'islam appariranno tutte le forme di potere, largamente diffuse a livello popolare, che nascono dalla manipolazione del sacro diffuso. Esse del resto non sono sempre isolabili dalle altre forme di potere, in particolare da certi tipi di sufismo e da certi capi religiosi locali, che giustappongono il loro potere di guide e maestri (*imam/faqih*) a quello che è loro conferito da pratiche marabuttiche.

La conquista della leadership e del potere è attualmente uno degli elementi chiave nell'islam in generale e nell'islam dell'emigrazione, in seno al quale si accentuano le tendenze ricorrenti nei territori musulmani. Più precisamente però, parlando dell'islam europeo, la formazione della rappresentanza ha caratteristiche particolari. A tale riguardo si possono richiamare le osservazioni fatte da Thomas nel suo celebre studio sull'immigrazione polacca negli Stati Uniti (Thomas e Znaniecki, 1927⁴). Così, secondo una logica comune alla maggioranza delle migrazioni contemporanee, i leader che emergono non hanno, almeno in un primo tempo, relazioni tra di loro né una storia comune: insomma, essi non formano un gruppo consolidato in grado di costituire di primo acchito una forza intellettuale dirigente; nel senso proprio del termine, si tratta il più delle volte di una leadership «naturale», nata dalle popolazioni divise a causa dell'emigrazione. In effetti, nell'insieme delle migrazioni, dopo una fase di ripiegamento comunitario-nazionale, che può avere o meno una dimensione politica, le rappresentanze si diffondono nell'insieme del corpo sociale e degli organi rappresentativi, per cui alcuni capi «sorti dalle migrazioni» entreranno progressivamente nelle strutture sindacali, politiche o altre, integrandovisi.

Se per quanto riguarda i leader musulmani questa situazione di partenza è simile a quella di altre migrazioni, è probabile che la sua evoluzione possa acquisire caratteri specifici. In pratica, il riferimento all'islam, a differenza di altri riferimenti etnico-nazionali, non tende ad attenuarsi. Si è così assistito, nel corso del tempo, al tirocinio progressivo e agli abbozzi di costituzione, attraverso numerosi tentativi ed errori, di una forza intellettuale dirigente, che cerca di dare senso e di produrre un'azione organizzata di direzione e di associazione e che progredisce, in modo ancora molto disperso, verso la sua ricomposizione in corpo sociale⁴.

⁴ Resta la questione del debolissimo livello di formazione dei leader che si constata in tutti i paesi europei (si veda tra gli altri Sander, 1990, 83) e che contrasta con il ruolo che l'istruzione detiene in generale e al di fuori dell'islam: tale contrasto si rivela in maniera acuta proprio nel momento in cui emerge, appunto, una rappresentanza islamica (su cui richiama l'attenzione Roy, 1990, 278 e

Questo processo, frastagliato e tuttavia in crescita, deve affrontare e superare una serie di situazioni che possono costituire al tempo stesso ostacoli e possibilità di azione. In primo luogo questa ricomposizione di rappresentanza ha luogo in un ambiente che ha visto la rottura del rapporto tradizionale fra popolazione e quadri dirigenti e che ha prodotto un vuoto e dunque, al tempo stesso, la possibilità di occupare uno spazio. Questo è avvenuto in assenza di un potere regolatore forte, anche se in presenza di poteri potenzialmente dotati di capacità di direzione, come quelli generati dagli stati i quali sono però soggetti direttamente alle logiche concorrenziali e non dispongono, con la parziale eccezione dello stato turco, di mezzi efficaci di controllo.

La seconda particolarità deriva dal margine di manovra che le libertà garantite negli stati europei assicurano all'azione islamica; essi rendono possibile una moltiplicazione dei centri di potere in un mercato molto aperto e concorrenziale per cui le rappresentanze nascenti, ma animate da un forte dinamismo, incontrano un ambiente in linea di principio non ostile alla sua azione, almeno sul piano formale. Infatti dal punto di vista della dinamica culturale, la libertà degli spazi europei significa al tempo stesso che l'islam è messo in concorrenza con altri sistemi di riferimento, e in particolare con una crescente secolarizzazione e un abbandono dei riferimenti religiosi. In rapporto alle prospettive e alle modalità d'azione abituali dei capi musulmani classici la situazione europea, che significa anche una situazione di minoranza statistica e politica, potrebbe essere paralizzante, dato che essi sono abituati ad agire più secondo procedure di riproduzione e in un ambiente di potere che secondo azioni innovative e minoritarie. Non è invece sicuro che la situazione europea sia paralizzante per i nuovi leader musulmani: al contrario, essi potrebbero trovare in questo ambiente minoritario uno stimolo all'azione missionaria, ispirata del resto all'azione del Profeta che aveva operato in una situazione di minoranza e coerente con la necessità del richiamo alle origini dell'islam andando al di là delle vie tracciate dall'islam dei poteri.

Sulla scena europea prendono forma molteplici profili di leader. Un primo tipo è il prolungamento in Europa delle nazioni d'origine o degli organismi internazionali musulmani: il più delle volte essi hanno le caratteristiche di capi portatori di un'autorità burocratica e la loro forza deriva da quella della struttura dalla quale hanno ricevuto il mandato. Tale autorità proviene anche dal potere che gli stati europei attribuiscono loro in funzione di una percezione e di strategie in termini di relazioni in-

segg.). I tentativi di istituire cicli di formazione superiori nell'islam non hanno avuto esito serio fino ad oggi.

ternazionali, ma anche in funzione della speranza riposta nella capacità di controllo delle popolazioni musulmane da parte loro. Così ad esempio è chiaro che la Lega islamica mondiale, sotto l'egemonia saudiana, ha potuto insediare i suoi centri in Europa solo in funzione delle relazioni diplomatiche e delle strategie internazionali degli stati europei nei confronti dei saudiani, dopo le crisi petrolifere. È anche evidente che l'importanza delle istituzioni europee della *Diyânat* viene accresciuta dalla richiesta degli stati europei — ad esempio la Germania e il Belgio — di coordinare le popolazioni turche; richiesta dettata spesso da ragioni di conformità amministrativa, perché queste istituzioni sembrano offrire modalità collaudate di gestione delle popolazioni musulmane. D'altronde la richiesta non manca di significati ambigui perché mette tra parentesi il carattere autoritario di funzionamento della *Diyânat* e per di più lancia un segnale contraddittorio rispetto ai crescenti appelli all'integrazione rivolti alle popolazioni musulmane.

Un secondo tipo di leader è rappresentato da attori religiosi facenti funzione di guide o maestri (*imam/sqib*) importati direttamente dai musulmani immigrati. Si tratta di capi tradizionalisti, poco formati in materia islamica e che trasmettono modelli culturali spesso superati anche negli stessi paesi musulmani. Questi attori religiosi considerano il più delle volte la loro venuta in Europa come transitoria, inscritta in un progetto di sopravvivenza per se stessi e le loro famiglie. Accanto a questi si sono anche viste comparire figure di leader sorti dall'immigrazione: si tratta di immigrati più anziani, spesso pensionati o invalidi del lavoro, che avevano ricevuto una formazione coranica più o meno approfondita nella loro gioventù e che hanno assunto il ruolo di *imam*, in particolare nelle prime sale di preghiera.

Per motivi diversi, tanto i capi burocratici quanto i capi popolar-tradizionali appartengono al primo periodo dell'immigrazione e probabilmente, in tempi più o meno brevi, sono destinati a sparire dalla scena dell'islam europeo o almeno a esserne emarginati.

D'altro lato, nel corso degli anni ottanta, sono emerse progressivamente nuove figure di leader caratterizzate da una formazione intellettuale più elevata, che sia o no in discipline islamiche. Essi potrebbero venir ricondotti ad alcune tipologie. Una parte proviene dai gruppi di vecchi studenti che hanno seguito un corso universitario e che alla fine si sono stabiliti in Europa riconvertendosi ad attività islamiche svolte talora in modo esclusivo, più spesso in modo militante a lato di attività professionali; la loro formazione islamica è avvenuta sul campo, in modo autodidatta, poiché essi hanno spesso studiato, in modo più o meno completo, discipline come l'economia o la sociologia, l'agronomia o l'informatica

o altre ancora. Un secondo tipo è costituito da persone formate in modo più o meno intensivo in materia islamica nei paesi musulmani ed emigrate poi in Europa. Alcuni vi sono stati portati da ragioni politiche, per sfuggire a movimenti di repressione a loro indirizzati: è il caso di parecchi leader turchi che hanno trovato asilo politico in Germania. In altri casi, l'emigrazione era dettata, oltre che da motivi religiosi, anche da ragioni professionali: la competenza islamica può trovare uno sbocco lavorativo apprezzato nell'ambito europeo. Questi capi hanno spesso appartenenze e mobilità internazionali elevate, o addirittura una multiposizionalità geografica nel territorio europeo o tra questo e i luoghi di origine. Un terzo caso è costituito da europei convertiti all'islam. Accanto a nomi noti, molte persone, uomini e donne, spesso giovani, trovano nella loro conversione motivi di azione. In realtà questi nuovi adepti dell'islam non arrivano tutti a ruoli di leader: per molti di essi la conversione è dettata da motivi spirituali e mistici che non li orientano verso queste forme di azione. Altri invece sviluppano una rappresentanza che può essere al tempo stesso intellettuale, organizzativa e politica e che li conduce, grazie al loro bi-posizionamento, a esercitare un ruolo notevole nell'insediamento delle popolazioni musulmane e in particolare nella riflessione relativa ai rapporti tra l'islam e lo spazio pubblico.

Oggi l'azione dell'insieme di queste figure ha come risultato certo un aumento d'influenza sulle popolazioni e quindi un'islamizzazione crescente della società tradizionalmente musulmana. Questo aumento d'influenza passa in modo rilevante attraverso l'insediamento locale e il radicamento nella società locale in via di ricomposizione. Sul piano locale la concorrenza tra i leader si verifica soprattutto per quanto riguarda la loro capacità di produrre conoscenza e di strutturare comportamenti. Di fronte all'avanzata degli immigranti nel ciclo migratorio, il loro insediamento e l'emergenza sociale delle nuove generazioni, ragazze e ragazzi, i leader sono costretti a produrre conoscenza, a dare un significato islamico all'esistenza nel contesto europeo. Il successo maggiore apparterrà a due categorie: anzitutto a chi è capace di articolare un discorso islamico sui problemi e, meglio ancora, sulle incertezze del discorso occidentale. Da questo punto di vista, uno dei temi principali del discorso contemporaneo riguarda ad esempio l'inquinamento e i mali delle società occidentali, come le divisioni familiari, l'Aids, il tabagismo o l'alcolismo. L'islam vi si può confrontare con un'argomentazione fondata sul suo stesso patrimonio, risolutiva, anche se sommaria: l'inquinamento diventa così una conseguenza dell'ignoranza della verità fondamentale dell'islam che è la visione radicale della creazione e della sottomissione della finalità dell'azione umana a operare per Dio piuttosto che ad accumulare ric-

chezze; l'Aids è il risultato di una depravazione dei costumi sessuali, a cui l'islam fa fronte con il controllo dei comportamenti femminili e l'autorizzazione regolamentata della poligamia; quanto alla lotta contro l'alcolismo, in particolare al volante, essa trova nel divieto islamico all'assunzione di alcolici la miglior dimostrazione dell'eccellenza dell'islam. All'interno di questa interpretazione del mondo nel quale i musulmani devono vivere, il discorso sulla donna rappresenta una delle sfide irrisolte ma fortemente presenti. Di fronte infatti ai discorsi teorici chiaramente derivati dalla tradizione musulmana applicati ad esempio alla vicenda dei «foulards», esistono i comportamenti delle donne e delle giovani, quelle dei padri e delle madri di famiglia che concretamente smentiscono certe prescrizioni dottrinarie musulmane: in effetti, accanto alle ragazze che seguono i precetti sull'abbigliamento e sul comportamento prescritti dall'islam, altre si allineano ai modelli occidentali senza le conseguenze morali nefaste che l'ortodossia islamica lascerebbe supporre. Esiste realmente, riguardo alla donna, una crisi di significato, una lotta di sensi, in cui d'altronde gli schieramenti non sono totalmente delineati.

Oltre ai leader produttori di significati, un successo notevole è riscosso da coloro che producono una regolamentazione pratica dei comportamenti collettivi. Se i precedenti esercitano soprattutto una funzione intellettuale, questi realizzano l'organizzazione pratica nella realtà locale. Il fine è quello di ricomporre localmente la società musulmana attraverso un'ortoprassi islamica dello spazio pubblico. La questione del potere locale, tanto sul piano dell'ortodossia quanto su quello dell'ortoprassi, rappresenta un fatto sempre più importante nell'immigrazione, in particolare attraverso il ruolo della moschea e del personale che vi è adibito. Il controllo sociale che queste persone esercitano sembra oggi transitare attraverso tre assi principali. Il primo è quello per cui si cerca di rafforzare un'ortoprassi della comunità locale, affinché in essa aumentino i segni visibili di appartenenza all'islam, in modo che la musulmanità locale della diaspora dell'immigrazione si riavvicini a quella dei centri dell'islam. Il risultato di questo controllo è molto evidente: non solo il numero di moschee è aumentato, ma continua a crescere la partecipazione e la frequenza. Gli uomini adulti adeguano sempre più i loro comportamenti alle norme dell'islam; in secondo luogo la moschea, attraverso il maestro (*iqib*) o i membri più attivi, tende a dettare regole di comportamento sociale di convivenza: regole di coabitazione, ammonizioni nei confronti della piccola delinquenza giovanile, onestà nei rapporti commerciali e così via. I sermoni settimanali tendono a divulgare le regole di questa nuova civiltà che s'impone ai nuovi abitanti dei quartieri urbani. Il controllo locale si esercita anche riguardo alla socializzazione religiosa dei bambi-

ni, soggetti a un ritmo notevole di frequenza della scuola coranica oltre alla loro attività scolastica giungendo a rivolgersi in certi casi anche alla scuola stessa, di cui si valuterà la conformità o piuttosto il grado di compatibilità con le prescrizioni dell'islam, in base agli insegnamenti che vengono impartiti. Infine la moschea acquista un potere crescente nella regolazione dei rapporti e dei comportamenti femminili, quindi nella questione femminile, nel comportamento pubblico delle ragazze, nel rapporto tra coniugi, nel ruolo delle istituzioni riguardo alla protezione della donna, del resto spesso criticate per lo scalzamento dell'autorità paterna e maschile che operano più o meno direttamente.

Per quanto riguarda il futuro, la leadership musulmana in Europa si trova verosimilmente di fronte a due sfide principali: anzitutto quella di assicurare la transizione dai leader della prima generazione a quelli della seconda. Infatti i leader attuali, tradizionali e relativamente ignoranti o più modernizzati e competenti, islamisti o burocratizzati, sono tutti prodotti dalla prima immigrazione. Ora la base popolare dell'islam — se l'islam esisterà ancora, com'è probabile — entro una ventina d'anni sarà assicurata in modo prevalente da una seconda e terza generazione di musulmani europei: questi saranno stati in grado di produrre la propria dirigenza? La questione resta aperta, ma è certo che in tutti i paesi europei di più antica immigrazione musulmana esistono gruppi di giovani che si mobilitano attorno all'islam e a partire da esso. Si tratta soltanto di una reazione identitaria di fronte all'ostilità ambientale oppure di una strutturazione più profonda delle identità? Come e dove altrimenti si formeranno eventuali futuri leader dell'islam? Come risolveranno il problema della loro professionalizzazione?

Una seconda sfida riguarda il passaggio da una rappresentanza locale o di movimento a una rappresentanza insediata su una base territoriale più ampia, quale una regione o uno stato: tale esigenza deriva dalle aspettative degli stessi musulmani, dalla loro tendenza a confrontarsi con lo spazio pubblico, in termini di rivendicazioni o di rappresentanza politica. Del resto gli stati stessi, nella tradizione delle nazioni europee e dei loro rapporti con le religioni, chiedono ai musulmani di strutturarsi in un gruppo unitario, almeno sul piano amministrativo, in vista di un riconoscimento o della concessione di finanziamenti. È sulla direzione di tale questione che giungeranno a imporsi attori bi-posizionati, nella misura in cui sapranno collegare le due realtà sociali, quella del localismo islamico da un lato e quella dei rapporti con lo stato e le istituzioni statali o parastatali musulmane dall'altro.

Capitolo sesto

Musulmani nella città: oggi e domani

Premessa

I luoghi e gli attori musulmani che manifestano ed esprimono esplicitamente il loro riferimento all'islam costellano ormai, definitivamente, come segnali indicatori lo spazio sociale e simbolico delle popolazioni europee. Come si è detto precedentemente sviluppando la questione delle appartenenze, la testimonianza dell'appartenenza religiosa è lungi dall'essere generalizzata all'insieme della popolazione sebbene, almeno negli ultimi vent'anni, l'estendersi e l'intensificarsi dei riferimenti all'islam sia in aumento. Anche se non è maggioritaria, però, la presenza dei musulmani attivi lancia segnali evidenti nell'universo collettivo dei significati; tali segnali s'impongono come insieme di riferimento obbligato al quale, in misura minore o maggiore, e non foss'altro che con il silenzio, è importante conformarsi. In tal modo il significato dell'azione propriamente religiosa può essere compreso pienamente solo considerando, oltre che la struttura del sistema religioso, anche il processo di ricomposizione sociale che le popolazioni musulmane insediate in Europa realizzano appoggiandosi sul religioso e nello stesso tempo superandolo. In altre parole l'islam non soltanto ravviva e risveglia gli atteggiamenti religiosi individuali fornendo loro un supporto istituzionale, ma diventa una componente cruciale del generale processo d'induzione delle popolazioni musulmane in seno allo spazio europeo in modo tale che, per una parte di esse almeno, la loro integrazione passa attraverso l'islam e, lo vedremo in seguito, passa attraverso l'islam in quanto realtà collettiva oltre che individuale.

Questo processo particolare d'integrazione si può osservare specialmente a partire da tre aspetti principali: le regole riguardanti il sesso e la famiglia, l'educazione e l'ambiente di residenza. In questi tre settori, islam e pratiche sociali si corrispondono reciprocamente, cercando di trovare o di ritrovare un'articolazione reciproca, il cui risultato è la costruzione progressiva di una collettività (società/ comunità) islamica in seno allo

spazio europeo, i cui effetti vanno ben al di là delle rappresentazioni concettuali, delle motivazioni o delle cerchie religiose. Beninteso, l'osservazione della tendenza in corso non dice nulla quanto agli sviluppi possibili; non è escluso che possano verificarsi inversioni di tendenza, specialmente al momento della transizione, quando i figli dovranno succedere ai padri nella guida dell'islam europeo. In quel momento la società islamica in costruzione potrebbe crollare e diventare unicamente un sistema di riferimento vissuto per gruppi minoritari attivi: attualmente, però, questa costruzione sembra procedere e nello stesso tempo adattarsi, empiricamente, al contesto europeo, il che le dà una maggiore probabilità di permanenza. La realtà islamica organizzata, istituzionalizzata, diventa una realtà di riferimento che alimenta il vissuto e il sociale al di fuori dell'ambiente chiuso delle organizzazioni e delle istituzioni religiose.

Porre l'accento su queste tre dimensioni, la sessualità e la famiglia, l'educazione e l'ambiente residenziale, significa rendersi conto che la costituzione di gruppi islamici in Europa si realizza più tramite il sociale e il vissuto che attraverso l'ideologizzazione e le forme di organizzazione politica che ne deriverebbero. Spesso l'attenzione degli osservatori si è fissata sull'islam ideologico, l'islam radicale, l'islam militante, in altre parole sulle forme di azione e di costruzione sociale che equiparerebbero l'attività islamica a quella politica. Questo islam «politico» esiste certamente e lo abbiamo analizzato nelle sue diverse sfaccettature organizzate; ma la dinamica principale della costituzione della società musulmana europea non proviene da processi ideologico-politici, eventualmente stimolati dall'una o dall'altra forma di «partito» islamico. Essa proviene piuttosto, attualmente, dalla modellazione sociale che fa perno sulla famiglia, sulle generazioni, sul quotidiano. Se questa ipotesi è corretta e vale nel tempo, ne deriva che il radicamento delle società islamiche che si costruiscono in Europa è più profondo di quello che sarebbe determinato unicamente da adesioni ideologiche all'islam nell'una o nell'altra delle sue forme concrete.

1. *Sessualità e famiglia*

L'importanza della dimensione familiare e della regolamentazione delle relazioni tra i sessi è stata presa in considerazione in modo insufficiente dalle analisi delle immigrazioni, spesso caratterizzate da un'impostazione economicista o culturalista e attente innanzitutto ai comportamenti individuali degli attori sociali o alle forme di ristrutturazione sociale che si realizzano a partire da categorie di tipo socio-professionale. Si tratta di

dimensioni certo essenziali, ma che non consentono di delineare la totalità dei significati di certi comportamenti dei padri, delle donne o dei giovani.

