

INTRODUZIONE	8
CAPITOLO1. LA RIFORMA PROTESTANTE: ELEMENTI SOCIO-STORICI E TEOLOGICI.....	15
1.1. IL PROTESTANTESIMO STORICO.....	15
<i>1.1.1. Il protestantesimo in Germania.....</i>	<i>17</i>
<i>1.1.2. La riforma svizzera.....</i>	<i>26</i>
<i>1.1.3. La riforma di Calvino.....</i>	<i>29</i>
1.2. GLI SVILUPPI DEL PROTESTANTESIMO	33
1.3. CARATTERISTICHE DEL PROTESTANTESIMO	35
<i>1.3.1. Il ritorno alla sola scrittura.....</i>	<i>36</i>
<i>1.3.2 La giustificazione per sola fede.....</i>	<i>41</i>
<i>1.3.3. Il sacerdozio universale di tutti i credenti.....</i>	<i>44</i>
1.4. ASPETTI STORICO-CULTURALI	49
<i>1.4.1. L'Umanesimo e la Riforma.....</i>	<i>49</i>
<i>1.4.2. La stampa.....</i>	<i>53</i>
1.5 CONCLUSIONI	54
CAPITOLO 2. LA TEORIA DELLA PROTESTANTIZZAZIONE E IL RIFORMISMO ISLAMICO.....	56
2.1. INTRODUZIONE	56
2.2. IL RIFORMISMO ISLAMICO	60
<i>2.2.1. Il riformismo coloniale (1798-1945).....</i>	<i>61</i>
<i>2.2.2. Il riformismo post-coloniale.....</i>	<i>64</i>
2.3. CARATTERISTICHE GENERALI DEL RIFORMISMO	70
<i>2.3.1. Elementi di teologia musulmana.....</i>	<i>72</i>
<i>2.3.2. Il principio di sola scrittura nel riformismo islamico.....</i>	<i>77</i>
<i>2.3.3. La giustificazione per sola fede nel riformismo.....</i>	<i>82</i>

2.3.4. <i>Il principio del sacerdozio universale e il riformismo islamico</i>	83
2.4. CARATTERISTICHE CULTURALI E SOCIO-STORICHE DEL RIFORMISMO.....	86
2.4.1. <i>Lo sviluppo e la diffusione dei mezzi di comunicazione</i>	86
2.4.2. <i>L'umanesimo islamico</i>	89
2.5. ASPETTI RIFORMISTI NEI MOVIMENTI MUSULMANI CONTEMPORANEI.....	91
2.6. CONCLUSIONI: PROTESTANTIZZAZIONE DEL MONDO ISLAMICO?	95
 CAPITOLO 3. L'ISLĀM D'EUROPA E LA TEORIA DELLA PROTESTANTIZZAZIONE.	 102
3. 1. INTRODUZIONE.....	102
3.2. PLURALISMO E PLURALIZZAZIONE NELL'ISLĀM EUROPEO.	103
3.2.1. <i>L'individualizzazione</i>	112
3.2.2. <i>La umma nel contesto pluralista</i>	117
3.2.3 <i>L'etica musulmana</i>	121
3.4. L'IPOTESI DI RICERCA	126
3.5. LE IPOTESI SECONDARIE.....	130
3.5.1. <i>Individualizzazione della fede, comunitarizzazione delle pratiche e etica musulmana</i>	131
3.5.2. <i>La comunitarizzazione delle pratiche e la questione del personale religioso..</i>	132
3.5.3. <i>Gli intellettuali e la strutturazione del messaggio</i>	133
3.5.4. <i>Islām ed internet</i>	134
 CAPITOLO 4. LA MIGRAZIONE MUSULMANA IN ITALIA E IN FRANCIA.....	 136
4.1. INTRODUZIONE	136
4.2. I MUSULMANI IN EUROPA.....	138
4.2.1. <i>Approccio storico</i>	140
4.2.2. <i>Caratteristiche sociologiche dei cicli di migrazione musulmana europei</i>	144
4. 3. I MUSULMANI IN ITALIA	147