L'aspetto centrale di tali comportamenti deriva dalla definizione del, le norme che regolano i rapporti tra i sessi all'interno e all'esterno della famiglia: beninteso di una famiglia che non si limita ad adempiere a una funzione di rifugio o di unità di consumo, vale a dire a essere una struttura sociale subalterna e funzionale ad altre realtà sociali, ma che svolge un ruolo primario e gerarchizzante nei riguardi degli altri comportamenti, ivi comprese le relazioni tra i sessi. Si tratta di una realtà familiare in pieno cambiamento, di una famiglia che è stata chiamata «di circostanza» (Bensalah, 1990) per le molteplici strategie di adattamento che ha adottato nella doppia transizione che l'ha portata da una società musulmana a una società europea e dal mondo rurale a quello urbano. Questa famiglia però si adatta, appunto per continuare a rappresentare un orizzonte significativo di azione e un baluardo per l'investimento di energie e di risorse umane.

In seguito alla successione dei momenti del ciclo migratorio e dei cambiamenti in corso, nell'immigrazione musulmana si giustappongono diversi tipi di famiglia. Innanzitutto, vi sono le famiglie della prima generazione d'immigrati, i «pionieri» dell'immigrazione musulmana, che nel corso degli anni sessanta hanno dato origine ai primi raggruppamenti familiari: la maggior parte di questi primi immigrati è vicina all'età del pensionamento o l'ha raggiunta; stanno per avvenire i matrimoni degli ultimi dei loro figli; i loro nipotini (la terza generazione) sono già entrati in una fase avanzata della scolarità. Un secondo tipo di famiglia è quello in cui gli immigrati iniziali sono arrivati all'epoca della crisi e della chiusura delle frontiere nel 1974: famiglie che, come le precedenti, vedono le loro generazioni succedersi in Europa ma che, globalmente, hanno conosciuto maggiori difficoltà economiche dell'immigrazione precedente e hanno soprattutto vissuto l'ostilità dell'ambiente e il clima cupo degli anni di crisi, senza contare che per molti componenti di tali famiglie, uomini e donne, vi è stata soltanto un'esperienza ridotta del lavoro, dell'inquadramento sociale dell'azienda, delle organizzazioni sindacali; per queste famiglie i servizi pubblici amministrativi e di assistenza sociale, i servizi sanitari e le istituzioni scolastiche per i bambini sono i principali punti di ancoraggio sociali. Un terzo tipo di famiglia è quello della seconda generazione, formato dai figli delle due famiglie precedenti, i cui matrimoni sono iniziati a partire dalla metà degli anni settanta e che hanno profili differenziati; in molti casi i matrimoni sono «combinati» dalle famiglie tra giovani — e spesso giovani cugini — d'Europa, i cui genitori erano tal-

volta emigrati in paesi diversi, in Germania, Olanda, Francia o Belgio. Questi matrimoni presuppongono, per la sposa, una nuova emigrazione, un nuovo adattamento, compreso quello linguistico, nel paese in cui abitano il marito e la sua famiglia. Spesso questi matrimoni avvengono per permettere un'immigrazione in Europa, altrimenti impossibile dopo il 1974; in tal caso si mescolano interessi economici e strategie familiari, poiché un matrimonio di questo tipo è certamente un servizio reso alla comunità di origine: deve essere pagato e il servizio dovrà essere reso. Per questo motivo le ragazze immigrate valgono molto sul mercato matrimoniale degli anni settanta e ottanta. Esse permettono la continuazione dei flussi migratori che erano stati bloccati. Si tratta di matrimoni fragili, che stravolgono il significato del matrimonio tradizionale, facendo prevalere gli interessi economici e immediati sulle strategie e gli equilibri familiari a medio termine che lo regolavano precedentemente. Alcuni giovani della seconda generazione affermano invece una volontà di scelta personale, che talvolta è accettata dai genitori e talvolta invece dà luogo a fratture, tanto più gravi e probabili quando una giovane va a vivere con un uomo prima del matrimonio, perdendo così la sua verginità; altre fratture conseguono alla decisione di una ragazza musulmana di sposare un non musulmano, sfidando proibizioni non soltanto culturali ma anche religiose. La famiglia e l'islam perdono un componente e la sua discendenza, fatto che rappresenta una grave trasgressione dell'ordine familiare islamico, accompagnata talvolta da un rischio di rottura carica di conseguenze affettive. In taluni casi, lentamente, per vie sinuose, i genitori accettano, o fingono d'ignorare, queste sortite sessuali delle loro figlie al di fuori dell'islam. I giovani maschi, al contrario, esplorano legittimamente il mondo della sessualità femminile occidentale. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, ritornano, almeno temporaneamente, in seno alla famiglia, per sposare l'immane cugina, che si scopre promessa da sempre. Viene rispettato in tal modo il formale ordine sociale e familiare, ma nello stesso tempo è salvaguardata un'identità, quella del maschio, che si afferma con questo gesto come il cardine della conservazione delle relazioni di parentela chiuse¹.

Un'analisi approfondita dei processi in atto in seno alle popolazioni trapiantate mostrerebbe, più di quanto non faccia questo abbozzo di tipologia, l'ampiezza delle trasformazioni in corso riguardanti le forme so-

¹ Come dice J. Berque (1969, 189), riferendosi alle popolazioni arabe: «se la fidanzata che ha la precedenza è sempre la figlia dello zio, vale a dire un altro se stesso, è perché il maschio chiede al matrimonio più un'affermazione che uno scambio. Si può dire, in questo senso, che l'Islam è il luogo dell'eterno mascolino».

ciali effettive, i modelli culturali che le regolano e le norme ad esse sottese. Riassumendo, tre questioni fondamentali, fortemente collegate tra di loro, appaiono emergere come una sfida alla quale le popolazioni musulmane cercano oggi di dare una risposta originale, che non si modella automaticamente su quella data dagli europei e che non ripete il percorso effettuato in Europa dalla tradizione verso la modernità. La prima questione è quella che sorge dalla tensione tra famiglia e componenti individuali: si tratta di sapere se, nelle scelte strategiche dell'esistenza, devono prevalere gli interessi della famiglia allargata ai membri collaterali ed estesa a una vasta progenie che può garantire ampiamente il prolungamento della stirpe o se devono prevalere gli interessi individuali o della famiglia nucleare. La seconda questione è certamente quella relativa alla finalizzazione della sessualità che non si traduce, tradizionalmente, nella contrapposizione fra repressione della sessualità e procreazione, ma in una gestione differenziata della sessualità a seconda dei sessi e in una tendenza che privilegia la procreazione. Si nota a questo riguardo che l'islam ha una visione della sessualità che non lo rende caduco o superato sulla scena della modernità, come è potuto apparire per altre visioni religiose. La terza questione è quella del rapporto fra ruoli maschili e ruoli femminili, riassumibile nell'opposizione che potrebbe profilarsi tra una visione ugualitaria e una visione di complementarità tra i sessi.

Le risposte a queste domande sono evidentemente diverse e sono certo numerose le esitazioni e le perplessità. Come tendenza di fondo, tuttavia, guardando al di sotto della superficie si osserva che queste popolazioni, adulti e giovani, uomini e, forse ancor più, donne, non sembrano orientarsi verso un abbandono puro e semplice dei modelli «tradizionali», a favore dell'adozione di comportamenti occidentalizzati. Certo si può assistere, come nel caso di tutte le immigrazioni, a momenti di ripiegamento o, al contrario, a tentativi di assimilazione. Si ha però l'impressione generale che uno degli effetti del confronto culturale empirico causato nelle famiglie islamiche dall'immigrazione sia quello di adattare le valenze culturali del funzionamento familiare al nuovo contesto; il che non significa affatto che si tratti necessariamente di un funzionamento più equilibrato della famiglia, che assicuri una maggiore equità per tutti i suoi membri.

Ad ogni modo avviene una specie di decantazione culturale, frutto di una ricerca di significato che conduce progressivamente al rigetto delle scorie culturali e all'elaborazione di nuovi significati: è proprio in tale momento che l'islam appare come una risorsa di significato cui attingono gli attori sociali presenti in modo contraddittorio, ma contribuendo tutti ad

accreditare presso le popolazioni l'idea che l'islam fornisca un nucleo indispensabile di significati.

Certi gruppi attivi, come i *Tabligh o i Milli Görüs*, utilizzano l'islam in una prospettiva di resistenza e di conservazione del modello familiare. Specialmente i padri della prima generazione predicano la continuità tra islam e famiglia e utilizzano l'islam per rafforzare il modello familiare tradizionale, concepito come una garanzia per la conservazione e lo sviluppo dell'islam in terra non islamica: la famiglia appare così come la società islamica possibile, che certo non è la società più ampia né lo stato. Dato il peso di tali organizzazioni e la loro capacità di mobilitazione, questo riferimento all'islam imprime il suo marchio in seno alle collettività musulmane.

Negli ambienti più giovani, e particolarmente negli ambienti femminili, l'attivazione dell'islam serve invece a legittimare taluni aspetti dell'ingresso nella modernità: così, ad esempio, essa legittima la volontà di salvaguardare l'opinione individuale nella scelta del coniuge, in contrapposizione a una visione cultural-religiosa che mette al primo posto le esigenze di funzionamento della famiglia agnaticia. Queste stesse persone, d'altronde, o gli ambienti islamisti, faranno degli elementi destinati a contraddistinguere il ruolo maschile e quello femminile, come gli abiti indossati secondo le norme tradizionali dell'islam, un mezzo per consentire l'ingresso della donna nella modernità della vita urbana e professionale, prendendo a modello le donne iraniane, in *chador* [foulard per il viso femminile], certamente, ma impegnate in tutte le professioni. Questa rilettura dell'islam si ferma, peraltro, talvolta con imbarazzo, di fronte a certe consuetudini relative all'eredità o alla filiazione che sembrano contraddittorie con la situazione attuale.

Infine, gli ambienti giuridici europei svolgono un ruolo importante nel processo d'islamizzazione dei problemi sessuali e familiari, introducendo per diverse vie la codificazione islamica in seno agli spazi europei. Nella prima generazione e all'epoca dei primi matrimoni della seconda generazione, approssimativamente fino alla fine degli anni settanta, il riferimento nello stesso tempo culturale, giuridico e spaziale del matrimonio e della vita familiare era lo spazio di origine; il matrimonio era perfino celebrato volentieri nel paese di origine durante le ferie. In Europa il matrimonio islamico viene celebrato di fronte all'autorità consolare, che si tratti di un ufficiale di stato civile per i turchi o di una figura di competenza mista, religiosa-civile, come l'*adul* [l'autorità giuridico-amministrativa a valenza islamica] per i maghrebini, la registrazione o la celebrazione di fronte all'ufficiale di stato civile europeo costituendo un semplice obbligo amministrativo.

L'islamizzazione della normativa familiare appare nei casi di conflitto quando, in applicazione di principi del diritto privato internazionale, i giuristi europei sono chiamati a esprimere giudizi sulla base della legge familiare di origine: ora questa è, in larga misura, caratterizzata dal suo riferimento all'islam²

Spingendosi più lontano, la questione si pone in modo più acuto quando si tratta di cittadini europei di religione musulmana. È il caso di molte persone che si sono naturalizzate, di molti figli e figlie d'immigrati, oltre che di persone convertite all'islam. Il principio fondamentale è che a questi cittadini si applichi la legge generale. Emerge però da molte parti l'ipotesi di applicare a questi cittadini una legislazione specifica, come sostengono giuristi di paesi musulmani, fiancheggiati da europei difensori delle specificità culturali e della loro salvaguardia, in contrapposizione a una legislazione che rende uguali tutti i cittadini.

L'ultimo caso di fattore islamizzante è quello dell'accordo raggiunto fra lo stato spagnolo e i musulmani che attribuisce, sull'esempio degli altri culti, al personale religioso musulmano l'autorità di ufficiale di stato civile nella celebrazione dei matrimoni, pur essendo questi d'altra parte soggetti alla legislazione civile spagnola.

Un certo numero di attori sociali diventa così sensibile all'uso del riferimento all'islam e alla sua dottrina da elaborare una precettistica sistematica sulla famiglia che fornisce alla comunità musulmana un'ampia base sociale di comunicazione: per alcuni questo è un potente elemento di resistenza e una base di ricomposizione della famiglia frammentata e perturbata; per altri si tratta di un fattore di modernizzazione; per tutti è uno strumento — in realtà il solo disponibile — per rispondere al modello occidentale di famiglia; per tutti inoltre la donna è la posta in gioco principale attorno a cui si affrontano, o più spesso si confondono, concezioni opposte, tra le quali cercano di frapporti punti di vista riformatori che mirano alla conservazione di alcune strutture tradizionali di autorità, di solidarietà, di complementarità (più che di uguaglianza) dei ruoli maschili e femminili, conciliate con ipotesi di modernizzazione come quel-

² Sugli aspetti giuridici si vedano diversi articoli del congresso dell'Institut International de Droit d'expression Française (Idef) (1983); Taverne (1981); Etudes Arabes (1986); Carlier e Verwilghen (a cura di), (1992), in particolare F. Riad, «Per un codice europeo di diritto musulmano». Per una posizione abbastanza favorevole a proposito dell'introduzione di un diritto «musulmano», si veda Nielsen (1986). Si deve notare che gli ambienti vicini alle chiese protestanti e cattolica hanno cominciato una riflessione sulla questione all'inizio degli anni ottanta, anticipando quasi le richieste dei musulmani. La situazione indiana mostra quanto la questione sia scottante. La Costituzione indiana lascia in funzione una giurisdizione islamica specifica. Si parla di conflitti crescenti con la Corte costituzionale a causa delle contraddizioni tra le applicazioni della *sharia* [diritto islamico] e i principi costituzionali (si veda Graffi, 1984 e 1985).

la del lavoro femminile e della libertà di scelta del coniuge per la donna (all'interno dell'islam beninteso).

In effetti l'islam crea un senso e dà un significato al nucleo essenziale delle culture e della società che è la regolamentazione della sessualità e della famiglia e che è al centro dei processi profondi d'integrazione: per questo, il ricorso all'islam è lungi dall'essere unicamente una reminiscenza del passato.

2. *Socializzare all'islam: fare i musulmani*

A differenza di altre popolazioni immigrate in Europa, ma in maniera analoga alle popolazioni indù, i musulmani non hanno soltanto un universo culturale ma anche una religione da trasmettere, la quale porta a concepire la loro cultura vissuta — che resisterebbe male, come quella di qualsiasi immigrato, agli assalti della cultura occidentale — in termini di cultura universale, che dispone di categorie concettuali e di un grado di elaborazione allo stesso livello della cultura occidentale, oltre che in competizione con essa. In tal modo la trasmissione culturale alle generazioni successive e la socializzazione familiare, capaci di perpetuare la vita del gruppo, diventano una posta in gioco che va ben al di là delle strategie di ripiegamento, di conservazione o di resistenza. Syed Abul Hassan Ali Nadwi (1983), un intellettuale indiano musulmano che ha molto viaggiato in Europa e negli Stati Uniti negli anni sessanta, autore di alcuni scritti recentemente pubblicati dalla Islamic Foundation di Leicester, diceva a un gruppo di musulmani americani: «Il fatto che voi siate qui non soltanto è giustificato, ma si tratta anche di una *jihād* [azione gradita a Dio], se voi garantite la preservazione dell'islam per voi stessi e per le generazioni a venire. Io affermo senza equivoco che se la vostra vita e la vostra esistenza qui è benefica per l'islam, la vostra emigrazione non soltanto è giustificabile, ma è anche un atto di culto. Fremo però di orrore se non sono garantite la vostra fede e la vita religiosa dei vostri figli». In un'altra conferenza, dopo aver ricordato le caratteristiche che distinguono l'islam dalle altre religioni e lo rendono superiore ad esse, cioè il fatto che esso abbraccia la totalità dell'esistenza e che definisce nettamente la propria identità grazie alla professione di fede, Nadwi (1983) aggiunge: «Tenuto conto del fatto che l'islam è tale, la responsabilità dei musulmani insediati in Europa o in America diventa maggiore. Se l'islam avesse avuto, come le altre religioni, unicamente la sua raccolta di riti e di rituali, sarebbe stata una cosa diversa, ma l'islam ha un «colore» e un programma di vita ... Noi non possiamo accontentarci di leggere libri e trat-

tati ... Da soli i libri non possono coltivare interamente lo spirito islamico e sviluppare sufficientemente atteggiamenti e temperamento. La nostra esigenza reale è quella di una “regione” islamica, di una “colorazione” islamica e di un ambiente islamico, nel quale possiamo vedere, sentire e percepire l’Islam direttamente».

La trasmissione culturale si iscrive così in un programma di socializzazione religiosa finalizzato alla diffusione dell’islam nello spazio e nel tempo. Certo non tutti i musulmani europei conoscono le conferenze di Nadwi, ma il punto di vista che egli sviluppa sembra essere molto rappresentativo dell’orientamento che va diffondendosi presso i credenti musulmani europei. Sembra però anche che la preoccupazione di trasmettere l’islam, più forse come nucleo di valori che come fede, interessi l’insieme della popolazione musulmana perché il fallimento della socializzazione, soprattutto nella scuola, e i fenomeni di deviazione colpiscono pesantemente le giovani generazioni — soprattutto maschili — e mettono ampiamente in discussione l’azione di socializzazione non musulmana, nella quale le famiglie avevano riposto molte speranze. Emerge quindi in maniera crescente la convinzione della necessità di ritornare a una socializzazione islamica, la sola che possa indicare la «retta via» ai giovani che si sono smarriti. Evidentemente questa prospettiva non sorge unicamente dall’interno dell’immigrazione, ma è anche, almeno in parte, il riflesso dei dibattiti in corso nei paesi musulmani, come è il risultato di idee elaborate e diffuse da istituzioni o da attori islamici

Questo sforzo di socializzare all’islam non deriva però unicamente da una reazione di fronte al fallimento o all’ostilità delle istanze socializzatrici occidentali e non proviene soltanto da effetti della propaganda islamica; socializzare le giovani generazioni all’islam significa trasmettere il fondamento concettuale e ideologico che consentirà di salvaguardare la famiglia e il suo funzionamento.

2.1. *Islamizzare in famiglia*

Un primo aspetto dell’azione di socializzazione è costituito dall’insieme delle pratiche familiari che segnano i momenti di passaggio e che riguardano la vita quotidiana. *L’aqiqa*, la cerimonia con cui si assegna il nome al neonato, segue alla nascita: essa contempla l’imposizione del nome e un sacrificio rituale, la cui importanza del resto è maggiore se il neonato è un maschio. Dare il «buon nome» è raccomandato negli *hadith* [versetti sacri], perché tale nome sarà utilizzato il giorno del giudizio. L’assegnazione del nome musulmano, del «buon» nome, rimane un punto fermo che non è trasgredito in Europa neppure dai genitori più giovani e

più «disislamizzati». Ne deriva il marchio di un'identità netta cui non è consentito di giocare sui doppi usi linguistici adottati nelle altre immigrazioni, le quali utilizzano il nome, secondo il contesto, nella lingua di origine o nella lingua del paese.

Con il nome, la circoncisione è l'altra pratica di socializzazione della prima infanzia considerata come derivante in modo naturale dalla realtà umana. Benché la sua dimensione culturale vada oltre l'islam, certamente essa iscrive anche nella carne dei maschi l'appartenenza alla comunità musulmana e fa di questa comunità un'entità vivente. Fino ad ora non vi è indebolimento di questa pratica, ma alcune osservazioni presso le giovani generazioni sembrano far trapelare esitazioni riguardo la trasmissione del rito ai propri figli, soprattutto fra i giovani maschi, mentre le ragazze continuano ad affermare che i loro figli saranno circoncisi. Queste osservazioni sono ancora molto frammentarie e fanno solo emergere un dubbio su una pratica ancora viva e che continua a essere rispettata. Ritualmente il ricordo con questo momento iniziale della vita musulmana sembra reiterato per il tramite della festa dell'*aïd*, il sacrificio solenne e familiare dell'agnello che non solo segna la ricorrenza dell'evento ma richiama ritualmente l'appartenenza comune all'islam, poiché lo stesso sacrificio è celebrato nell'intero mondo musulmano e conclude il pellegrinaggio a La Mecca. Ora, l'*aïd*, coerentemente con il sacrificio di Abramo, è contemporaneamente associato all'infanzia, al discendente maschio, che l'agnello appunto sostituisce; la festa è dunque altrettanto la festa del bambino. Un collegamento festivo e simbolico, che lo scorrere del sangue rende percepibile, unisce i due segni, quello che manifesta la *umma* [comunità] nel suo momento più solenne e quello che sancisce l'inizio dell'appartenenza all'islam.

È all'età di sette anni che si presuppone che il bambino, il maschio in particolare, sia iniziato progressivamente alla preghiera accompagnando il padre quando questi prega in casa o si reca alla moschea. Si è giustamente attirata l'attenzione (Weibel, 1991) sull'importanza che la concezione islamica dell'educazione attribuisce all'imitazione mediante cui si stimolerà il bambino, il maschio soprattutto, ad acquisire i gesti della preghiera del padre e dell'assemblea degli uomini. Assai presto, d'altronde, i bambini si sottoporranò alla prova del digiuno durante il periodo rituale (*ramadan*). In tal modo, progressivamente, si imparerà con la pratica una gestualità e un modo di essere musulmano a cui verrà data forma esplicita in seguito con l'ausilio di diversi manuali e illustrazioni.

Dalla casa alla moschea: fin dall'età di sei o sette anni i bambini, maschi e femmine, vengono inviati alla moschea per seguirvi l'insegnamento coranico, che consiste innanzitutto nell'imparare il testo del Corano in

lingua originale, la lingua della rivelazione, la lingua più alta di tutte. Si tratta però di ben di più che di un'acquisizione mnemonica, secondo Berque (1980, 167): «Come disgiungere questo testo dall'enorme carica di incitamento collettivo che l'Islam vi attribuisce fin dalle origini? L'incitamento non deriva soltanto dalla semantica, necessariamente legata a ritmi e sonorità, ma anche dagli atteggiamenti suscitati di generazione in generazione dalla pratica collettiva». L'apprendimento del Corano è apprendimento della cultura, nel senso più ampio. Esso è anche apprendimento dell'esercizio della ragione, intesa come capacità dell'essere umano di disciplinare la propria natura per accordarla al codice di comportamento dato da Dio; la ragione è quindi una disciplina dell'intelligenza di fronte a Dio e, di riflesso, una disciplina nei confronti del maestro che insegna il Corano e che rappresenta l'autorità. Perciò la coranizzazione (si vedano Eickelman, 1978 e Colonna, 1981) è un processo di socializzazione globale: essa contribuisce alla formazione dell'uomo in quanto abitante e in quanto cittadino, cioè dell'uomo formato alla civiltà musulmana e del suddito della città.

Tuttavia, non sembra che la casa e la moschea riescano a costruire, ricostruire e perpetuare uomini e donne in quanto fedeli dell'islam. La concorrenza dei modelli di vita occidentali, trasmessi attraverso molteplici canali, mette in crisi la capacità di influenza del tradizionale sistema di socializzazione, e non soltanto in Europa d'altronde: in tutti i paesi musulmani si discute sui mezzi pedagogici e didattici adeguati a un sistema educativo nuovo, che consenta di superare la dicotomia oggi esistente tra un'educazione tradizionale, segnata dal modello islamico e un'educazione moderna, importata dall'Occidente (il problema dell'educazione appare un tema centrale per tutti i riformatori dell'islam contemporaneo; si vedano ad esempio i testi raccolti in Husain e Ashraf, 1979). Queste discussioni sono evidentemente promosse anche dagli organismi islamici internazionali come l'Organizzazione islamica per l'educazione, le scienze e la cultura (Iseco), ma si incontrano ugualmente in relazione alla questione dell'arabizzazione dell'insegnamento, che si pone in modo acuto nel Maghreb. Come scrive M. Anwar (1990), in un'analisi che adotta il punto di vista musulmano: «Le convinzioni religiose e gli atteggiamenti sono modificati dall'appartenenza ad altri gruppi sociali ed educativi. È ben evidente che i valori comunicati attraverso l'insegnamento sono spesso in conflitto con quelli che i bambini musulmani imparano in casa e nella loro comunità. Anche per i musulmani la cultura, la lingua, le relazioni familiari e la religione sono intimamente collegate, e quindi sono necessari cambiamenti nelle scuole dal punto di vista dell'istruzione religiosa e delle altre pratiche».

2.2. Corsi di religione islamica e scuole islamiche

La questione dell'insegnamento è certo una di quelle che più interessano i genitori musulmani attivi. Essi percepiscono, e alcuni leader ne accentuano il significato, la contraddizione che esiste tra la scuola laica e i valori musulmani. Per colmare questo divario, l'obiettivo dei musulmani in molti paesi occidentali sarà quindi quello di cercare di ottenere per l'islam lo stesso statuto delle altre religioni per quanto riguarda l'insegnamento, fatto che in Europa, laddove ciò è richiesto, si concretizza nell'istituzione di scuole confessionali e nelle lezioni di religione integrate all'insegnamento.

I dati storici disponibili mostrano che la richiesta di tutela dei valori musulmani si è sviluppata con maggiore o minore fortuna a partire dall'inizio degli anni settanta fino alla metà degli anni ottanta. Già nel 1971 una relazione ufficiale britannica che metteva in evidenza l'importanza di salvaguardare i costumi dei diversi gruppi etnici sottolinea la necessità di rispettare i bambini musulmani nelle scuole dal punto di vista del culto, dell'istruzione religiosa, dell'abbigliamento e dell'alimentazione. In Belgio, nel 1974, una legge mette alla pari il culto islamico dal punto di vista del «temporale», vale a dire delle sovvenzioni agli edifici di culto e del pagamento del personale addetto al culto, con gli altri culti storicamente presenti in Belgio, quello cattolico, anglicano, protestante, ebraico; nel 1978 un'altra legge introduce l'insegnamento dell'islam nelle scuole pubbliche allo stesso titolo delle altre religioni.

In Olanda la situazione è in parte diversa perché, mentre si afferma in modo rigoroso la separazione dello stato e della religione, nello stesso tempo le organizzazioni confessionali hanno un peso considerevole nella gestione dei servizi sociali statali e giungono a costituire i veri e propri pilastri istituzionali che la teoria politica ha reso con il concetto di *verzuiling* [«pilastrizzazione»]. Ora, in Olanda, negli anni settanta l'apertura all'islam è stata notevole: dato che lo stato non poteva più finanziare gli organi del culto dopo la legge del 1962 di soppressione del finanziamento agli edifici del culto, fu adottato nel 1976 un regolamento provvisorio, rinnovato nel 1981, per sostenere la creazione di moschee. A partire però dal 1984, questa politica fu messa in discussione e il regolamento non fu più rinnovato. Nello stesso tempo non è stato riconosciuto ai musulmani il diritto di assentarsi dal lavoro per celebrare le loro feste; l'argomento addotto fu che le feste in origine cristiane sono oggi feste civili che hanno soprattutto un significato culturale accettato e comune per l'intera comunità nazionale: i musulmani non potevano quindi richiamarsi a tali feste per rivendicare giorni festivi in occasione delle proprie feste

religiose. L'insegnamento dell'islam nelle scuole pubbliche, teoricamente ammesso, avviene soltanto in alcune città. Esso è stato fortemente frenato dalle autorità dello stato, che esigono che l'insegnamento sia tenuto in olandese, ciò che riduce fortemente il numero di insegnanti abilitati; d'altro canto, a partire dal 1985 lo stato ha introdotto un insegnamento relativo alle «correnti spirituali», nella prospettiva di controbilanciare, con una visione secolarizzata e pluralista, gli insegnamenti confessionali. Nonostante queste esitazioni, sono aperte alcune scuole islamiche in pieno accordo con la legge.

In Germania, la competenza in materia non appartiene allo stato ma ai Länder. In questo paese, tenuto conto della presenza maggioritaria di immigrati di nazionalità turca, l'azione dipende dalle relazioni che ciascun Land instaura con lo stato turco. Si tratta quindi di una situazione particolare, legata anche alla politica sull'immigrazione proclamata ufficialmente dalla Germania, che tende a non considerarsi come paese d'immigrazione per le persone di lingua non tedesca: la questione religiosa, in quanto legata al processo di insediamento, è pertanto relativamente estromessa dalla scena pubblica. Corsi di religione specifici sono tenuti in alcuni Länder, come la Baviera, Brema, Amburgo; e l'esperienza più avanzata ha avuto luogo in Renania-Westfalia, dove lo stato federale si è impegnato con le autorità musulmane turche a produrre manuali scolastici specifici.

A metà degli anni ottanta sono sorte esitazioni su tale indirizzo e in certi casi si è affermata la volontà esplicita di contrastare la dinamica islamica in corso, sia proponendo realtà alternative, come in Renania-Westfalia, sia cercando di soffocare l'islam in cammino, come in Belgio, in Olanda e in Francia. La manifestazione dell'aprile del 1986 in Belgio, la vicenda dei «foulards» in Francia e in Belgio o il caso Rushdie in Gran Bretagna non fanno che vangare un terreno già arato; nello stesso tempo suscitano sorpresa nella misura in cui, pur indicando l'instaurarsi di un rapporto di forza tra musulmani e forze politiche dello stato, questi avvenimenti mostrano che nessuna delle parti interessate intende accrescere la tensione: la situazione è quindi ambivalente. Ad ogni modo, la complessità dell'ingresso dell'islam nello spazio pubblico, che avviene a partire da diversi livelli del funzionamento della società, fa sì che rallentamenti o conflitti a certi livelli possano procedere in parallelo con progressi ad altri livelli. Così, paradossalmente, sebbene per quanto riguarda le lezioni di religione la discussione sia avviata da più tempo e l'adozione di misure organizzative sembri più semplice, è a questo proposito che paiono porsi i problemi maggiori; la questione della scuola mu-

sulmana appare invece meno problematica, anche se di difficile realizzazione.

Lo svolgimento dei corsi di lingua e di cultura di origine, che sono d'altronde teoricamente obbligatori in seguito alla direttiva europea del 1976, dà luogo, in parte e secondo gli insegnanti, a sviluppi riguardanti lo stesso insegnamento religioso. In un certo numero di paesi, però, e più precisamente in Germania, in Olanda, in Gran Bretagna, in Belgio e, dal 1992, in Spagna, si tratta più direttamente dell'organizzazione di lezioni di religione islamica. A tale proposito, è importante distinguere dalle altre popolazioni musulmane le popolazioni turche a favore delle quali la Direzione degli Affari religiosi della Turchia preme dove è possibile sui governi occidentali per ottenere l'inserimento di tali lezioni nei corsi scolastici. Essa dispone per questo di un'infrastruttura moderna: insegnanti preparati e manuali di religione adatti ai diversi livelli scolastici, o quanto meno adatti all'insegnamento in Turchia, se non necessariamente nei paesi europei; resta comunque il fatto che essa propone uno strumento didattico e istituzionale che appare a prima vista credibile agli occhi delle autorità educative dei paesi europei. Queste tuttavia si rendono rapidamente conto del fatto che l'islam moderno dello stato turco è tuttavia un islam colorato fortemente di nazionalismo, che non gode del consenso di certe frazioni musulmane turche e che, quando sono presenti popolazioni musulmane non turche, queste sono di fatto escluse da questo insegnamento.

In Gran Bretagna l'insegnamento della religione islamica nelle scuole è fortemente frenato. In generale, se da un lato le autorità locali hanno mostrato una relativa condiscendenza per quel che riguarda l'accettazione di elementi di cultura islamica nella scuola, come l'abbigliamento, l'alimentazione, la separazione dei sessi e così via, dall'altro esse pongono ostacoli all'introduzione di questo insegnamento.

Una politica simile è adottata in Olanda, mentre lo stato della Renania-Westfalia in Germania e il Belgio costituiscono due casi esemplari delle difficoltà contro le quali si scontra l'istituzione di lezioni di religione islamica. La Germania conosce in effetti un grande sviluppo dei corsi di lingua e di cultura; essi sono il risultato di una politica attiva delle autorità turche, ma corrispondono anche alla politica tedesca sull'immigrazione che, non volendo riconoscersi, se non in modo limitato, come paese d'immigrazione permanente, tende a mantenere nelle popolazioni immigrate un certo radicamento alla cultura e alla lingua di origine in modo da favorire, qualora possibile, il rientro nel proprio paese. Si tratta di un'ipotesi assolutamente non realistica, ma che serve a non mettere in discussione l'idea nazionale tedesca e che mantiene le popolazioni immi-

grate in una relativa posizione marginale. Le lezioni di religione vengono tenute nel normale programma di studi, ma non si è trovata alcuna soluzione valida per i corsi di religione musulmana; ad esempio, all'inizio degli anni ottanta, il Land della Renania-Westfalia ha deciso di svolgere propri corsi per contrastare l'insegnamento delle scuole coraniche, considerato troppo radicale e di tendenza «integralista» a causa dell'influenza di gruppi religiosi come i *Millî Görüs* o i Fratelli musulmani, che hanno le loro sedi centrali a Colonia e ad Aquisgrana. Il Land renano si è progressivamente impegnato nella preparazione dei programmi e dei manuali scolastici, in collaborazione con l'autorità islamica più «accettabile» ai propri occhi, vale a dire la Direzione degli Affari religiosi della Turchia. Tale pratica, però, ha suscitato le reazioni degli ambienti musulmani che rifiutavano l'intromissione dello stato turco; d'altra parte, negli ambienti tedeschi si levavano molte voci contro il coinvolgimento del Land, poiché si riteneva che esso andasse ampiamente al di là delle sue competenze. In questo caso, come in quello degli altri Länder tedeschi ed europei, la questione che sorge immancabilmente è quella dell'autorità religiosa islamica legittima che assuma il controllo e la responsabilità organizzativa dei corsi.

Il caso belga è un'illustrazione esemplare di questo paradosso. Infatti, secondo la legge approvata nel 1978, l'insegnamento dell'islam nelle scuole pubbliche belghe (che si rivolgono a circa metà della popolazione scolastica) è introdotto allo stesso titolo di quello delle altre religioni. Questa pratica d'altronde aveva già avuto inizio alcuni anni prima. I Ministeri dell'Istruzione fiammingo e francofono avevano ritenuto che il Centro islamico e culturale del Belgio (emanazione della Lega islamica mondiale) fosse l'autorità religiosa — in base alla legge, il capo del culto in questione — titolare delle designazioni degli insegnanti di religione islamica. Ciò veniva contestato da molte parti, tanto dai musulmani appartenenti a gruppi contrari all'islam saudiano quanto e soprattutto da musulmani colti o da capi islamici belgi; costoro ritenevano che il Centro fosse un luogo di produzione d'integralismo. Dopo diverse vicissitudini troppo lunghe da enumerare, in particolare in seguito a un caso circoscritto di «foulards» in Belgio, il governo, sotto la pressione dell'ala socialista francofona, decise nel 1990 di non considerare più il Centro islamico come proprio interlocutore per la designazione degli insegnanti. La situazione era piuttosto imbarazzante, per il fatto che gli insegnanti in attività erano già circa cinquecento, in pieno anno scolastico. Il governo nominò allora un comitato di saggi sul modello dell'analogo comitato francese e, al suo interno, un comitato «tecnico» per la gestione del personale insegnante: tutto questo nell'attesa di un'autorità islamica che avrebbe do-

vuto essere designata dal comitato di saggi. In realtà, fino alla fine del 1992, non è giunta alcuna proposta e le questioni religiose sono tuttora gestite dal comitato tecnico che per di più, essendo stato in realtà nominato in funzione degli equilibri politico-linguistici belgi, si rivela incapace di operare in modo efficace, tanto che è stato necessario inviare alcuni funzionari del Ministero dell'Istruzione per garantirne un buon funzionamento. Inoltre, al fine di opporre uno sbarramento all'avanzata «dell'integralismo», alcune forze politiche belghe hanno proceduto a nuove nomine di insegnanti di religione islamica ritenuti politicamente vicini e portatori di una visione laica dell'islam; sono così stati designati circa duecento insegnanti supplementari, nella maggior parte dei casi assai poco preparati in materia. La situazione appare quindi molto confusa e lo stato si trova oggi in un vicolo cieco senza contare che, come nel caso del Land renano, lo stato belga è andato molto al di là delle sue competenze istituzionali.

In conclusione, l'esperienza di tutti i paesi europei mostra come la questione delle lezioni di religione sia indissociabile dall'esistenza di un organo centrale, che possa in modo legittimo procedere a nominare insegnanti e a fissare programmi e contenuti dei corsi: ora, come è stato detto sopra, l'esistenza di questo organo sembra oggi impossibile e la questione delle lezioni di religione sembra più atta a suscitare confusione e conflitti che a trovare soluzione.

Diverso sembra il caso, paradossalmente, dell'apertura di scuole musulmane: questo perché, nei paesi in cui ciò è possibile, come in Danimarca, in Olanda e in Belgio, la legislazione che le autorizza e che garantisce un finanziamento pubblico è stata emanata precisamente con l'obiettivo di garantire a realtà locali o a organi specifici il diritto di istituire il loro proprio insegnamento, beninteso nel quadro di certe norme amministrative, come il numero minimo di allievi, e nel rispetto di un programma scolastico, soggetto all'ispezione di funzionari dello stato. Ora, questa legislazione permette appunto di allestire scuole che non necessitano di un inquadramento islamico territoriale e che non pongono quindi il problema dell'autorità islamica. Lo sviluppo di tali scuole è in funzione dell'assetto legislativo vigente. Così in Danimarca, che ha la legislazione più antica e più liberale d'Europa a questo riguardo, nonostante il basso numero di musulmani, sono state aperte sei scuole islamiche. Questo è stato possibile d'altronde perché in questo paese numerosi dei residenti di provenienza islamica sono rifugiati politici, con un livello di formazione relativamente elevato e in grado quindi di assumersi i compiti didattici e amministrativi legati allo sviluppo di questo tipo d'iniziativa.

In Olanda, dopo molti anni di resistenza, l'apertura di scuole musulmane è autorizzata dal 1988: da allora sono già state aperte tredici scuole, tre da parte della Direzione degli Affari religiosi della Turchia e le restanti da parte di altre associazioni. In Belgio è stata aperta una sola scuola. In Gran Bretagna non è tuttora aperta alcuna scuola islamica con il sussidio dei poteri pubblici: quella creata a Londra dall'ex cantante pop Cat Stevens, oggi Youssouf Islam, e cioè l'Islamiah Primary School di cui molto si erano occupati i media, in realtà non ha mai ottenuto un'autorizzazione da parte dei pubblici poteri e quindi non è riconosciuta. Tutte le altre richieste da parte di genitori musulmani, come avvenuto a Bradford, affinché alcune scuole con un numero molto elevato di allievi musulmani ottenessero lo statuto, previsto dalla legge nel complesso sistema britannico, di «voluntary aided school under Muslim control» [scuola privata sovvenzionata da contribuenti volontari sotto il controllo musulmano], hanno ricevuto risposte negative. Tutte le scuole aperte fino ad ora sono a livello di asilo o scuola elementare e in ciascuna una parte del personale insegnante è reclutato tra la popolazione autoctona, talora musulmana, ma spesso non musulmana.

Le scuole musulmane e l'insegnamento dell'islam sono quindi nella fase iniziale della loro strutturazione. Per il momento, la questione delle lezioni di religione sembra essere arrivata a un punto morto, per cui l'insegnamento dell'islam o conforme all'islam continua a svolgersi al margine delle istituzioni scolastiche pubbliche e in particolare nelle scuole coraniche sempre più strutturate, mediante l'istituzione di corsi intensivi durante le vacanze scolastiche e persino con la creazione di specie di convitti in cui i bambini e i ragazzi vivono in un ambiente islamico dopo aver frequentato le lezioni. E anche probabile che in avvenire vengano aperte nuove scuole islamiche là dove la legislazione lo permette; e questo tanto più in quanto, essendo finanziate dal potere pubblico, esse potrebbero stimolare iniziative da parte di capi che unirebbero interessi islamici con interessi professionali. Per attrarre allievi, tuttavia, le scuole islamiche dovranno dare prova ai genitori e ai bambini musulmani di non essere scuole subalterne né inferiori, nelle quali venga impartito un insegnamento insufficiente o ancora peggiore di quello riservato dalle scuole pubbliche ai figli degli immigrati.

2.3. I quadri dell'insegnamento

Una delle lacune constatate in materia d'insegnamento è quella di quadri preparati nelle materie islamiche. Negli anni settanta e ottanta, la questione fu risolta in gran parte, con l'eccezione parziale della Gran Breta-

gna, con l'assunzione d'insegnanti dai paesi musulmani, il che dava luogo a una specie d'immigrazione mascherata. Sorgono però ora iniziative per rendere autonomo il sistema d'insegnamento e la formazione degli insegnanti e del personale religioso: in Gran Bretagna il Muslim Educational Trust collegato con la comunità locale, la *Jamaat-i-islami*, fornisce quadri per la promozione dell'islam e dispone di una casa editrice che pubblica diversi manuali per l'insegnamento dell'islam; in Francia, prima l'Unione delle organizzazioni islamiche (Uoif) e poi il Centro europeo di ricerca e d'informazione sull'islam (Cerisi) annunciano la creazione di una «università islamica»; le associazioni turche dei *Nurgiu* e dei *Suleymanci* aprono dal canto loro corsi integrativi in cui un insegnamento islamico dovrebbe completare il programma scolastico normale. Molte di queste iniziative rimangono tuttavia a uno stadio embrionale e la questione della formazione dei quadri è ancora agli inizi.

Alla fin fine, nonostante la mobilitazione dei genitori e le reazioni che essa suscita, la questione della socializzazione religiosa appare risolta in modo contraddittorio e i tentativi d'istituzionalizzare l'insegnamento dell'islam o di avviare scuole islamiche rimangono ancora a uno stadio relativamente fluido e alquanto disuguale da paese a paese. E se i genitori, i padri, manifestano notevole inquietudine, i risultati della loro azione sono relativamente modesti e talora oggetto di derisione. Questa è una delle ragioni per cui, come abbiamo detto a varie riprese, la transizione delle generazioni è lungi dall'essere ampiamente assicurata, per lo meno rispetto alle forme esplicite e formali di socializzazione. È però presumibile che il divenire generazionale dell'islam passi anche attraverso altri canali.