4.3.1. <i>I cicli migratori musulmani in Italia: approccio storico</i>	149
4.3.2 <i>Approccio sociologico alla migrazione musulmana in Italia</i>	152
4.3.3. <i>Approccio organizzativo: le associazioni e i movimenti musulmani in Italia.</i>	153
4.3.4. <i>Approccio istituzionale: i rapporti con lo stato italiano</i>	156
4.4. I MUSULMANI IN FRANCIA	158
4.4.1. <i>Approccio storico: i cicli di immigrazione musulmana in Francia</i>	159
4.4.2. <i>Le caratteristiche sociologiche dei cicli di migrazione musulmana in Francia</i>	162
4.4.3 <i>Le forme organizzate dell'islām in Francia</i>	164
4.4.4. <i>L'islām francese e le istituzioni repubblicane</i>	166
4.5. CONCLUSIONI	168
CAPITOLO 5. NOTA METODOLOGICA	172
5.1. INTRODUZIONE	172
5.2. LA POPOLAZIONE	172
5.3. I CONTESTI TERRITORIALI	174
5.4. INTERVISTE.....	177
5.5. ANALISI DELLE INTERVISTE	179
5.6. LE ALTRE FONTI.....	183
CAPITOLO 6. I GIOVANI MUSULMANI EUROPEI: CREDENZE E COMPORTAMENTI	185
6.1. INTRODUZIONE	185
6.2. I GIOVANI MUSULMANI EUROPEI IN LETTERATURA.....	185
6.2.1. <i>La “questione” delle seconde generazioni</i>	188
6.2.2. <i>La questione dell'integrazione</i>	190
6.2.3 <i>Il binomio islām-identità.</i>	193
6.3. LA RELIGIONE DEI GIOVANI MUSULMANI EUROPEI IN LETTERATURA	196
6.3.1 <i>L'islām dei giovani e il conflitto intergenerazionale</i>	196

6.3.2. <i>L'islām dei giovani nel conflitto di genere</i>	200
6.4. NOTA METODOLOGICA.....	204
6.5. L'ISLĀM D'EUROPA E I GIOVANI MUSULMANI DIASPORICI.....	207
6.5.1 <i>L'islām d'Europa e la religiosità dei paesi di origine</i>	208
6.5.2 <i>L'islām dei genitori e l'islām dei figli</i>	213
6.6 LA MOLTIPLICAZIONE DEGLI INTERLOCUTORI DEL SACRO	217
6.6.1 <i>La famiglia e la trasmissione dell'islām</i>	218
6.6.2 <i>Il gruppo dei pari</i>	222
6.6.3 <i>Le altre agenzie</i>	223
6.6.4 <i>Moltiplicazione degli interlocutori e semplificazione del messaggio</i>	229
6.7 ELEMENTI DELLA RELIGIOSITÀ DEI GIOVANI MUSULMANI DIASPORICI	231
6.7.1 <i>La questione della scelta e il primato della fede individuale</i>	233
6.7.2 <i>Il ritorno ai testi sacri</i>	236
6.8 LA COMUNITARIZZAZIONE DELLE PRATICHE.....	239
6.8.1 <i>Il digiuno del mese di ramadān</i>	240
6.8.2 <i>Il natale</i>	246
6.9 L'ISLĀM COME STILE DI VITA	248
6.9.1 <i>Etica e comportamento nello spazio pubblico: l'islām come partecipazione</i> ...	249
6.9.2 <i>Etica e comportamento nello spazio privato: la famiglia</i>	251
6.10 CONCLUSIONI	256
CAPITOLO 7. MOSCHEE ED IMĀM NELL'ISLĀM D'EUROPA.....	258
7.1. INTRODUZIONE	258
7.2. LA FORMA CONGREGAZIONALE	259
7.3. LA MOSCHEA NELL'ISLĀM CLASSICO.....	262
7.4. LE MOSCHEE IN EUROPA: APPROCCIO SOCIO-STORICO	266

7.4.1. <i>Le moschee europee: approccio organizzativo</i>	268
7.4.2. <i>Le moschee in Francia</i>	270
7.4.3. <i>Le moschee in Italia</i>	271
7.5. VERSO LE MOSCHEE CONGREGAZIONALI?	272
7.5.1. <i>Centralità della comunità volontaria</i>	273
7.5.2. <i>Il coinvolgimento dei laici</i>	275
7.5.3. <i>Sviluppo di reti internazionali</i>	277
7.5.4. <i>Diversificazione delle attività</i>	278
7.6. LA FORMA RITUALE CONGREGAZIONALE	279
7.6.1. <i>L'imām nella tradizione islamica</i>	280
7.6.2 <i>L'imām in Europa</i>	284
7.6.3. <i>Imām in Francia</i>	287
7.6.4. <i>Gli imām in Italia</i>	289
7.7. L'EVOLUZIONE DEL RUOLO DEL PERSONALE DI CULTO IN EUROPA	291
7.7.1. <i>L'evoluzione dell'imamato: interpretazioni sociologiche</i>	295
7.7.2. <i>La professionalizzazione dei ministri del culto</i>	296
7.8. LA QUESTIONE DELLA LINGUA	301
7.8.1. <i>La de-arabizzazione del culto</i>	302
7.8.2. <i>La khutba</i>	303
7.9. CONCLUSIONI	306
CAPITOLO 8. GLI INTELLETTUALI MUSULMANI EUROPEI	308
8.1. INTRODUZIONE	308
8.2. LO STUDIO DEGLI INTELLETTUALI IN SOCIOLOGIA: ALCUNI RIFERIMENTI.....	310
8.2.1. <i>Il rapporto tra intellettuali e gruppi sociali: approcci sociologici</i>	311
8.2.2. <i>L'approccio gramsciano e lo studio gli intellettuali nel mondo arabo musulmano</i>	315