3. *La città e il quotidiano: le medine d'Europa*

Le città dove la presenza musulmana è rilevante hanno acquisito caratteristiche cosmopolite accentuate. Il cosmopolitismo trans-etnico era prima la prerogativa di alcune grandi capitali o città europee attraversate tradizionalmente, per la loro posizione geografica o per la loro funzione politica ed economica, da correnti internazionali di popolazione. Certamente, l'arrivo di nuove popolazioni nelle città europee non è un fenomeno nuovo, che abbia avuto inizio con i movimenti migratori musulmani, ma fa parte delle dinamiche urbane secolari stimulate dai movimenti migratori interni o internazionali provenienti dall'est o dal sud dell'Europa; movimenti migratori e incidenza sullo spazio urbano, di cui in parte si è perduta la traccia, dato che manca una storia delle città eu-

ropee impostata dal punto di vista del loro confronto con alterità etnico-culturali. A parte qualche caso estremo, si conosce poco delle reciproche reazioni delle popolazioni del passato e della loro distribuzione e redistribuzione sul territorio, in reazione a questa multipolarità. Queste migrazioni hanno d'altronde lasciato poche tracce anche nello spazio urbano: quelli che sembravano quartieri «italiani», «spagnoli», «polacchi» o altri si sono dissolti con l'avanzata di queste popolazioni nel ciclo migratorio; d'altra parte l'Europa non ha conosciuto un'immigrazione cinese rilevante, che avrebbe generalizzato un insediamento di «Chinatown» nelle città europee. Di conseguenza, a parte i ristoranti e i rari negozi di alimentari, l'immagine della città europea è stata caratterizzata innanzitutto dagli sviluppi urbani legati all'industrializzazione, al terziario e alla circolazione automobilistica, nonché da forme urbanistiche funzione dell'appartenenza socio-economica delle popolazioni. Lo sviluppo urbano continentale è caratterizzato inoltre dalle simbologie proprie delle appartenenze e dei conflitti del XIX e XX secolo: quelle cristiane evidentemente, che preesistevano e che elaborano significati nuovi, quelle create dal movimento operaio o, in certi casi, dai difensori della laicità, oppure ancora quelle della città-stato e degli stati-nazione, che diffondono nella città i segni del potere.

La città europea, che per di più negli ultimi quarant'anni ha vissuto sconvolgimenti notevoli, sembra aver polverizzato le molteplicità culturali introdotte dalle migrazioni. È questo forse che rende tanto sorprendente agli occhi degli abitanti occidentali l'insediamento urbano delle popolazioni musulmane, più per l'evidenza dei loro comportamenti che per quella delle loro affermazioni. Ciò pare indicare un fatto nuovo, senza che per questo si possano trarre indicazioni definitive riguardo a un processo che è ancora in piena evoluzione.

3.1. *Le città nelle città*

Da poco più di una decina d'anni, ci si accorge che certi spazi urbani acquistano progressivamente significati nuovi, per cui non è illegittimo chiedersi se i musulmani europei stiano producendo realtà spaziali destinate a edificare «Muslimtown» in qualche modo analoghe alle «Chinatown» o alle «Little Italy» che conosciamo, nelle quali però il principio di strutturazione non sarebbe unicamente il fatto etnico-culturale nazionale, ma quello religioso. Si dovrebbe giungere a designare sociologicamente queste nuove realtà sociali della città europea, questi nuovi territori che si insinuano e che l'attraversano; a tal fine vengono talvolta utilizzati concetti di uso scientifico o corrente, come ad esempio quello di ghetto, che

si potrebbe definire, seguendo Amersfoort (1990), «l'istituzionalizzazione del territorio (di un) gruppo al livello in cui (praticamente) la totalità del gruppo vive in questo territorio e vi costituisce la popolazione esclusiva». Tale realtà sociale presuppone una capacità istituzionalizzante forte, esterna (lo stato ad esempio) o interna al gruppo, al fine di fissarlo nello spazio escludendone altri gruppi. Osservate con questa categoria di analisi, si può dire che le popolazioni musulmane non s'insediano nelle città europee creando un ghetto islamico, perché le popolazioni musulmane non sono evidentemente ghettizzate dai poteri pubblici a causa del loro carattere musulmano ed esse stesse non sviluppano pratiche di esclusione delle altre popolazioni. Ciò non toglie che di questa definizione di ghetto sia da ritenere l'idea della capacità di una popolazione di strutturare lo spazio, il concetto del modellamento attivo delle forme spaziali di cui alcuni tratti si possono osservare in seno alle popolazioni musulmane. Il «quartiere etnico», secondo Amersfoort, identifica una zona urbana abitata in preponderanza, ma non esclusivamente, da un dato gruppo in grado di influenzare la natura delle istituzioni locali. Infine, una «zona di concentrazione» sarà quella in cui un gruppo particolare è sovra-rappresentato rispetto alla sua distribuzione media, pur costituendo sul territorio una minoranza statistica che non modifica le forme d'istituzionalizzazione dello spazio.

Questi tre concetti permettono di affrontare l'analisi della questione di cui ci occupiamo. Il concetto di quartiere etnico sembra essere quello che coglie nel modo più verosimile il tipo di esistenza spaziale delle popolazioni musulmane; tale visione, però, dovrà essere superata in quanto, se la realtà urbana dell'islam presenta certamente questo tipo di ancoraggio territoriale, nello stesso tempo il suo pieno significato può essere compreso unicamente considerando la città nel suo insieme e la disposizione al suo interno dei diversi spazi islamici, i quali fanno sì che — è questa la nostra ipotesi — non vengano unicamente costruiti quartieri di impronta islamica bensì che una sorta di città islamica si giustapponga alla città europea, o più esattamente si integri in essa, insinuandovisi. Vorremmo inoltre aggiungere che non si dovrebbero troppo accentuare, come è vero per i concetti esposti sopra, gli aspetti quantitativi della popolazione, come requisito caratterizzante uno spazio: avanziamo piuttosto l'ipotesi che, nel caso dell'islam, si debba tenere anche conto della capacità strutturante di cui dà prova l'insediamento musulmano e che segna con la sua impronta lo spazio, anche nel caso di una comunità minoritaria: forza strutturante che non proviene unicamente dalla popolazione residente in un dato territorio, ma che può avere origine da luoghi e prassi esterni ad esso.

Prima di analizzare più in dettaglio le forme che assumono le caratterizzazioni islamiche della città, interessa soffermarsi brevemente sulle modalità di insediamento urbano delle popolazioni musulmane immigrate, che forniscono il quadro sociale nel quale si innestano i marchi dell'islamità. È impressionante constatare che l'insediamento delle popolazioni musulmane si è realizzato a partire da una vicenda comune allo spazio urbano europeo e alle forme di sviluppo del dopoguerra, per cui oggi l'insediamento urbano sembra localizzarsi metodicamente in tre tipi di luoghi. Prima di tutto negli antichi centri urbani — i «centri storici» — svuotati dei loro residenti in seguito ai movimenti delle popolazioni autoctone verso i quartieri residenziali negli anni sessanta: ambienti residenziali vetusti, in transizione di funzione, che Rex (1973) aveva chiamato «zone crepuscolari»; luoghi il cui significato urbano passato, si potrebbe dire pre-islamico, è in apparenza indebolito o almeno attenuato nel momento in cui le popolazioni musulmane vi si insediano iniziando, dalla metà degli anni settanta, a caratterizzarli. Un secondo tipo d'insediamento urbano ha avuto luogo in quelle che si potrebbero chiamare zone interstiziali: si tratta ad esempio delle aree ai margini delle autostrade o incunee tra le grandi strade urbane costruite negli anni sessanta per far fronte ai grandi flussi automobilistici; delle zone al limite di aree industriali oppure delle zone tra due aree urbane dotate di funzioni importanti; spazi vuoti dello sviluppo urbanistico, il cui valore fondiario era relativamente debole e che, come nei casi precedenti, erano evitati, per quanto possibile, dalle popolazioni autoctone. Ciò permette alle popolazioni musulmane di stabilirvisi, di ancorarvisi, spesso attraverso l'acquisto dell'edificio di abitazione. Un terzo tipo d'insediamento avviene negli edifici dei quartieri popolari, specialmente nei sobborghi laddove, a causa della loro bassa qualità o di una legislazione e di una prassi amministrativa rigorosa e non discriminatoria nei confronti degli immigrati, questo tipo di abitazione è loro accessibile. Si tratta di un ambiente sociale i cui significati simbolici sono neutralizzati dalla sua caratterizzazione, che è molto funzionale, ma per l'appunto irrigidita e che si presta relativamente male a ricevere nuovi significati.

È a partire da tali quadri spaziali che musulmani immigrati concretizzano la loro appartenenza all'islam, in maniere diverse secondo i territori: la presenza dell'islam nella città europea non deve quindi essere letta come la riproduzione in modo identico di insediamenti in quartieri di impronta simile, ma come un insieme nel quale appaiono sfaccettature diverse dell'islam urbano. La città europea è cosparsa di segni dell'islam nei quali, indubbiamente, si mescolano in maniera indissociabile tratti della

cultura d'origine e simboli religiosi: avanziamo l'ipotesi che i segni religiosi esprimono, sovraccaricano e gerarchizzano il senso di questo insieme nuovo di significati.

3.2. I quartieri «etno-islamic»

Soprattutto nei vecchi quartieri centrali e negli interstizi delle città si sono concentrati i punti di riferimento d'islamità: le sale di preghiera e le moschee prima di tutto, che dopo un primo insediamento all'inizio degli anni settanta in zone centrali della città «europea», accessibili teoricamente a tutta la popolazione urbana, si sono in seguito localizzate nelle zone d'insediamento musulmano dove, a causa della destrutturazione dello spazio residenziale, le popolazioni stesse, sul piano locale, hanno provveduto a creare luoghi di culto all'interno del proprio quartiere. I musulmani hanno utilizzato e plasmato gli spazi esistenti: vecchi magazzini o depositi, officine, caffè o cinema degli anni cinquanta che avevano chiuso i battenti. In alcuni casi questi luoghi sono caratterizzati da segni molto visibili all'esterno; in Gran Bretagna in particolare sono evidenti queste espressioni locali dell'islam che impongono grandi ristrutturazioni, sia all'esterno sia all'interno degli edifici. Negli altri paesi, queste sale hanno sovente ingressi interni e non sono molto visibili dall'esterno. I musulmani, infatti, comprendono e verificano ogni giorno che rendere visibile la moschea nelle città non è gradito ai non musulmani, come confermano i risultati del sondaggio effettuato da Léveau e Kepel (a cura di, 1988), secondo il quale il 63 per cento dei francesi intervistati è contrario all'edificazione di una moschea nelle vicinanze della propria abitazione. Di conseguenza, nel timore di sollevare un conflitto, i musulmani preferiscono occultare lo spazio della moschea, che ai loro occhi dà significato alla città: il processo che tendeva a renderla visibile, iniziato negli anni settanta, fa così un passo indietro e, in maniera variabile secondo i paesi, dà luogo a un certo ripiegamento. Il rifiuto di alcuni poteri pubblici di concedere autorizzazioni per le ristrutturazioni o le controversie nate a causa di progetti di moschee sembrano avere indotto i musulmani a una certa prudenza. Che essa sia visibile oppure no, la presenza della moschea è percepita dai non musulmani attraverso i movimenti della popolazione, degli uomini specialmente, all'ora delle preghiere quotidiane e in particolare in occasione della preghiera del venerdì e delle feste importanti, come attraverso il movimento dei bambini che frequentano la scuola coranica.

Per le popolazioni musulmane, invece — qualunque sia l'intensità del loro sentimento di appartenenza all'islam — le moschee sono punti di ri-

ferimento: come nella città arabo-musulmana, le moschee che costellano le città europee sono incontestabilmente luoghi che strutturano e gerarchizzano lo spazio.

Spesso attorno alla moschea, ma non soltanto nei suoi paraggi, appaiono segni d'islamità attraverso macellerie che offrono carne consentita (*ballâl*), talora una libreria, talvolta negozi diversi che vendono prodotti di ispirazione islamica: dai quadretti con i nomi di Dio alle riproduzioni del luogo sacro della *kaaba*, dai tappeti da preghiera ai profumi. Questi diversi segni si mescolano con i prodotti comuni, etnico-culturali: la semola del *couscous*, la frutta e la verdura esposte alla maniera mediterranea, i pani e i dolci, i tessuti e i vestiti orientali e altri beni di consumo. Nella disposizione urbanistica, imprecisa e incerta, di questi luoghi si ritrovano alcune tracce della città maomettana ideale centrata sulla moschea, spazio aperto che si apre sul mercato, nel quale le botteghe si distribuiscono in maniera ordinata: vicino alla moschea le librerie, poi il *suk* [mercato] dei profumi — il Profeta attribuiva molta importanza ai profumi — e poi più lontano, verso l'esterno, i mercanti che trattano e vendono prodotti che ricordano la degradazione dei corpi, come i cuoi e le interiora di animali macellati, i tintori e così via.

In questi spazi urbani sono sempre più evidenti pure i segni corporei d'islamità: anche in questo caso si giustappongono all'abbigliamento occidentale gli abiti tradizionali, indossati forse anche più oggi di quanto lo fossero negli anni settanta da parte della prima generazione: velo e abiti consuetudinari e turbanti sembrano reinseriti nell'universo di significati costituito da segni dell'antica e della nuova islamità: le teste rasate degli uomini che ritornano dal pellegrinaggio e gli abiti bianchi dei pellegrini, uomini e donne; la *kamis* [la lunga veste bianca dei musulmani di nuovo stile], le barbe dei Fratelli musulmani e dei *Millî Görüs*, i turbanti, le barbe e gli abbigliamenti trazionali (*jellabas*) del popolo pio dei *Tabligh*, talvolta donne rigorosamente e completamente velate. Si vedono i «foulards» delle bambine che frequentano le scuole coraniche e, ovviamente, quelli delle ragazze, spesso accompagnati da un abbigliamento adeguato, anche se non sempre conforme ai modelli rigorosi delle sorelle musulmane pantaloni non attillati o ampie gonne e lunghi impermeabili che celano il corpo. Nelle strade di questa città che assume le colorazioni dell'islam si diffondono anche le regole della cortesia musulmana: segni di rispetto, saluti e convenevoli prendono le forme dettate dal galateo (*adab*) dell'islam. La sensibilità, il tono della città musulmana sono dati dalla successione delle feste e delle ricorrenze dell'islam. Il periodo del digiuno rituale (*ramadan*), e l'*aïd* segnano indubbiamente il ritmo di vita di questi «quartieri etnici»; in particolare il *ramadan*, con la sua inversio-

ne del tempo, le sue interdizioni e i suoi precetti alimentari, vissuti intensamente all'interno della famiglia ma riflessi anche nello spazio pubblico, mette in scena, almeno una volta all'anno, la società islamica. Ogni musulmano, praticante o no, diventa, in misura maggiore o minore, un attore di questa rappresentazione. L'utilizzazione della città e i percorsi degli abitanti acquisiscono parimenti le regole della cortesia islamica, specialmente per quanto riguarda la divisione dello spazio secondo le età e i sessi: non si tratta della riproduzione meccanica delle regole tradizionali dei rapporti tra le età e tra i sessi, ma della ricerca di modalità nuove che salvaguardino valori di base, come quelli del pudore e dell'onore, e facciano della città uno strumento di controllo del desiderio.

Le moschee costituiscono altrettanti poli d'attrazione a partire dai quali si irradia lo spazio, pubblico islamico, o più esattamente lo spazio comunitario islamico. È stato messo in evidenza come, nella città islamica, sia la prassi sia il diritto lascino intravedere la presenza di uno spazio intermedio, che non è il privato della casa o dei vicoli ciechi delle medine arabe né lo spazio pubblico della moschea e del *suk*, ma è uno spazio intermedio dove si arresta la regolamentazione pubblica e comincia quella comunitaria.

Il moltiplicarsi dei segni d'islamità non suscita, in generale, reazioni di ostilità da parte delle popolazioni europee; l'affermazione religiosa non sembra più costituire, in quanto tale, una posta importante, ad eccezione della moschea: nella congiuntura recente, la moschea è diventata nell'immaginazione popolare il luogo per eccellenza del pericolo islamico, soprattutto da quando le immagini delle grandi assemblee iraniane o algerine si sono impresse nella memoria occidentale. Se rimane defilata non suscita ostilità degna di rilievo: si potrà anzi tendere a percepirla come un luogo di normalizzazione urbana, di controllo e di disciplina della popolazione giovanile — dei giovani di sesso maschile — e dei ragazzi, che spesso sono fonte d'inquietudine e di conflittualità quotidiana. Se però essa pretende di diventare visibile, di entrare insomma in competizione con i simboli dell'occidentalità, allora risveglia le inquietudini, la paura dell'invasione da parte della popolazione musulmana in aumento, escludendo i casi in cui le moschee diventano visibili nei luoghi più abbandonati, negli interstizi perduti dello spazio urbano, sprovvisti di significato, laddove la moschea sembra meno pericolosa e meno inquietante.

3.3. *I centri urbani islamici*

Per esigenze particolari delle popolazioni urbane sorgono nelle città europee luoghi a vocazione commerciali che, per tipologia e organizza

zione, si apparentano alle forme tradizionali. In generale, non si tratta di negozi che forniscano i prodotti di consumo quotidiano, ma di quelli che offrono beni durevoli o eccezionali, come gli abiti da festa o da matrimonio, i tessuti, i tappeti, i gioielli, i mobili o le attrezzature domestiche; talvolta viene aperto un bagno pubblico (*hammam*). Questi luoghi compaiono perché la vita familiare oggi tende a rimodellarsi, contrariamente a quanto avveniva nei primi anni di presenza delle popolazioni musulmane quando queste, fatta eccezione per il cibo, avevano adottato modelli occidentali per quel che riguarda l'arredo o l'organizzazione dello spazio familiare.

Questi centri commerciali rivolti all'insieme della città sorgono, esattamente come i quartieri di abitazione, in spazi marginali, oppure al posto di mercati tradizionali in via di scomparsa. In seguito al loro allestimento, i centri commerciali e i supermercati occidentali sono meno frequentati. I segni della cultura d'origine così si moltiplicano, grazie anche all'accresciuta possibilità di approvvigionamento nei paesi d'origine, favorita dall'estensione delle relazioni commerciali; sono tracce di cultura in cui trovano conferma e si insinuano i segni dell'islam in quanto questi luoghi multietnici, o più precisamente multietnici islamici, si articolano e diventano coerenti con gli spazi locali. Essi sono più aperti di questi ultimi ad assumere significati multipli, sono meno visibilmente marcati in modo diretto dall'islam, ma le merci che offrono rispondono a domande che hanno origine altrove, nei quartieri dell'etnicità islamica.

3.4. *Cimiteri e automobili*

La città dei morti comincia anch'essa a ricevere tracce dell'islam: in tutti i paesi occidentali vengono richieste superfici riservate nei cimiteri comuni, come i famosi «quadrati islamici» francesi. Dopo le prime reticenze delle autorità pubbliche, questi spazi sono ormai acquisiti. In essi sorgono le tombe caratteristiche della tradizione musulmana, di cui tuttavia si scorgono adattamenti alle abitudini locali nei materiali utilizzati e nei segni che i vivi lasciano sulle tombe dei loro defunti. Occorre però rilevare che i settori cimiteriali richiesti al fine di islamizzare la città dei morti non sono molto utilizzati; fino ad ora, spesso, si è preferito rimpatriare la salma del defunto, ciò che dà anche origine a un filone commerciale particolare. Questo è certamente un effetto dell'attuale situazione del ciclo migratorio — si potrebbe pensare, d'altronde, a un ciclo migratorio dei morti — nel quale i defunti sono ancora, in maggioranza, quelli della prima generazione: anche deceduti mantengono, come in vita, lo sguardo rivolto al paese d'origine. I musulmani viventi però preparano

già la loro città dei morti di domani, quella della seconda generazione e di quelle successive, integrata anch'essa a quella dei morti europei.

Dalla fissità di questa città alla mobilità di quella dell'automobile, strumento importante della città islamica incastonata nella città europea. Essa consente in qualche modo di prolungare la clausura domestica, di penetrare nella città impura senza contaminarsi; permette lo spostamento delle donne, protette dal contatto fisico da una corazza di metallo, spesso difese dagli sguardi indiscreti da tendine semichiusure che nello stesso tempo umanizzano il veicolo, lo ornano, l'«orientalizzano» e spesso anche lo islamizzano grazie a rosari o adesivi con il nome di Dio. La funzione di protezione di questi oggetti trova posto, chiaramente, nella prospettiva dell'islam. Così anche in quella città mobile che è la città a quattro ruote si inseriscono significati nuovi; essa è luogo di riconoscimenti e di esclusioni reciproche. Esattamente come nel quartiere, così nella città che si sposta ci si pone come musulmani.

3.5. *I versanti occidentali dell'islam*

In molte capitali europee, agli spazi islamici creati dalle popolazioni musulmane immigrate si aggiungono luoghi promossi e realizzati da enti islamici internazionali, spesso in seguito ad accordi diplomatici. È così che da Ginevra a Londra, da Roma a Madrid, da Vienna a Bruxelles, sono stati costruiti importanti complessi architettonici, che mostrano il volto prestigioso e lussuoso dell'islam. In queste città, tali edifici si trovano in una situazione di ambivalenza rispetto alla città islamica: essi costituiscono certo espressioni positive della presenza territoriale dell'islam, sia perché espressioni architettoniche degne dell'islam sia perché tali luoghi godono di una relativa legittimità di fronte ai non musulmani — pubbliche autorità, cittadini, stampa — che li considerano come spazi islamici normalizzati e contemporaneamente costituiscono espressione positiva dell'islam perché in essi agiscono autorità titolari di un sapere islamico relativamente superiore a quello dei numerosi dirigenti musulmani locali. Tuttavia, questi luoghi appaiono nello stesso tempo come l'islam dei poteri — l'islam delle ambasciate — disarticolato rispetto al popolo, quando non emblemi di poteri oppressori di forme di islam diverse da quelle ufficialmente sostenute nei rispettivi stati. Considerati talora come un ombrello protettore del divenire dell'islam in Europa, in altri momenti sono guardati con diffidenza. Di conseguenza, questi edifici dell'islam che si mostra all'Occidente sono talvolta considerati, dal punto di vista della città islamica, come una specie di scenografia. Ciò non toglie che, nella

strategia delle organizzazioni musulmane, questi luoghi diventino talvolta oggetto di interessi e di conflitti.

Attraverso l'intreccio e l'interazione tra questi diversi luoghi si istituzionalizza la città musulmana, che non ha nulla di monolitico: molti cittadini musulmani preferiscono abbandonarla, distribuirsi negli altri spazi urbani, uscire dal suo controllo sociale. Tuttavia questi luoghi contrassegnati dall'islam, nei quali cultura e religione rinviano l'una all'altra, segnano ormai la percezione simbolica della città attraverso l'istituzione di territori musulmani, nel vero senso della parola: tendono fili spesso invisibili, ma non meno reali, ai non musulmani, polarizzano lo spazio urbano, segnano frontiere, danno luogo a nuove denominazioni dello spazio, in modo tale che gli stessi cittadini, musulmani e non, chiameranno gli stessi spazi con nomi diversi.

Le città occidentali diventano islamicamente abitabili, vale a dire, dal punto di vista musulmano, più umane. In arabo, i termini che indicano la comunità e il territorio (*umma* e *dâr*), designano sia la realtà sociale sia lo spazio costruito: quella non può fare a meno di questo e in tal modo l'islam segna con la sua impronta durevole la città europea.

Come abbiamo detto sopra, l'islamizzazione dello spazio non suscita, in quanto tale e facendo eccezione per il simbolismo delle moschee, conflitti d'interesse né gravi contrasti. Questi ultimi hanno origine in altri fattori sociali o derivano da differenze di età tra le popolazioni, in quanto le popolazioni musulmane hanno in generale una componente assai più giovane di quella della popolazione autoctona. Questa situazione apparentemente pacifica deriva anche dal fatto che fino ad ora gli spazi segnati dall'impronta dell'islam non rappresentavano interessi fondiari importanti. La situazione potrebbe cambiare nella nuova fase di sviluppo urbano che si preannuncia e che vede una riappropriazione degli spazi dei centri urbani, dei quali si era quasi dimenticato il ruolo di spazi in transizione di funzione: aumentano così le tensioni sul mercato immobiliare, quindi il conflitto attorno a beni «musulmani», riguardo ai quali potrebbero insorgere discussioni animate oltre che interessate.

4. Per concludere: i musulmani nella città

Dalla famiglia al quartiere, dallo spazio al tempo e alle istituzioni che preparano l'avvenire, in tutti gli spazi in cui abitano i musulmani costruiscono la propria città. Si tratta di un immenso lavoro sociale che attraversa tutta l'Europa e che, come spesso avviene per quanto riguarda le realtà popolari, è percepito soltanto per sfaccettature o dettagli, dissi-

mulazioni e disfunzioni ma che, osservato con un certo distacco, può essere colto nella sua coerenza e nella profondità della sua dinamica. I paesi europei avevano attirato negli spazi originari gli individui, uno ad uno: a questa spinta all'individualizzazione che fu per essi l'immigrazione — come in qualsiasi immigrazione — i musulmani rispondono ricreando una totalità perduta e trasformando, almeno in parte, il mondo dell'immigrazione in mondo della fede. Si tratta di una totalità che intende proiettare e mostrare, dentro e attraverso lo spazio urbano, la società creata dalla civiltà dell'islam: una città pensata meno come luogo di potere che come luogo di vita autentica, di regolazione dei rapporti tra strati, tra sessi, tra generazioni; città che è controllo del desiderio; città in cui l'islam diventa evidente e non ha più bisogno di essere affermato, perché è vissuto; città in cui si pratica il dovere di ogni musulmano, che è la ricerca del bene e la persecuzione del male. Città, però, che presuppone anche un controllo, sia esso esercitato dalla società-comunità nel suo insieme o da autorità legittime o aventi la forza di farlo. Di conseguenza, se le tendenze all'istituzionalizzazione nella città musulmana dentro la città europea sono forti, i processi di fuga o piuttosto di distanziamento lo sono altrettanto, alimentati dalle tendenze all'individualizzazione dei comportamenti e all'autonomia della persona. La città musulmana è quindi una città senza domani? Sarà condannata a scomparire lentamente e a trasformarsi, come suppongono alcuni, in ghetto chiuso, in *ribat*, fortezza difensiva e senza saldo collegamento con il contesto? Oppure la città islamica metterà radici e si estenderà, o più esattamente si modellerà, sulle altre forme della città, come hanno fatto prima di essa la città nazionale rispetto a quelle comunali e cristiane, quella operaia rispetto a quella borghese? Il gioco è aperto, anche se, attualmente, la seconda ipotesi sembra essere la più accreditata.

Capitolo settimo

L'islam nelle società europee

Premessa

Che siano di origine araba o bengalese, turca o pakistana, del Senegal o del Punjab o di altra provenienza ancora, le nuove popolazioni europee sorte dalle immigrazioni contemporanee hanno recuperato l'islam dal loro bagaglio culturale e si sono organizzate e strutturate in conformità ad esso, offrendo l'immagine di un intenso processo in corso di attuazione. Esso appare sotto certi aspetti coerente e strutturato all'interno di tutti i paesi europei, senza che peraltro riceva impulso da un sistema organizzativo centrale. Tale sviluppo è attraversato da dinamiche sociali, culturali e religiose nelle quali la fede va di pari passo con una ricerca di identità e di controidentità come reazione rispetto a un processo d'integrazione pieno di difficoltà. Insomma, è innegabile che, come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti, da almeno una ventina d'anni si assiste all'attivazione ideale e concreta di riferimenti islamici, per cui la questione della presenza dei musulmani negli spazi europei non può venire interpretata unicamente sotto l'aspetto generale di una cultura nuova e diversa, ma deve essere considerata e analizzata dal punto di vista particolare della presenza di una nuova religione, dimensioni e significati della quale provengono da ciò che i musulmani dicono o diranno a proposito di se stessi. Ora, il fatto che i musulmani entrino sulla scena europea a partire da questa dimensione complessa è all'origine degli interrogativi e, occorre dirlo, delle incertezze e delle inquietudini riguardo al loro divenire. Tali riflessioni sono suscitate dai non musulmani, che si interrogano a proposito della convivenza con i nuovi cittadini, ma interessano ugualmente i musulmani, le cui opinioni riguardo al proprio divenire europeo sono lungi dall'essere definitivamente formate e formulate con coerenza.

Si tratta quindi di cercare d'individuare con maggiore precisione, oggettivandole quanto è possibile, le modalità attraverso le quali l'islam s'inserisce nello spazio europeo. Una prima constatazione è evidente: i mu-

musulmani generano nelle società europee poli d'interesse, vale a dire questioni, che suscitano problemi nuovi e attorno alle quali si manifestano e si contrappongono posizioni diverse. Questo carattere problematico, nel senso matematico di domanda che richiede una soluzione, assume tratti che distinguono queste popolazioni rispetto agli immigrati originari di altri territori. Indubbiamente vi sono stati problemi, in maggior o minor misura, anche per altre immigrazioni: che si trattasse, ad esempio, dei polacchi nel periodo tra le due guerre o degli italiani meridionali nell'immediato dopoguerra. Il persistere presso queste popolazioni di costumi diversi o la difficoltà di apprendimento della lingua del paese ospite, conducevano a interrogarsi in merito al loro divenire e talora anche a sollevare movimenti consistenti di opposizione e di ostilità. In questo senso si potrebbe concludere che le inquietudini riguardo ai musulmani sono simili a quelle relative alle immigrazioni che li hanno preceduti e che quindi, nel corso del tempo, le cause che sono all'origine di perplessità sia per i musulmani sia per i non musulmani cesseranno e saranno riassorbite dalla società. Si formulerebbe così implicitamente l'ipotesi di un inserimento progressivo dell'islam all'interno della modernità occidentale, sulla base del modello del processo verificatosi per le altre immigrazioni. Ebbene, esprimendo immediatamente il nostro punto di vista, a noi sembra che si dovrebbe piuttosto fare l'ipotesi, nel caso dell'islam, della presenza di una dinamica culturale e sociale che segue un percorso specifico. Per dirla in breve, le popolazioni che manifestano esplicitamente il loro riferimento all'islam non accettano, nei comportamenti quotidiani né in linea di principio, l'inclusione pura e semplice come è accaduto praticamente per tutte le altre immigrazioni. Il risultato è quello di uno sconvolgimento, che non è certo sovvertitore dell'ordine sociale generale, ma che non è neppure insignificante. Di qui gli interrogativi, le difficoltà, i nodi e gli attriti dell'interazione, che si riassumono nella domanda ormai ripetuta da più di dieci anni: i musulmani sono integrabili? Noi cercheremo di rispondervi, dopo averla riformulata e averla decantata dai substrati ideologici e dai gravami impliciti.

1. *Per impostare la questione*

Si deve notare che l'eventuale risposta alla domanda globale ora formulata dovrebbe tener conto della molteplicità degli aspetti che accompagnano la presenza musulmana nelle società occidentali.

Infatti, in primo luogo è evidente che le popolazioni musulmane fanno parte degli strati sociali subalterni e che una chiave di lettura per in-

terpretare la «questione» musulmana consiste nell'analizzarla nei termini di una questione sociale. Anche se sono in corso importanti processi di mobilità sociale, le popolazioni musulmane immigrate fanno tuttora parte degli strati più marginali della popolazione: sul piano culturale, nonostante situazioni o eccezioni notevoli, esse continuano ad essere costituite da una maggioranza debolmente alfabetizzata o scolarizzata e portatrice di una cultura popolare tradizionale che, posta a confronto con la modernità, ne viene scombusolata. Sul piano sociale, le popolazioni musulmane immigrate appartengono alle categorie operaie o impiegate meno qualificate, colpite con estrema violenza da una persistente disoccupazione o costrette a entrare nel mercato secondario del lavoro. Questa posizione subalterna può inoltre essere aggravata dalla provenienza geografica di queste popolazioni, originarie di paesi del Terzo mondo un tempo colonizzati. Si verifica così una sovrapposizione di due situazioni di emarginazione per cui il divenire dell'islam sarà segnato dalla posizione sociale dei musulmani sulla scena europea e sulla scena del mondo e dalla percezione che hanno di se stessi e che gli altri hanno di loro. Che cosa avviene e che cosa avverrà di questa frangia vulnerabile di popolazione? Quale sarà il divenire di questo Terzo mondo islamico, che con clamore proclama la sua esistenza e viene percepito, ma che non esce da una posizione politica ed economica marginale a livello mondiale e che dà l'impressione di non avere altra arma oltre a quella della pressione esercitata dalla propria popolazione, dell'espressione della sua cultura e della resistenza sociale e familiare nel quotidiano? Tali domande accompagnano tanto i musulmani quanto i non musulmani riguardo al divenire dell'islam europeo.

In secondo luogo, però, l'islam può anche essere percepito dal punto di vista della sua dimensione culturale e dell'incontro di culture suscitato dalla sua presenza in Europa. I modi di tale incontro fanno emergere che la cultura islamica, che è anche una religione, non può essere colta mediante la modalità del «divario» o della «distanza» proprie di una matrice culturale comune. È così che si percepiva la presenza, nel nord dell'Europa, degli immigrati dei paesi europei meridionali; ed è così che i paesi europei tendono oggi a rappresentare le rispettive culture. Tuttavia l'incontro tra l'Occidente e l'islam assume una connotazione diversa: il «divario» lascia il posto alla «differenza». Questo codice interpretativo viene applicato quando gli attori sociali interessati non percepiscono più i punti di contatto possibili tra le rispettive culture, in quanto questi sono occultati dai punti di rottura: di conseguenza, il vicino diventa l'altro, il prossimo diventa il lontano. In realtà, ogni società è attraversata da percezioni di «differenze» nel senso che abbiamo dato alla parola. Il pro-

blema però è di sapere se è possibile gestirle e se queste differenze possano inserirsi all'interno di un registro comune della vita collettiva che le trascenda in modo da trasferire, nel lungo periodo, la «differenza» nel campo del «divario». Per quanto riguarda l'islam, e nonostante l'azione fattiva di certi attori musulmani e non musulmani (non ci si arrischia a dire che siano numerosi), sembra predominare la categoria della differenza. L'islam e l'Occidente sembrano essere percepiti, per certi aspetti, come inconciliabili e appartenenti a civiltà diverse. Questo tanto più in quanto, nel clima emozionale e polemico che caratterizza l'incontro, le dimensioni della differenza sono raramente fatte oggetto di esame e si riducono ad affermazioni apologetiche e ad accuse reciproche. In ogni caso, anche supponendo che il processo di transizione dalla differenza al divario sia un giorno possibile, se non è già in corso, è chiaro che la presenza dell'islam modifica in modo non semplicemente marginale il paesaggio culturale europeo, nel senso che non si tratta dell'aggiunta di un tratto culturale supplementare nel cielo dell'Europa, di un nuovo prodotto nella vetrina del mercato dei beni culturali, ma di un elemento che richiede un processo di ristrutturazione.

Un terzo livello di analisi per impostare la questione dell'«integrabilità» dell'islam è più difficile da evidenziare, ma deve almeno essere menzionato: poiché una parte rilevante della popolazione musulmana che porta l'islam sulla scena europea è costituita di individui «non bianchi», la questione dell'islam entra all'interno della logica delle «relazioni razziali». Si tratta di una dimensione dell'interazione che è male analizzata, anche se spesso stigmatizzata, perché considerata di difficile confessione e di competenza più del registro morale che dell'analisi sociologica e antropologica. Di conseguenza le analisi contemporanee, anche le più apprezzate, spesso non sono molto più di una ripetizione dei concetti e delle teorie elaborati negli Stati Uniti negli anni trenta e quaranta. Tuttavia ci sembra opportuno almeno sottolineare che l'interazione tra le popolazioni musulmane e non musulmane in Europa comprende anche, e in entrambe le direzioni, una componente «razziale», termine che d'altronde dovrebbe essere meglio definito dal punto di vista sociologico e antropologico. In una logica di opposizione come quella che si è parzialmente sviluppata nei confronti dell'islam, la dimensione razziale fornisce punti di riferimento visivi e simbolici che contribuiscono a irrigidire le posizioni rispettive, estendendosi alle dimensioni sociali e culturali. Con ciò si vuol dire che, attraverso meccanismi d'identificazione non ben controllati, la differenza si concretizza in un volto e trae alimento dall'aspetto tangibile delle persone in questione. Per gli uni l'inquietante società musulmana e per gli altri la sconcertante società occidentale assumono

forme visibili e individuabili, al di là e prima che gli attori sociali interessati prendano la parola o entrino in azione.

Infine, la questione dell'integrabilità si scontra precisamente con il fatto che le popolazioni musulmane immigrate fanno riferimento e si appellano all'islam in quanto sistema di credenze e istituzione della rivelazione divina. Il rapporto tra religione e immigrazione è stato esaminato negli anni cinquanta e sessanta in studi di ampia estensione che constatavano l'aumento dei riferimenti religiosi presso popolazioni di origine europea emigrate negli Stati Uniti o in America Latina. Queste ricerche avevano come campi concreti d'investigazione sia le parrocchie etniche nordamericane sia le diverse sette a cui aderiscono le popolazioni immigrate. Alcune conclusioni di queste ricerche possono servire utilmente per interrogare le realtà musulmane: così ad esempio, mentre certe letture dell'islam europeo trasferiscono automaticamente le dinamiche islamiche dei paesi musulmani ai paesi europei, queste ricerche attirano l'attenzione sui tipi di esigenze religiose che sorgono in seno alle popolazioni immigrate (esempi di ricerca in tale direzione sono gli studi di Hill, 1971; Lalive d'Épinay, 1975; Deriquebourg, 1977). Alcuni studi avevano mostrato ad esempio che la conversione a sette come quella dei Testimoni di Geova non era tanto collegata a situazioni di emarginazione economica quanto soprattutto alla privazione di status culturale e socio-politico. Sono le sette costituite come «minoranza-che sa» quelle capaci di dare una risposta a questo tipo di aspettative: ebbene, è chiaro che certi gruppi musulmani hanno tale capacità di azione, mentre altri gruppi forniscono identità che costituiscono un sostegno per popolazioni emarginate dal punto di vista socio-economico. Inoltre, i lavori relativi alla religione degli immigrati richiamano la nostra attenzione sul fatto che esistono modalità particolari di costruzione del campo religioso immigrato, fatto questo che spinge l'analisi a riferire ancor più, attraverso la considerazione dei meccanismi di offerta e di domanda religiosa, i riferimenti all'islam al divenire del ciclo migratorio. Nello stesso tempo, però, si comincia a percepire che il riferimento all'islam va al di là della situazione migratoria e interessa popolazioni avanzate nella loro fase d'insediamento. In altre parole, l'islam non interviene unicamente come fattore nel processo d'integrazione degli immigrati, ma si integra a sua volta con essi nel nuovo territorio.

Nelle pagine che seguono è unicamente a quest'ultimo aspetto della questione che cercheremo di rispondere, operando così una suddivisione analitica che ci sembra indispensabile, perché pensiamo che costituisca il perno centrale sul quale si innesteranno le altre dimensioni, nell'intento di giungere a formulare in maniera euristica più feconda l'interrogativo generale riguardo all'integrabilità dei musulmani.

2. *Le vie dell'integrazione*

Il concetto d'integrazione appartiene a un bagaglio teorico classico e relativamente consolidato dell'analisi sociologica. Al di là delle polemiche sulle utilizzazioni ideologiche del concetto, resta il fatto che esso circoscrive questioni chiave del funzionamento societario e in particolare quella dell'individuazione, per dirla in breve, dei fattori che tengono insieme una realtà sociale e dei canali attraverso i quali gli attori sociali s'inseriscono nella società globale. Riguardo ai musulmani, considerati sotto l'aspetto del loro agire islamico, si tratta da un lato di domandarsi come si integrino alla società nel suo insieme e come il riferimento all'islam intervenga in questo processo e dall'altro lato di chiedersi se l'islam, come istituzione presente sulla scena sociale, entri nei meccanismi integratori della società o se, viceversa, non metta in questione l'integrazione complessiva.

2.1. *Lo spazio pubblico*

La questione dell'integrazione si pone riguardo a realtà che fanno parte o, più esattamente, che in Occidente si considera facciano parte di quello che viene chiamato, in senso lato, lo spazio pubblico, vale a dire i luoghi della vita collettiva che gli attori sociali, in modo più o meno consensuale, considerano legittimamente esposti agli sguardi e agli atti altrui, si tratti d'individui, d'istituzioni o di altri organismi formalmente costituiti. Lo spazio pubblico si definisce in contrapposizione alle azioni che sono sottratte a tali sguardi e atti e che, per tale motivo, non sono considerate come pubbliche, ma appartengono alla sfera dell'azione personale, concepita nella sua individualità, nella sua soggettività o nella sua intimità. Noi preferiamo non utilizzare il concetto di «privato» per designare questo tipo di azione, nella misura in cui vogliamo allargare lo spazio pubblico all'insieme delle azioni che sono legittimamente soggette a forme di regolamentazione collettive, comprendendo azioni che in generale sono considerate parte della vita privata.

Ora, per quel che riguarda l'islam, è chiaramente acquisito dal punto di vista occidentale — ma talvolta certi attori musulmani danno l'impressione di non aver compreso l'importanza di tale fatto — che da nessuno è messa in discussione l'appartenenza soggettiva alla fede islamica. La questione dell'integrazione dell'islam e degli attori musulmani è però posta in rapporto alla loro azione nello spazio pubblico e, come preciseremo più avanti, in merito al rapporto tra sfera pubblica e sfera personale. Per

meglio delineare i luoghi in cui emergono contraddizioni tra la visione musulmana e non musulmana della presenza del religioso nello spazio pubblico si può inizialmente chiarire il concetto di spazio pubblico nella definizione occidentale del termine, sottolineando come esso non sia una realtà omogenea; diversi tipi di «pubblicità» e diverse forme di controllo possono permettere di configurarlo.

2.2. *Vita pubblica e controllo sociale*

Una prima serie di fenomeni, che sorgono in seguito alla presenza dell'islam nelle società occidentali, si colloca sull'asse della vita pubblica collettiva che non è codificata formalmente dal diritto né è assoggettata a strutture d'inquadramento istituzionale, ma dipende piuttosto da procedure di controllo sociale che regolano in maniera implicita le appartenenze collettive. La visibilizzazione dei musulmani nella vita collettiva appartiene a questo tipo di fenomeni: ad esempio, nel quotidiano, attraverso l'abbigliamento e le caratteristiche dell'aspetto fisico che specificano l'appartenenza al mondo musulmano. Da un lato si osserva l'abbandono progressivo del vestiario tradizionale, che però non ha assunto l'ampiezza che si poteva prevedere all'inizio del ciclo migratorio, negli anni sessanta e settanta; infatti, nel corso del tempo, la costituzione delle famiglie prima e il blocco di queste in conseguenza della crisi hanno conservato le usanze tradizionali come mezzo per caratterizzare l'appartenenza al mondo musulmano. D'altra parte, però, i segni tradizionali hanno lasciato il posto a un uso accresciuto di segni del corpo e del vestiario che sono direttamente marcati dall'islam, come barbe, copricapi, «foulards» e abiti, sia maschili che femminili.

L'uso di questi segni esprime una volontà specifica a livello dei comportamenti visibili sul teatro della vita collettiva che non dà luogo a situazioni di conflitto e in genere non suscita ostilità, ma che contribuisce a contrassegnare, persino a stigmatizzare, i musulmani. La problematica accettazione nello spazio pubblico formale di una individuabile presenza musulmana è invece apparsa chiaramente in occasione del caso dei «foulards» in Francia. Si rammenta che nell'ottobre 1989, quando in un liceo dell'estrema periferia di Parigi e in altre città del Mezzogiorno della Francia alcune ragazze musulmane rifiutarono di togliersi il «foulard» tradizionale a scuola, la questione assunse un'ampiezza inaspettata nella classe politica francese e nei media e, per contraccolpo, nell'opinione pubblica. La direzione sospese le allieve musulmane dall'istituto, facendo appello alla laicità della scuola repubblicana, che presupponeva l'eliminazione di qualsiasi contrassegno religioso nello spazio scolastico. Il gover-

no socialista cercò una via di conciliazione tra la salvaguardia della laicità propria della tradizione repubblicana francese e l'impegno altrettanto repubblicano di garantire l'insegnamento a tutti i cittadini. Diversi intellettuali insorsero per il presunto attentato contro gli ideali repubblicani. Avvenimenti simili, anche se meno drammatizzati, erano già stati vissuti in precedenza in Gran Bretagna e in Olanda e si sarebbero ripetuti ugualmente in Belgio. Quello che però ci interessa segnalare qui è che se sono sorte tensioni per quanto riguarda l'uso del foulard musulmano nell'ambiente scolastico, esse non hanno mai dato luogo, né a parole né in pratica, ad atteggiamenti di ostilità nei confronti del modo di vestirsi nello spazio pubblico della strada.

L'episodio è del resto interessante perché illumina le ragioni che spingono gli attori sociali musulmani a manifestare la loro appartenenza all'islam attraverso usanze che prescrivono l'impiego di segni di identificazione per il corpo e per il vestiario. Non si tratta unicamente di un processo di ripresa delle tradizioni: così ad esempio, l'uso del «foulard» e più in generale dell'abito islamico da parte di alcune ragazze derivano dalla volontà di affermare un islam «moderno» di fronte a quello tradizionale dei padri; modernità di marca islamica, certo, ma che è vista dalle ragazze come un mezzo di emancipazione rispetto alla visione parentale o maschile riguardo al posto della giovane donna nello spazio pubblico o al suo divenire matrimoniale. Peraltro, almeno fino ad ora, l'uso dei segni islamici avviene più in funzione del gruppo musulmano stesso o di autoidentificazione che in funzione dei non musulmani, anche se talvolta l'uso di segni islamici potrebbe indicare la volontà di affermare l'appartenenza islamica in un ambiente ostile.

Più problematica è la visibilizzazione di segni islamici nello spazio attraverso la creazione di moschee o di sale di riunione islamiche, tanto più che la proiezione spaziale delle appartenenze culturali o ideologiche è una pratica che si colloca al confine tra le procedure di regolamentazione dettate dal controllo sociale e quelle dettate dal sistema normativo e legislativo. L'esteriorizzazione del simbolismo islamico nelle città è oggi percepita dagli occidentali come perturbatrice del simbolismo urbano preesistente e dell'equilibrio sottile e sempre instabile che si è instaurato tra segni che esprimono appartenenze collettive nello spazio urbano. Di conseguenza, certe autorità tendono a frenare questa visibilizzazione rifiutando licenze di costruzione a progetti di ristrutturazione che rendono espliciti i segni d'islamità. Questa opposizione non ha sempre un fondamento nell'opinione pubblica: in Francia e in Svezia l'opposizione sembra manifestarsi con maggior forza che in Gran Bretagna, in Olanda o in Belgio. Ci si potrebbe d'altronde interrogare sull'origine di questa rea-

zione debole di fronte all'occupazione di spazio pubblico da parte di significanti nuovi ed esogeni: essa potrebbe certo venire attribuita a uno spirito di tolleranza o di apertura, ma potrebbe anche essere il segno di un notevole sgretolamento della percezione dei simbolismi collettivi urbani da parte delle popolazioni a diretto contatto con gli immigrati; l'indifferenza nei riguardi della moschea può essere cioè percepita come il corrispettivo della relativa indifferenza nei confronti della degradazione dell'ambiente di residenza o della lunga storia della perdita di possesso dello spazio collettivo.

Al contrario, il rifiuto di concedere licenze edilizie da parte di certe amministrazioni locali da un lato sembra dettato dal timore che questa visibilizzazione possa rafforzare l'impatto dell'islam (presunto «integralista») sulla vita della popolazione musulmana; dall'altro sembrerebbe derivare in egual misura dall'immaginario prodotto dalla storia di ogni spazio nazionale riguardo alla lotta fra simboli istituzionali nello spazio urbano. Di fronte a questa opposizione, i musulmani sembrano esitare tra la volontà di visibilizzazione per affermarsi nello spazio pubblico e il timore delle reazioni, che induce a una relativa dissimulazione e banalizzazione dei segni di presenza esteriore. Tuttavia, in ogni città europea con una consistente presenza islamica la manifestazione visibile nello spazio tende ad aumentare ed, evidentemente, l'abbandono di luoghi marginali e precari come sede delle moschee, che si accompagna al consolidarsi del loro insediamento nella città, non soltanto rende visibile e concretizza la presenza definitiva dell'islam, ma implica automaticamente l'accettazione di una forma religiosa che peraltro pone dei problemi. In conclusione, la concretizzazione della moschea rimanda ad altri nodi della vita collettiva, rispetto ai quali le lagnanze relative ai fastidi di cui essa sarebbe causa sono spesso solo pretesti.

I musulmani hanno anche testimoniato le proprie convinzioni in manifestazioni pubbliche, alcune delle quali sono state percepite come pericolose per la vita collettiva. Due esempi servono a illustrare questa situazione: la manifestazione tenuta a Bruxelles nell'aprile 1986 contro i bombardamenti di Tripoli e Bengasi da parte degli americani e quelle che si sono svolte in Gran Bretagna e in Francia all'epoca del caso Rushdie. Ma più in generale qualsiasi assembramento islamico che vada al di là della sfera locale e privata suscita inquietudini nella stampa, negli uomini politici e nei servizi di sicurezza. La ragione è certamente dovuta al fatto che tali adunanze mostrano, indipendentemente dagli obiettivi degli organizzatori e dei partecipanti, l'emergere di una realtà collettiva di cui si conosce poco o che si pensa portatrice di germi di disordine pubblico, se non addirittura di pericolo pubblico. La «folla islamica» è percepita co-

me folla pericolosa, tra l'altro per il fatto che il comportamento delle masse musulmane non è ancora decodificato dai non musulmani oppure è interpretato in base alle immagini dei grandi assembramenti in Iran o in altri paesi islamici. L'inquietudine che suscita qualunque movimento di massa è accresciuta dai gesti, dal clamore e dai colori della folla, dal comportamento dei capi e dallo stupore che prova una società come quella nordeuropea, dotata di potenti sistemi di regolamentazione sociale (associazioni, partiti politici, sindacati), di fronte ad attori sociali percepiti come non regolamentati e privi di organismi legittimi di regolamentazione, dotati di un certo consenso sociale.

Globalmente, quindi, i musulmani oggi si trovano di fronte alla gestione della loro immagine collettiva concreta sulla scena pubblica che suscita, anche nelle sue forme più pacifiche, atteggiamenti di timore o di ostilità in una parte notevole delle popolazioni non musulmane.

2.3. Integrazione e media

Un altro settore della vita pubblica occidentale interessato dalla presenza islamica è quello gestito dai media, che sono ormai veri e propri organi d'inquadramento e di socializzazione e luoghi strategici nel funzionamento della vita collettiva. Periodicamente, soprattutto in collegamento con eventi che si possono iscrivere nel loro sistema retorico, i media hanno dato ampio spazio a temi e avvenimenti riguardanti l'islam europeo suscitando molte questioni. Innanzitutto, l'introduzione di un tema nuovo nel discorso dei media non sembra altrettanto rapida quanto la successione degli avvenimenti. I media, poi, non sembrano fare altro che riprodurre la crisi interpretativa degli avvenimenti islamici che ha luogo sulla scena pubblica: essi sembrano funzionare da eco delle opinioni esistenti piuttosto che da produttori originali d'interpretazioni e commenti. Di fronte a questo discorso i musulmani non dispongono oggi di una capacità di reazione efficace, tanto più che non hanno un organo (collettivo o individuale) legittimo sulla scena pubblica, in grado di produrre significati che i media possano inserire senza timore nel loro proprio discorso. Inoltre i musulmani si trovano, più di altri attori sociali, a gestire l'effetto di significati che vanno al di là della loro azione immediata, poiché il loro agire in Europa è spesso ispirato, sul piano dei significati, oltre frontiera. Il fatto musulmano così come è presentato dai media appare allora come un fenomeno dal significato fluttuante e dal trattamento disuguale. Ne risulta che una parte dei musulmani rinuncia al rapporto con i media, rifiutando interviste o fotografie, mentre altri cercano di en-

trare nel processo di produzione di significato, giocando sulla forza di comunicazione del gesto, del simbolo, dell'espressione e altri ancora imparano, a poco a poco, a dialogare, influenzandoli, con i giornalisti.

2.4. *Regolamentazione formale della vita pubblica*

Una serie di questioni riguardo la presenza musulmana nella società europea concerne l'occupazione istituzionalizzata dello spazio pubblico. Abbiamo visto come, globalmente, i musulmani abbiano dato prova della loro capacità di prendere posto progressivamente in seno agli spazi previsti per le religioni nei diversi paesi occidentali. Tale posto era più facile a occuparsi nei paesi a pluralismo religioso consolidato, nei quali lo stato esercita il ruolo di mediatore tra i molteplici organi che assicurano il funzionamento dei meccanismi d'integrazione sociale, come ad esempio in Germania, in Belgio, in Olanda, in Danimarca. L'occasione e l'essenza delle rivendicazioni sono state certamente le questioni legate alla scolarità e in particolare all'insegnamento della religione islamica o, quando previsto dalla legge, di scuole islamiche. Nonostante gli ostacoli dovuti al loro tipo di organizzazione e nonostante la carenza di uomini carismatici, i musulmani hanno gestito in modo efficace il loro debutto istituzionale, complessivamente senza forte opposizione da parte delle autorità degli stati europei che hanno dato prova, in grado maggiore o minore, di una certa volontà di accettare il principio di assegnare all'islam, paritetivamente alle altre religioni, uno statuto e i vantaggi che ne derivano. Nello stesso quadro potrebbe essere letta la questione del «foulard» indossato all'interno degli istituti scolastici; altri settori potrebbero essere coinvolti in avvenire, come quelli che riguardano certi aspetti della gestione del *welfare state* o la rappresentanza politica o sindacale.

È chiaro che in certi paesi più che in altri la società musulmana trova condizioni ambientali favorevoli per avanzare nel suo processo d'istituzionalizzazione, sia dal punto di vista della struttura legale sia da quello della legittimità collettiva attribuita a questa forma di presenza nello spazio pubblico. In paesi come la Gran Bretagna, il Belgio, l'Olanda e la Germania un'intesa ampiamente condivisa e che costituisce l'ossatura dell'integrazione della società e dello stato consiste nel delegare l'istituzione e la gestione di servizi collettivi ai pilastri ideologico-confessionali, cattolico o protestante, socialista, liberale e, in parte, ebraico: la posta in gioco per l'islam consiste nella sua capacità di negoziare in un rapporto di forza favorevole al suo ingresso in questo meccanismo istituzionale, senza che possa venir messa in questione la legittimità del suo intervento.

L'osservazione di questi movimenti d'istituzionalizzazione ha messo in evidenza le questioni più importanti e non risolte della presenza islamica in Occidente. Alcune sono interne alla realtà musulmana, come quella dei capi e degli intellettuali in grado di agire con coerenza e con efficacia negli spazi istituzionali. I convertiti sembrano chiamati a esercitare un ruolo importante e sicuramente l'avvenire dipenderà dalla transizione, già accennata nelle pagine precedenti, tra l'islam dei padri e quello delle nuove generazioni. Un secondo ordine di problemi è quello della coesione della comunità musulmana rispetto alle esigenze che derivano dall'istituzionalizzazione. In effetti se, come si è detto sopra, i modelli organizzativi classici sono atti a strutturare una forma di consenso della comunità (*umma*), non è certo che essi siano atti ad assicurare una capacità di negoziazione nel quadro delle procedure istituzionali richieste dall'assetto sociale che poggia sui pilastri ideologici. I poteri politici esprimono quindi un atteggiamento ansioso e si muovono alla ricerca di un interlocutore o piuttosto cercano di trovare un interlocutore che sia loro funzionalmente adeguato e capace di agire in conformità alle logiche di azione dei pilastri ideologici tradizionali. In assenza di una struttura gerarchica legittima all'interno di quella che l'Occidente potrebbe considerare la sfera religiosa, gli organismi politici o l'opinione pubblica che s'interessano di questi problemi ricorrono alle categorie politiche di cui dispongono, esigendo che il pilastro musulmano si dia una struttura fondata su un sistema rappresentativo modellato su una democrazia di designazione, vale a dire fondata sulla consultazione elettorale. L'esito che avrà questa richiesta è incerto: qualora i musulmani accogliessero la richiesta dovrebbero procedere a una modifica delle loro strutture tradizionali di regolamentazione oppure, fatto non improbabile, qualora la rifiutassero cercherebbero di conservare le loro strutture tradizionali e di muoversi all'interno di esse. A sua volta allora lo stato potrebbe essere indotto a scegliere tra due soluzioni: quella di accettare l'assetto organizzativo islamico adottando formule mobili di gestione, regolate da procedure discorsive più che amministrative e normative oppure, e questa sembra essere la tendenza attuale, intervenire per imporre un ordinamento istituzionale in tal caso auspicando una gestione razionale, ma in realtà accontentandosi delle apparenze regolamentatrici formali, dato che una parte dei musulmani gestirebbe indipendentemente la propria istituzionalizzazione. In pratica, ciò potrebbe significare che una struttura organizzativa islamica accettata dallo stato potrebbe non riuscire a canalizzare tutte le nuove richieste istituzionali quali la creazione di scuole, l'apertura di moschee o di centri islamici e così via.

2.5. *La regolamentazione formale della vita familiare*

Una questione fondamentale, ormai frequentemente evocata, è quella della creazione di una giurisdizione specifica in materia di diritto di famiglia per le popolazioni musulmane immigrate in Occidente, fondata sul codice islamico (*shari'a*). Per classificare ordinatamente i problemi e l'entità della posta in gioco, è importante distinguere due situazioni. Una è quella delle popolazioni musulmane che hanno ancora la nazionalità di origine. Per queste la situazione è relativamente semplice, dato che la prassi abituale del diritto privato internazionale prevede che a queste popolazioni si applichi il diritto vigente nel loro paese. Così sovente la giustizia dei paesi di più antica immigrazione è chiamata a deliberare sulla base di un diritto importato che spesso, come nel caso del Marocco o del Pakistan, porta il marchio della tradizione islamica. Se in termini di forma e di procedura la situazione è chiara, per quanto riguarda la sostanza del caso in giudicato i giudici si trovano in grave imbarazzo davanti all'eventualità di riconoscere comportamenti come il ripudio o la discriminazione tra i sessi in questioni di eredità o in altri casi.

La situazione è diversa quando ci si trova di fronte a individui musulmani che hanno acquisito la nazionalità di un paese europeo oppure davanti a europei convertiti all'islam. La risposta più semplice a queste situazioni impone l'adeguamento alle norme giuridiche del paese di cui quegli individui hanno la nazionalità. Questo tipo di risposta, però, non sembra soddisfare completamente questi cittadini musulmani: alcuni di essi chiedono di essere giudicati secondo il sistema giuridico conforme alle proprie convinzioni religiose. Alcuni giuristi di paesi musulmani formulano d'altra parte la questione chiedendo l'elaborazione di un diritto familiare musulmano europeo. Questa richiesta incontra in generale una seria opposizione da parte dei non musulmani, che sottolineano come un tale tipo di legislazione sarebbe la premessa per l'introduzione di un diritto familiare per le diverse comunità presenti sullo spazio europeo. Tuttavia certi giuristi o uomini politici, soprattutto nell'Europa del nord, sembrano motivati della necessità di rispondere alle richieste di questi cittadini al fine di adattare il diritto al vissuto delle persone.

È difficile dire a che cosa porterà questo processo. Attualmente, è possibile al più contemplare quattro possibili prospettive di evoluzione. La prima è quella dell'accettazione da parte dei musulmani europei della legislazione del paese in cui risiedono, e questo è indubbiamente il caso di molti di essi. La seconda prevede il riconoscimento della doppia appartenenza nazionale, ad esempio francese e marocchina, così da applicare nelle questioni che riguardano il diritto familiare (in nome del diritto pri-

vato internazionale) la legislazione marocchina oppure, in casi diversi, il codice francese. Questa situazione, peraltro relativamente confusa, al momento attuale sembra la più probabile. Un terzo caso assegna al musulmano residente in Occidente uno statuto giuridico particolare, cosa che sembra da escludere, ma in merito alla quale si dovrebbero osservare le evoluzioni in corso in certi paesi, primo fra tutti l'Olanda. Infine, l'ultimo caso richiede modifiche nei diritti nazionali, al fine di includere certi aspetti del diritto islamico, in particolare quelli che non sono in aperto contrasto con principi fondamentali in materia di diritti dell'uomo o di discriminazione. La situazione è aperta e soltanto ora inizia a delinearsi più chiaramente, soprattutto nei paesi di più antica immigrazione: di certo il problema sarà quasi sicuramente affrontato dai musulmani più attivi, in funzione beninteso dell'attivazione dei riferimenti islamici nelle generazioni che stanno emergendo sulla scena occidentale.

Conclusioni

A causa della presenza musulmana, molteplici luoghi dello spazio pubblico occidentale sono già sottoposti a processi di cambiamento. Per cogliere le diverse modalità di tali processi è utile rammentare brevemente come si collocano i rapporti tra religione, stato e spazio pubblico nei paesi europei. Si osservano indubbiamente profonde differenze che pongono in generale il modello francese della laicità all'estremo opposto rispetto al modello britannico, di carattere più comunitarizzante: fra i due si collocano paesi come il Belgio, l'Olanda o la Germania. Quando però si passa dalle ideologie alla prassi e dalle apparenze ai fondamenti, ci si potrebbe chiedere se non esista una somiglianza relativamente più profonda capace di spiegare le soluzioni più o meno simili (al di là dei discorsi e delle drammatizzazioni) che sono state date alle richieste musulmane. Appare innanzitutto che i diversi spazi socio-nazionali europei hanno trovato soluzioni per le relazioni tra religione e spazio pubblico sulla base di dati sociali, culturali, giuridici o istituzionali che non derivano tanto, come talora il discorso occidentale tende a far apparire, da effetti diretti di principi inequivocabili, ma da equilibri negoziati pragmaticamente tra le forze coinvolte, quella dello stato, della società religiosa e laica e degli organismi ecclesiastici.

Sul piano dei principi, tutti i paesi europei riconoscono la libertà religiosa, vale a dire affermano che lo stato è garante, in linea di principio, sia della libertà personale privata di aderire a una religione sia della libertà di affermare pubblicamente l'adesione a tale fede. Questo principio generale è tuttavia soggetto alla regola imperativa secondo cui le pratiche che derivano da questa fede non devono contravvenire alla legge dello stato e non devono quindi andare contro l'ordine pubblico, i cui confini sono definiti dalla legge e garantiti dallo stato. Parallelamente, l'autonomia di orientamento dello stato è evidentemente affermata nel concetto di laicità, secondo il quale lo stato non tollera alcuna ingerenza nella sua azione legislativa. Questo fatto non è contraddetto in linea di principio, anche se suscita spesso controversie, perché gli organismi re-

ligiosi cercano di esercitare la loro influenza morale e di opinione nello spazio pubblico direttamente o attraverso i partiti politici che ad essi si ispirano. Da ciò deriva alle religioni un certo potere morale in seno alla società, che è talora condiviso con quello di altre autorità morali, ma al quale in certi casi viene riconosciuto uno statuto specifico.

Sul piano delle prassi, in tutti i paesi, vi è un legame privilegiato con una o più religioni; si tratta delle religioni che sono parte integrante della lunga storia della società nazionale e che, per questo motivo, hanno lasciato tracce profonde nella cultura e nella vita delle popolazioni e delle istituzioni. Questo rapporto privilegiato può essere più o meno intenso e può essere individuato analizzando il ruolo che occupano queste religioni negli ambiti dello stato, delle istituzioni e della cultura. In certi casi la religione privilegiata è assunta come religione di stato o della società nazionale (Gran Bretagna, Svezia, Danimarca, Italia, Spagna); le religioni privilegiate possono diventare una componente della vita nazionale attraverso uno o più partiti politici (è il caso di molti paesi europei) o attraverso l'attribuzione ai ministri del culto di uno statuto di tipo statale (Svezia). In alcuni casi le istituzioni religiose sono riconosciute per la loro attività di pubblica utilità, ma più spesso l'azione delle religioni si manifesta e viene riconosciuta in modo eminente sul piano culturale.

A fianco di queste religioni privilegiate vi sono le altre, di diverso rilievo, riconosciute in linea di principio, ma meno garantite di fatto. Bisogna dire che spesso queste religioni minori, che godono di un certo riconoscimento, sono quelle che si collocano all'interno dell'ambiente giudeo-cristiano costituito; certe sette cristiane o religioni di origine orientale, anche se si tratta di grandi religioni, non entrano all'interno di questa sfera particolare.

Per tutte queste religioni si osserva d'altra parte sul piano pratico un'integrazione più o meno grande con il funzionamento dello stato, innanzitutto attraverso il finanziamento del culto, del personale ad esso adibito o degli edifici. In tutti i paesi europei, attraverso la fiscalità diretta o attraverso un prelevamento dal bilancio dello stato, viene attuato un certo intervento statale a favore delle religioni, con l'eccezione della Francia che si ferma sulla soglia degli edifici di culto storici, riconosciuti come facenti parte del patrimonio culturale della nazione, pur restando adibiti al culto. L'integrazione allo stato è riconoscibile anche nella delega, esplicita o implicita, di diritto o di fatto, che è accordata alle istituzioni religiose per la gestione di attività di *welfare*; in certi casi queste saranno in concorrenza con quelle dello stato (come in Belgio), in altri casi lo stato delega queste funzioni finanziate dal denaro pubblico a diverse istituzioni, religiose o laiche, mettendole in concorrenza tra loro. La gamma di que-

ste attività è varia, dalla sanità all'assistenza sociale, l'insegnamento essendo indubbiamente una delle principali. La Germania costituisce un esempio evidente di questa formula al pari dell'Olanda, dove pure lo stato afferma una notevole laicità, simile a quella francese.

In definitiva, quindi, la grande varietà di forme di relazione fra stati, società e religioni maschera in realtà nei paesi europei processi piuttosto simili; persino lo stato francese, che è veramente un'eccezione in Europa, promuove, benché in tono minore rispetto ad altri paesi, relazioni integratrici con le religioni.

La questione allora è di sapere se in avvenire l'islam, che si colloca in questa costruzione, non introduca elementi di novità tali che tutto il composto edificio europeo del rapporto tra religioni e spazio pubblico rischi di rimanerne profondamente scosso: sembra infatti che l'islam non s'inserisca in Europa senza smuovere certi elementi considerati come acquisiti e relativamente stabilizzati. Con la presenza musulmana, però, non soltanto si sconvolgono questi settori particolari, ma progressivamente si introduce una nuova riflessione sul rapporto complessivo tra religioni e spazio pubblico. Innanzitutto l'aumento d'istituzionalizzazione dell'islam provocherebbe una redistribuzione delle disponibilità finanziarie e non farebbe che esacerbare la concorrenza tra i pilastri ideologici della società, ad esempio tra i sistemi scolastici. È però possibile che, in modo ancor più profondo, i musulmani vengano a sconvolgere altri equilibri, in particolare la delicata conciliazione che si è storicamente stabilita tra laicità e religione in Occidente. In conclusione, si può fare l'ipotesi che il consolidarsi della posizione del pilastro ideologico e culturale musulmano in Occidente porti con il tempo a un conflitto sul terreno dei fondamenti stessi dello spazio pubblico occidentale. I musulmani potrebbero non accontentarsi dell'equilibrio attuale, non foss'altro che per ampliare il margine di manovra di cui dispongono. Essi sembrano talvolta aver ritenuto che la laicità dello spazio pubblico lasci in realtà trasparire la profonda impronta del cristianesimo e si apprestano a interpellarla circa tale origine per giungere, essi dicono, a una vera laicità.

Certo la revisione di questa relazione era già nello spirito del tempo, alimentata dall'atmosfera di «postmodernità» e dalle nuove strategie di certi organismi religiosi. Si può però affermare che in certi paesi la presenza dell'islam ha contribuito ad accelerare il processo in quanto costringe la scena pubblica delle religioni europee a includere un nuovo interlocutore, non soltanto rispetto al dialogo di principio tra religioni ma anche riguardo agli interessi istituzionali e, forse ancor più, all'occupazione della scena pubblica.

Riferimenti bibliografici

- Aa.Vv., *L'islam en Europe à l'époque moderne*, Paris, Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques, 1983.
- *Etudes politiques du monde arabe*, Le Caire, Dossiers du Cedej, 1991.
- Abdelkrim-Chikh, Rabia, «Les femmes exogames: entre la loi de Dieu et les droits de l'homme» in B. Etienne (a cura di), *L'islam en France* cit., pp. 235-54.
- Abdullah, Muhammad S., *Moslems unter uns. Situation, Herausforderung, Gespräch*, Stuttgart, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1974.
- *Die Präsenz des Islam in der Bundesrepublik*, Cibedo-Dokumentation 1, 1978.
- Aguer, B. «Résurgence de l'islam en Espagne» in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 3, VII, 1991, pp. 59-76.
- Ahmed Akbar, S., *Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society*, London, Routledge, 1988.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, «L'impact des droits musulmans sur un droit laïc le cas de la Suisse» in *Praxis juridique et Religion*, 1, VIII, 1991, pp. 18-45.
- Allievi, S. e Dassetto, F., *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Roma, Ed. Lavoro, 1993.
- Ally, Muhammad Masuq, «The growth and organisation of Muslim community in Britain» in Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, *Muslim in Europe*, Birmingham, Selly Oak Colleges, Research Paper, 1, marzo 1979.
- Amersfoort, J. M. M. Van, «La répartition spatiale des minorités ethniques dans un Etat-providence: les legons des Pays-Bas, 1970-1990» in *Espace, Populations, Sociétés*, 2, 1990, pp. 241-55.
- Andezian, S , «Pratiques féminines de l'Islam en France» in *Archives des Sciences Sociales des religions*, 55, 1, 1983, pp. 53-66.
- «Du "religieux" dans les réseaux sociaux féminins» in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1, LXVIII, 1989, pp. 65-78.

- Antes, P. e Kreiser, K., «Muslims in Germany-German muslims? Questions of identity» in Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, *Muslim in Europe*, Birmingham, Selly Oak Colleges, Research Paper, 1985.
- Anwar, Muhammad, «Muslim in Britain: some recent developments» in *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 11, 1990, pp. 347-61.
- Arkoun, M., *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve Larose, 1984.
- *Ouverture sur l'Islam*, Paris, J. Graucher, 1989.
- Augarde, J., *La Migration Algérienne*, Paris, Hommes et Migrations, 1970.
- Badie, B., *Les deux Etats*, Paris, Fayard, 1986.
- Bajoit, G., *Les explications sociologique de l'inégal développement des sociétés humaines*, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie (U.C.L.), 1987.
- Basset, J.-C., «Le croissant au pays de la croix fédérale. Musulmans et chrétiens en Suisse» in *Islamochristiana*, 15, 1989, pp. 121-33.
- Bastenier, A. e Dassetto, F. (a cura di), *Enseignants et enseignement de l'islam au sein de l'école officielle en Belgique*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1987.
- *Immigrations et nouveaux pluralismes*, Bruxelles, De Boeck, 1990.
- Bastide, R., *Les religions africaines au Brésil*, Paris, Puf, 1960.
- Bauberot, J., *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1990.
- Bensalah, N., *Familles turques et marocaines en Belgique*, Louvain la Neuve, Grem, 1990.
- Benslama, Fethi, *La nuit brisée*, Paris, Ramsay, 1988.
- «A propos de l'Oumma. Réponse à Daniel Sibony» in *Esprit*, 6, giugno 1991, pp. 53-60.
- Berger, P. e Luckmann, T., *The social construction of the reality*, New York, Doubleday, 1966, trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Berque, J., *Les arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1969.
- *L'Islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980.
- Blachère, R., *Le Coran*, Paris, Que sais-je, 1966.
- Bonnafous, S., «Quand la presse catholique parle de "laïcité"» in *Mots/ Les langages du politique*, 27, giugno 1991, pp. 59-72.
- Bougarel, X. e Diano, P., «Les travailleurs musulmans à Renault-Billancourt: le repli» in *REMI*, 3, VII, 1991, pp. 91-118.

- Boughali, M., *La représentation de l'espace chez le marocain illettré. Mythes et traditions orales*, Paris, Anthropos, 1974.
- Boulasha, Djemla, «L'Islam au quotidien dans la vallée des "Angeles"» in *Passerelles*, 3, ottobre 1991, pp. 37-42.
- Brill, L.-J. (a cura di), *Encyclopédie de L'Islam* Leiden-Paris, Brill – Maison - neuve Larose, 1960 e segg.
- Brisebarre, A. M., «La célébration de l'Ayd-el-Kébir en France: les enjeux du sacrifice» in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1, LXVIII, 1989, pp. 9-26.
- Brouwer, L., «Binding religion. Moroccan and Turkish runaway Girls» in W. A. R. Shadid e P. S. Van Koningsveld (a cura di), *Islam in Dutch Society* cit., pp. 75-89.
- Burgat, F., *L'islamisme au Maghreb*, Paris, Karthala, 1988.
- Carlier, J. Y., *Autonomie de la volonté et statut personnel*, Bruxelles, Bruylant, 1992.
- Carlier, J. Y. e Verwilghen, M. (a cura di), *Le statut personnel des musulmans. Droit comparé et droit international privé*, Bruxelles, Bruylant, 1992.
- Carré, O., «Evolution de la pensée politique arabe au proche-orient depuis juin 1967» in *Revue Française de Science Politique*, 5, XXIII, ottobre 1973, pp. 1046-79.
- «Intégrisme islamique?» in *Social Compass*, 4, XXXI, 1985, pp. 413-20.
- «A propos de Weber et Islam» in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1, LXI, 1986, pp. 139-52.
- Cesari, J., «Les modes d'action collective des musulmans en France: le cas particulier de Marseille» in B. Etienne (a cura di), *L'Islam en France* cit.
- Charara, Waddah, «Mosquée et quartier: une "pratique du paysage social". Une enquête sur un comité de mosquées» in *Maghreb-Machrek*, 123, gennaio-marzo 1989, pp. 96-107.
- Charnay, J. P., *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Sindbad, 1977.
- *L'Islam et la guerre. De la guerre juste à la révolution sainte*, Paris, Fayard, 1986.
- Chebel, Malek, *L'esprit de Serail*, Paris, Lieu Commun, 1988.
- Chekroun, Mohammed, *Jeux et enjeux culturels au Maroc*, Rabat, Okad, 1990.
- Churches' Committee on Migrant workers in Western Europe, Oegstgeest, 21 novembre 1986, ora in Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, *Muslim in Europe*, Birmingham, Selly Oak Colleges, Research Paper 35, settembre 1987.

- Clement, J. F., «Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes» in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1, LV, 1983, pp. 85-104.
- Colonna, E., «La répétition. Les Tolba dans une commune rurale de l'Aures» in Cresm, *Le Maghreb Musulman en 1979* cit.
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Nrf, 1964, trad. it. *Storia della filosofia islamica*, Milano, Adelphi, 1989.
- Coulon, C., *Les musulmana et le pouvoir en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1983.
- Cresm, *Islam et politique au Maghreb*, Paris, Cnrs, 1981.
- *Le Maghreb Musulman en 1979*, Paris, Cnrs, 1981.
- Curtis, M. (a cura di), *Religion and Politics in the Middle East*, Boulder, Westview, 1981.
- Dassetto, F., *Le Tabligh en Belgique. Diffuse l'islam sur les traces du Prophète*, Louvain-la-Neuve, Académia, Sybidi Papers, 2, 1988.
- «Politique d'intégration et islam en Belgique» in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2, VI, 1990a, pp. 107-22.
- «Vingt-ans d'islam belge» in *Migrations Société*, 2, VII, gennaio-febbraio 1990b, pp. 19-36.
- «Visibilisation de l'islam dans l'espace public» in A. Bastenier e F. Dassetto, *Immigrations et nouveaux pluralismes* cit., pp. 179-208.
- Dassetto, F. e Bastenier, A., *L'islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*, Antwerpen-Bruxelles, Epo, 1984.
- *Europa nuova frontiera dell'Islam*, Roma, EL, 1988, 1991².
- (a cura di), *Mediä u akbar. Confrontations autour d'une manifestation*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1987.
- Decobert, C., *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paris, Seuil, 1991.
- Deriquebourg, R., «Les Témoins de Jehovah dans le Nord de la France» in *Social Compass*, 1, XXIV, 1977, pp. 71-82.
- Digard, J. P., «Perspectives anthropologiques sur l'islam» in *Revue Française de Sociologie*, XIX, 1978, pp. 497-523.
- Diop, M., «Les association Murid en France» in *Esprit*, 6, giugno 1985, pp. 197-206.
- Diop, M. e Kastoryano, R., «Le mouvement associatif islamique en Ile de France» in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 3, VII, 1991, pp. 91-118.
- Djait, H., *La grande discord*, Paris, Gallimard, 1989.
- «Une quête pour les valeurs en Islam» in *Diogenes*, 124, 1983, pp. 95-111.

- Doomernik, J., *Turkse Moskeeën en Maatschappelijke partkicipatie. De institutionalisering van de Turkse islam in Nederland en de Duitse Bondsrepubliek*, Amsterdam, Institut voor Sociale Geografie, 1991.
- Eickelman, D. F., «The Art of Memory: Islamic education and its social reproduction» in *Comparative Studies in Society and History*, 8, XX, 1978, pp. 485-516.
- Elsas, C., *Einfüsse der Islamischen Religion auf die Integrationsfähigkeit der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen*, Berlin, Senatstudie, 1980.
- Esser, J., *Die Islami sche Welt in der Deutschen Presse*, Frankfurt, Cibedo-Dokumentation, 1985.
- Etienne, B., *La mosquée comme lieu d'i dentité communautaire. Les Nord Africains en France*, Paris, Cheam, 1985, pp. 131-50.
- *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, trad. it. *L'islamismo radicale*, Milano, Rizzoli, 1988.
- *La France et l'islam*, Paris, Hachette, 1989.
- «Magie et thérapie à Casablanca» in Cresm, *Le Maghreb Musulman en 1979* cit.
- (a cura di), *L'islam en France*, Paris, Cnrs, 1990.
- Etienne, B., e Tozy, M., «Le glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca» in Cresm, *Le Maghreb Musulman en 1979* cit.
- Etudes Arabes Dossiers, *Débats autour de l'application de la Sharia*, Roma, Etudes Arabes, 1986.
- Even, H. e Lutz, H., *Moscheen bei uns. Problem von Organi sation und Praxi s des Islams in der Bundesrepublik Deutschland*, Altenberghe, 1988.
- Farag, I., «Mediateurs du religieux, métaphore du profane (et l'inverse): le prédicateur et le trône» in *Egypte/ Monde arabe*, 2, 1990, pp. 11-26.
- «Intellectuel/Muthaqqaf: champ sémantique, champ conceptuel et champhistorique» in Aa.Vv., *Etudes politiques du monde arabe* cit., pp. 151-62.
- Ferrie, J. N. e Radi, S., «Convenance sociale et vie privé dans la société musulmane immigrée» in B. Etienne (a cura di), *L'islam en France* cit., pp. 229-34.
- Gaboriau, M., Popovic, A. e Zarcone, T. (a cura di), *Naqshbandis. Historical developments and present situation of Muslim mystical order*, Istanbul-Paris, Isis-Institut Franais d'Etudes Anatoliennes, 1990.
- Gardet, L., *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1954, 1981⁵.
- *L'islam relation et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

- Gellner, E., *Saints of Atlas*, London, Weidenfield and Nicholson, 1969.
- *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- «Doctor and Saint» in N. Keddie (a cura di), *Scholars, Saints and Jews* cit., pp. 307-25.
- Gerolm, T. e Lithman, Y. G. (a cura di), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London-New York, Mansell, 1988.
- Goffmann, E., *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients & Other Inmates*, New York, Doubleday Anchor, 1961, trad. it. *Asylums. Le istituzioni totali*. La condizione sociale dei malati di mente e di altri internati, Torino, Einaudi, 1968.
- Gokalp, A., *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris, Société d'éthnographie, 1980a.
- «Une minorité chiite en Anatolie: les Alevi» in *Annales*, 3-4, XXXV, maggio-agosto 1980b.
- Graff, V., «L'Islam dans le sous-continent indien» in *Hérodote*, 35, 1984, pp. 80-110.
- «Islam et laïcité» in *Esprit*, 107, 1985, pp. 45-57.
- Grandguillaume, G., *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve Larose, 1983.
- «Arabisation et islamisation» in A. Bastienier e F. Dassetto, *Enseignants et enseignement de l'islam au sein de l'école officielle en Belgique*, Louvain la Neuve, Ciaco, 1987, pp. 45-54.
- «De l'image renvoyée à l'espace assumé» in *Maghreb/ Machrek*, 123, 1989, pp. 14-21.
- Grunebaum, G. E. Von, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1969, 1973².
- Hamès, C., «Islam et structure sociale chez les immigrés» in *Social Compass*, 1, 1979, pp. 87-98.
- Hill, C., «From Church to Sect. West Indian Religious Sect in Great Britain» in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2, X, 1971, pp. 114-23.
- Hirt, J. M., «La maladie de l'exil» in B. Etienne (a cura di), *L'islam en France* cit., pp. 121-26.
- Hourcade, B., «Iran: révolution islamique ou tiers-mondiste» in *Hérodote*, 36, gennaio-marzo 1985, pp. 138-58.
- «Religion, démographie et Tiers Monde: L'Islam e l'ambition des jeunes Iraniens» in *Social Compass*, 4, XXXVI, 1989, pp. 469-80.

- Husain, S. S. e Ashraf, S. A., *Crisis in Muslim education*, Jeddah, Hodder and Stoughton, King Abdulaziz University, 1979.
- Imtiaz, Ahmed (a cura di), *Ritual and Religion among Muslims in India*, New Delhi, Manohar, 1981.
- Institut International de Droit d'Expression Française, «Religion, philosophie et droit», Actes du XVI^e Congrès de l'IDEF in *Revue Juridique et Politique*, 1983.
- Jensen, A. M., «Islamiker skoler: Danmark» in A. Olesen (a cura di), *Islam og undervisning* cit. pp. 72-79.
- Joly, D., «Making a place for Islam in British Society: Muslims in Birmingham», Warwick, University of Warwick, Research Papers on Ethnic Relations, 4, gennaio 1987.
- «Ethnic minorities and education in Britain: Interaction between the Muslim Community and Birmingham schools» in Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations, *Muslims in Europe*, Birmingham, Selly Oak Colleges, Research Papers 41, 1989.
- Keddie, N. (a cura di), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- Kepel, G., *Le prophète et le pharaon. Les mouvements islamiques dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984.
- *Les banlieues de l'Islam*, Paris, Ed. du Seuil, 1987.
- *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 1991.
- Kepel, G. e Richard, Y. (a cura di), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.
- Kettani, A., *Muslim minorities in the world today*, London, Mansell, 1986.
- Kuczynski, Liliane, «Figures de l'Islam. Connaissance et représentations des marabouts africains à Paris» in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 68,1, 1989, pp. 39-50.
- Labi, M., «La Mecque et l'énorme augmentation du nombre des pèlerins» in *Hérodote*, 36, gennaio-marzo 1985, pp. 110-26.
- Lacoste-Dujardin, C., *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents magrébins en France*, Paris, La Découverte, 1992.
- Lalive d'Épinay, C., *Religion, dynamique sociale et dépendance. Le protestantisme en Argentine et au Chili*, Paris-La Haye, Mouton, 1975.
- Landman, N., *Van mat tot minaret. Te institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam, VU Boekhandel, 1991.
- Laoust, H., *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965, 1983².
- Laroui, A., *La crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspero, 1974.
- *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1988.

- Legrain, J. E., «Islam en France, islam de France» in *Esprit*, 10, ottobre 1986, pp. 1-30.
- Leveau, R., «Réaction de l'islam officiel au renouveau islamique au Maroc» in Cresm, *Le Maghreb Musulman en 1979* cit.
- Leveau, R. e Kepei, G. (a cura di), *Les musulmans dans la société française*, Paris, Cnrs, 1988.
- Leveau, R. e Schnapper, D., «Religion et politique: juifs et musulmans maghrébins en France» in *Revue Française des Sciences Politiques*, 6, XXXVII, dicembre 1987, pp. 855-90.
- Lewis, B., *Le retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1985.
- Marré, H. e Stuting, J., «Islam in der Bundesrepublik Deutschland» in *Munster Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, 20, 1986.
- Masud, M. K., «Being Muslim in a Non-Muslim Polity: three alternate models» in *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*, 1, X, gennaio 1989, pp. 118-28.
- Merad, A., *L'Islam contemporain*, Paris, Puf, 1984.
- «L'idéologisation de l'Islam dans le monde musulman contemporain» in Cresm, *Le Maghreb Musulman en 1979* cit.
- Mernissi, F., *Sexe, idéologie, islam*, Paris, Tierce, 1975, 1983².
- *Le harem politique. Le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1987.
- *La peur-modernité. Conflit Islam-démocratie*, Paris, Albin Michel, 1992.
- Michel, A., *Les travailleurs algériens en France*, Paris, Cnrs, 1956.
- Mihciyazgan, U., *Islam im Alltag. Ergebnisse einer Untersuchung zur religiösen Praxis türkischer Mi granten in Hamburg*, tesi di laurea non pubblicata, Hamburg Universität, 1990.
- Mines, M., «Islamization and Muslim Ethnicity» in A. Imtiaz (a cura di), *Ritual and Religion among Muslims in India* cit., pp. 65-90.
- Mouriaux, R. e Withol de Wenden, C., «Syndacalisme français et Islam» in *Revue Française des Sciences Politiques*, 6, XXXVII dicembre 1987, pp. 794-819.
- Nadari, N., «Max Weber and the study of the Middle East: A Critical Analysis» in *Berkeley Journal of Sociology*, XXXV, 1990, pp. 71-87.
- Nadwi, Syed Abul Hassan Ali, *Muslims in the West. The Message and Mission*, a cura di Khurram Murad; Leicester, The Islamic Foundation, 1983.
- Nielsen, J. S., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.
- «Muslims in Europe. An Overview» in Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, *Muslim in Europe*, Birmingham, Selly Oak Colleges, Research Paper 12, 1981a.

- «Muslim Education at home and abroad» in *British Journal of Religions Education*, 3, 1981b, pp. 94-99.
- «Muslim immigration and settlement in Britain» in Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, *Muslim in Europe*, Birmingham, Selly Oak Colleges, Research Paper 21, 1984.
- «Muslims in Britain and local authority response» in Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Birmingham, Selly Oak Colleges, Research Papers 30-31, giugno-settembre 1986.
- «Islamic law and its significance for the situation of Muslim minorities in Europe», relazione al Churches' Committee on Migrant workers in Western Europe, Oegstgeest, 21 novembre 1986 ora in Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, *Muslim in Europe*, Birmingham, Selly Oak Colleges, Research Paper 35, settembre 1987.
- «Muslims in English Schools» in *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 1, X, gennaio 1989, pp. 223-45.
- «Muslim Organization in Europe: Integration or Isolation», in W. A. R. Shadid e P. S. Van Koningsveld, *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe* cit., pp. 43-61.
- Nwyia, P., «L'appareil de l'Islam» in *Pouvoirs*, 12, 1980, pp. 47-57.
- Olesen, A. (a cura di), *Islam og undervi sning: Danmark*, Aarhus, 1987.
- Petit, O., *Présence de l'Islam dans la langue arabe*, Paris, J. Maisonneuve, 1982.
- Popovic, A. e Veinstein, G., *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminement et situation actuelle*, Paris, Ed. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986.
- Raymond, A., *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, 1985.
- «Espaces et sociétés du monde arabe» in *Maghreb/Machrek*, 123, gennaio-marzo 1989, pp. 194-201.
- Raza, M. S., *Islam in Britain: Past, Present and Future*, Leicester, Volcano, 1991.
- Rex, J., *Race, Colonialism and the City*, London, Routledge and Kegan, 1973.
- Ridd, F., «Pour un code européen de droit familial» in J. Y. Carlier e M. Verwilghen, *Le statut personnel des musulmans* cit., pp. 379-84.
- Romey, A., «Perception de la culture d'origine chez les enfants des immigrés algériens» in B. Etienne (a cura di), *L'Islam en France* cit., pp. 151-59.
- Rooijackers, M., «Religions identity, integration and subjective well-being among young Turkish Muslims» in W. A. R. Shadid e P. S. Van Koningsveld (a cura di), *Islam in Dutch Society* cit., pp. 66-74.
- Rouland, N., *Aux confins du droit*, Paris, Odile Jacob, 1992.

- Roy, O., «Les nouveaux intellectuels islamistes: essai d'approche philosophique» in G. Kepel et Y. Richard (a cura di), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain* cit.
- Sadick, M., «La "Rang islamique"» in B. Etienne (a cura di), *L'Islam en France* cit., pp. 331-36.
- Sander, A., «Islam and muslim in Sweden» in *Migration*, 8, 1990.
- Sayad, A., «Islam et immigration en France: les effets de l'immigration sur l'Islam» in Aa.Vv., *L'islam en Europe à l'époque moderne* cit.
- Scheinhardt, S., «Religiöse identität oder Re-Islamisierung?» in *Ausländerkinder. Forum für Schule und Sozialpädagogik*, 3, 1980.
- Schiffauer, W., *Die Migranten aus Subay. Turken in Deutschland: eine Ethnographie*, Frankfurt, Klett-Cotta, 1991.
- «Migration and Religiousness» in T. Gerolm e Y. G. Lithman (a cura di), *The New Islamic Presence in Western Europe* cit., pp. 146-58.
- Sechaud, F., «Sociologie religieuse ou Anthropologie politique de l'alimentation? Une enquête sur l'alimentation musulmane à Marseille en 1989» in B. Etienne (a cura di), *L'Islam en France* cit., pp. 313-36.
- Shadid, W. A. e Koningsveld, P. S. Van, *Muslims in Nederland: minderbeden en religie in een multiculturele samenleving*, Alphen aan de Rijn, Samsom Stafleu; 1990.
- «Institutionalisation and integration of Islam in the Netherlands» in Id., *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe* cit.
- (a cura di), *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen, Kok-Pharos, 1991.
- (a cura di), *Islam in Dutch Society: current developments and future prospects*, Kampen, Kok-Pharos, 1992.
- Slomp, J., «Islam in Nederland» in J. Waardenburg (a cura di), *Islam* cit., pp. 419-42.
- Sourati, B., «L'espace de la dawla dans le monde arabe contemporain» in *Maghreb/Machrek*, 123, gennaio-marzo 1989.
- Sunier, T., «Islam and Ethnicity among Turks. The changing role of islam and Muslim organizations» in W. A. Shadid e P. S. Van Koningsveld, *Islam in Dutch Society* cit., pp. 144-62.
- Tamba, S. e Hours, B., «Islam et culturalisme» in *L'Homme et la Société*, 95-96, XXIV, 1990, pp. 143-53.
- Taverne, M., *Le droit familial maghrébin et son application en Belgique*, Bruxelles, Larcier, 1981.

- Thoma-Venske, H., *Islam und Integration. Zur Bedeutung des Islam im Prozeß der Integration türkischer Arbeiterfamilien in der Gesellschaft der Bundesrepublik*, Hamburg, Rissen, 1981.
- Thomas, W. J. e Znaniecki, F., *The Polish peasant in Europe and in America*, Boston, Gorham, 1927², trad. it. *Il contadino polacco in Europa e in America*, Milano, Comunità, 1968.
- Toualbi, N., *Religion, rites et mutation*, Alger, Emal, 1984.
- Tozy, M., «Monopolisation de la production symbolique au Maroc» in Cresm, *Le Maghreb Musulman en 1979* cit.
- «Le prince, le clerc et l'Etat: la restructuration du champ religieux au Maroc» in G. Kepel e Y. Richard (a cura di), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain* cit.
- Trimingham Spencer, J., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Turner, B. S., *Weber and Islam. A critical study*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Vocking, H., *Die Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt, Cibedo-Dokumentation, 1984.
- «Immigrés et musulmans en R.F.A.» in *Migrations Société*, 2, VII, 1990, pp. 37-48.
- Waardenburg, J., «Official and Popular Islam» in *Social Compass*, 3-4, 1978, pp. 315-42.
- «The institutionalization of Islam in the Netherlands, 1961-86» in T. Gerolm e Y. G. Lithman (a cura di), *The New Islamic Presence in Western Europe* cit., pp. 8-31.
- «Humanities, social sciences and islamic studies» in *Islam and Christian Muslim Relations*, 1, I, giugno 1990, pp. 66-88.
- «Muslim associations and official bodies in some European Countries» in W. A. R. Shadid e P. S. Van Koningsveld, *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe* cit.
- (a cura di), *Islam. Norm, ideal en werkelijkheid*, Weesp, Het Wereldvenster, 1984.
- Wagtendonk, K., «Islamic schools and islamic religious education: a comparison between Holland and other West European countries» in W. A. R. Shadid e P. S. Van Koningsveld (a cura di), *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe* cit., pp. 154-73.
- Watt, W. M., *Mohammad at Mecca*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1953, trad. fr., Paris, Payot, 1958.

- *Mohammad at Medina*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1956, trad. fr., Paris, Payot, 1959.
- Weber, M., «Die Protestantische Etik und der Geist des Kapitalismus» in *Archiv für Sozialpolitik*, 20-21, 1905, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965.
- *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922, trad. it. *Economia e società*, Milano, Comunità, 1968.
- Weibel, N., «Islamisme et education: l'exemple de la Tunisie et de la France» in *Le Supplément*, 1991.
- Werbner, C., *Stamping the Earth with the name of Allah; Zikr and the sacralisation of space among British Muslims*, Harvard, Working Paper, 1990.
- Yalcin-Heckmann, L., *Religiöse Sozialisation junger türkischer Muslime in der BRD*, tesi di laurea, Bamberg Universität, 1992.
- Yassine, C., «Pour une thanatologie maghrébine: les rapatriments des corps» in B. Etienne (a cura di), *L'Islam en France* cit., pp. 337-48.
- Zeghidour, S., *La vie quotidienne à la Mecque de Mahomet à nos jours*, Paris, Hachette, 1989.

Nota sull'autore

Felice Dassetto è professore di sociologia all'Università di Louvain la Neuve in Belgio. È uno dei fondatori del Groupe d'études des migrations et des relations interethniques (Grem) e del Forum de la recherche sur l'islam en Europe (Frie).

1994 95 96 97 98 99 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9

Finito di stampare il 6 maggio 1994
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino
Grafica copertina Image+Communication, Torino

Studi e ricerche

Volumi già pubblicati:

Abitare il pianeta. Futuro demografico, migrazioni e tensioni etniche.

Volume I, Marcello Pacini, Aristide R. Zolberg, Antonio Golini *et al.*, *Il Mondo Arabo, l'Italia e l'Europa.*

Volume II, Thomas Espenshade, S. Philip Morgan, Gian Carlo Blangiardo *et al.*, *Usa, Urss e aree asiatica e australe.*

Vincenzo Cesareo (a cura di), *L'icona tecnologica. Immagini del progresso, struttura sociale e diffusione delle innovazioni in Italia.*

Valori, scienza e trascendenza.

Volume I, Achille Ardigò e Franco Garelli, *Una ricerca empirica sulla dimensione etica e religiosa fra gli scienziati italiani.*

Volume II, Evandro Agazzi, Sebastiano Maffettone, Gerard Radnitzky *et al.*, *Un dibattito sulla dimensione etica e religiosa nella comunità scientifica internazionale.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Il futuro degli italiani. Demografia, economia e società verso il nuovo secolo.*

Claus-Dieter Rath, Howard Davis, François Gargon, Gianfranco Bettetini e Aldo Grasso (a cura di), *Le televisioni in Europa.*

Volume I, *Storia e prospettive della televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Volume II, *I programmi di quarant'anni di televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Manuale per la difesa del mare e della costa.*

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Il Sud-est asiatico nell'anno del serpente. Rapporto 1989 sulla situazione sociale, politica ed economica dell'area.*

Sergio Conti e Giorgio Spriano (a cura di), *Effetto città. Sistemi urbani e innovazione: prospettive per l'Europa degli anni novanta.*

Albert Bastenier e Felice Dassetto, John Rex *et al.*, *Italia, Europa e nuove immigrazioni.*

Erminio Borlenghi (a cura di), *Città e industria verso gli anni novanta. Sistemi urbani e impresa a Torino, Genova, Verona, Bologna, Firenze, Napoli, Bari, Catania, Milano e Roma.*

Isaiah Berlin, Amartya Sen, Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo e Salvatore Veca, *La dimensione etica nelle società contemporanee.*

Vincenzo Cesareo (a cura di), *La cultura dell'Italia contemporanea. Trasformazione dei modelli di comportamento e identità sociale.*

Maria Luisa Bianco, Federico D'Agostino e Marco Lombardi, *Il sapere tecnologico. Diffusione delle nuove tecnologie e atteggiamenti verso l'innovazione a Torino, Napoli e Milano.*

Giancarlo Rovati, *Un ritratto dei dirigenti italiani.*

Giuliano Urbani, Norberto Bobbio, Gian Maria Capuani e Giannino Piana et al., *L'anziano attivo. Proposte e riflessioni per la terza e la quarta età.*

Václav Bělohradsky, Pierre Kende e Jacques Rupnick (a cura di), *Democrazie da inventare. Cultura politica e stato in Ungheria e Cecoslovacchia.*

Antonio Golini, Alain Monnier, Olivia Ekert-Jaffé et al., *Famiglia, figli e società in Europa. Crisi della natalità e politiche per la popolazione.*

Giorgio Brosio e Walter Santagata, *Rapporto sull'economia delle arti e dello spettacolo in Italia.*

Danièle Hervieu-Léger, Franco Garelli, Salvador Giner e Sebastin Sarasa et al., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria.*

Pier Francesco Ghetti, *Manuale per la difesa dei fiumi.*

Maurizio Ferrera (a cura di), *Stato sociale e mercato mondiale. Il welfare state sopravviverà alla globalizzazione dell'economia?*

Ole Rlis, Marek Tarnowski, Alexander Tsipko et al., *La religione dei europei II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo.*

Gian Carlo Blangiardo e Antonio Golini, Paolo De Sandre, Rossella Palomba et al., *Politiche per la popolazione in Italia.*

Jacques Waardenburg, Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Mohammed Salhi et al., *I musulmani nella società europea.*

Felice Dassetto, *L'islam in Europa.*

Popolazioni e culture italiane nel mondo

Volumi già pubblicati:

Euroamericani.

Volume I, Marcello Pacini, «Introduzione a “Euroamericani”», Betty Boyd Caroli, Piero Gastaldo, Francis A. J. Ianni *et al.*, *La popolazione di origine italiana negli Stati Uniti.*

Volume II, Francis Korn, Isidoro J. Ruiz Moreno, Ezequiel Gallo *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Argentina.*

Volume III, Luis A. De Boni e Rovílio Costa, Lucy Maffei Hutter *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Brasile.*

Graziano Battistella (a cura di), *Gli italoamericani negli anni ottanta. Un profilo sociodemografico.*

Rovílio Costa e Luis A. De Boni (a cura di), *La presenza italiana nella storia e nella cultura del Brasile.*

Jean-Jacques Marchand (a cura di), *La letteratura dell'emigrazione. Gli scrittori di lingua italiana nel mondo.*

Stephen Castles, Caroline Alcorso, Gaetano Rando ed Ellie Vasta (a cura di), *Italo-australiani. La popolazione di origine italiana in Australia.*

Fernando J. Devoto, Maria Magdalena Camou e Adela Pellegrino *et al.*, *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno.*

Luigi Favero, Maria Rosaria Stabili, René Salinas Meza *et al.*, *Il contributo italiano allo sviluppo del Cile.*

Inoltre la Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli pubblica la rivista semestrale *ALTREITALIE Rivista internazionale di studi sulle popolazioni di origine italiana nel mondo.*

Cosmopolis

Volumi già pubblicati:

Masao Maruyama, *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno*. Prefazione di Shuichi Katō

Ashis Nandy, Ravinder Kumar, Rajni Kothary *et al.*, *Cultura e società in India*.

Shuichi Katō, *Arte e società in Giappone*.

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*.

Guide agli studi di scienze sociali in Italia

Volumi già pubblicati:

Leonardo Morlino (a cura di), *Scienza politica*.

Luigi Bonanate (a cura di), *Studi internazionali*.

Pasquale Coppola, Berardo Cori, Giacomo Corna Pellegrini *et al.*, *Geografia*.

Massimo Livi Bacci, Gian Carlo Blangiardo e Antonio Golini (a cura di), *Demografia*.

Quaderni della Fondazione

Volumi già pubblicati:

Vicente Giancotti (a cura di), *La bibliografia della letteratura italiana in America Latina.*

Alice Kelikian, Pierre Milza, Falk Pingel, *L'immagine dell'Italia nei manuali di storia negli Stati Uniti, in Francia e in Germania.*

Adelin Fiorato, Laura Lepschy, Hermann Neumeister *et al.*, *L'insegnamento della lingua italiana all'estero. Francia, Gran Bretagna, Germania, Spagna, Canada, Stati Uniti, Argentina, Brasile e Australia.*

Francesco Silva, Marco Gambaro, Giovanni Cesare Bianco, *Indagine sull'editoria. Il libro come bene economico e culturale.*

Mariano D'Antonio (a cura di), *Lavoro e disoccupazione nel Mezzogiorno.*

Maria Pia Bertolucci e Ivo Colozzi (a cura di), *Il volontariato per i beni culturali in Italia.*

Alberto Bramanti e Lanfranco Senn, Sergio Alessandrini *et al.*, *La Padania, una regione italiana in Europa.*

Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Abdelbaki Hermassi, *Stato ed economia nel mondo arabo.*

Marcello Pacini, Klaus R. Kunzmann, J. Neill Marshall *et al.*, *La capitale reticolare. Il decentramento delle funzioni nazionali: un'esperienza europea e una proposta per l'Italia.*

Marcello Pacini, *Scelta federale e unità nazionale. Estratti da un programma in itinere della Fondazione Giovanni Agnelli.*

Decenni di flussi migratori internazionali, in prevalenza dai paesi africani e asiatici, hanno portato stabilmente in Europa sette milioni di musulmani. Pur provenendo da stati diversi, è richiamandosi alla comune appartenenza islamica che essi domandano e attuano l'inserimento nella dimensione europea. Si è così verificato un evento di grande portata sociale e culturale, inedito in queste proporzioni: l'emergere dell'islam nell'Europa occidentale.

L'espressione su larga scala dell'appartenenza islamica pone non facili interrogativi alle istituzioni e alle società europee. L'universo culturale degli immigrati musulmani, che si riflette pienamente nelle loro richieste all'Europa, esprime infatti valori, concezioni e pratiche notevolmente diversi da quelli delle società occidentali.

A fronte di molti studi dedicati a singoli casi nazionali o a riflessioni su specifici aspetti dell'immigrazione musulmana, il presente volume offre un'immagine approfondita e articolata dell'islam europeo nel suo complesso, cercando di fornire interpretazioni scientifiche adeguate a un fenomeno non facilmente riducibile alle tradizionali categorie dell'analisi sociologica occidentale.

Il volume analizza la varietà delle diverse forme di pratica islamica, la complessa articolazione delle organizzazioni degli immigrati musulmani in Europa e distingue diverse tipologie di appartenenza all'islam.

Presenta, inoltre, uno studio sistematico dei processi di inserimento e di integrazione sociale e culturale espressi dall'identità islamica considerando, fra gli altri, l'ambito della famiglia, la socializzazione delle nuove generazioni, l'islamizzazione del quotidiano e degli spazi abitativi.

Il quadro che ne risulta è un'ampia panoramica dell'islam in Europa, dalla quale emergono le strutture organizzative, i vissuti quotidiani, le sfide alla società e alla cultura europea e le possibili vie di sviluppo di un rapporto intrinsecamente difficile.

ISBN 88-7860-082-2