8.2.3. <i>L'approccio gramsciano nello studio degli intellettuali musulmani europei ..</i>	321
8.3. GLI INTELLETTUALI MUSULMANI EUROPEI.....	323
8.3.1. <i>Il discorso religioso degli intellettuali musulmani europei</i>	326
8.3.2. <i>I giovani diasporici e gli intellettuali musulmani europei.....</i>	329
8.4. TARIQ RAMADAN E LA TRASFORMAZIONE INTELLETTUALE DEL MESSAGGIO.....	334
8.4.1. <i>I temi del discorso in Tariq Ramadan: l'etica musulmana europea... ..</i>	338
8.4.2. <i>...e le basi teologiche del neo-riformismo</i>	341
8.5. CONCLUSIONI	344
CAPITOLO 9. L'ISLĀM SU INTERNET.....	347
9.1. INTRODUZIONE	347
9.2 IL CYBERSPAZIO RELIGIOSO	349
9.2.1. <i>L'islām su internet.....</i>	354
9.3. LE CARATTERISTICHE DELL'ISLĀM NEL CYBERSPAZIO	357
9.3.1 <i>Internet e l'erosione dell'autorità religiosa.....</i>	358
9.3.2. <i>L'emergere della sfera pubblica islamica.....</i>	362
9.3.3 <i>Individualizzazione e aspetti contenutistici.....</i>	364
9.4. I GIOVANI MUSULMANI DIASPORICI E INTERNET: UNA NOTA METODOLOGICA	366
9.4.1 <i>L'utilizzo di internet tra i giovani musulmani diasporici.....</i>	367
9.4.2 <i>L'evoluzione della fatwa: la cyberfatwa.</i>	370
9.4.3. <i>L'analisi dei siti: islamophile.org e islam.forumup.it.....</i>	374
9.5. I TEMI RILEVANTI	380
9.5.1 <i>Contrattazione della vita pubblica e della vita privata</i>	381
9.5.2 <i>Islām e innovazioni scientifiche</i>	388
9.5.3 <i>Etica, estetica e comportamento</i>	390
9.5.4 <i>Alcune questioni religiosi e dottrinali</i>	398

9.6. CONCLUSIONI	402
CONCLUSIONI	404
APPENDICE 1. RESUMES EN FRANÇAIS.....	410
BIBLIOGRAFIA	448

Introduzione

La questione di un possibile parallelismo tra i movimenti dell'islām contemporaneo e la Riforma protestante del XVI secolo è emersa più volte in letteratura ed è stata sostenuta con particolare enfasi dopo gli eventi dell'11 settembre del 2001.

Per quanto non tutti gli osservatori siano d'accordo sui limiti di questa analogia, a volte esplicitamente rifiutata, altre volte proposta, ma con richiami alla necessità di una sua contestualizzazione sociologica e storica, essa è stata spesso ripresa sia nella letteratura americana ed europea, che in quella dei paesi del mondo musulmano.

Come ricordano Kurzman e Browers (2004:2), essa era emersa già nel 1881 in ambito europeo, quando il poeta britannico Wilfred Scawen Blunt aveva evidenziato alcune similitudini tra i temi puritani della cristianità protestante e quelli wahabiti. Capovolgendo i termini dell'analogia, alcuni elementi sono stati anche evidenziati da autori del modernismo e del riformismo islamico del XIX e del XX secolo. Muḥammad 'Abduh e Muḥammad Iqbāl, per esempio, sostenevano che la riforma e la teoria politica democratica avevano avvicinato l'Occidente alla sensibilità islamica. Altri, invece, preoccupati dell'impatto della penetrazione della modernità occidentale, come Ğamāl al-dīn al-Afghānī e Rashīd Riḍā, richiamaivano, implicitamente ed esplicitamente, i credenti musulmani ad imitare la riforma cristiana, tornando alle radici pure della religione.

Più di recente la necessità di un ritorno alla fede musulmana che spinga ad una riforma di tipo protestante è stata sostenuta dall'iraniano 'Alī Sharī'atī, dal sudanese Abdullahi Ahmed an-Na'im – che nel suo lavoro *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (1990) sostiene l'imminenza del processo – e dall'iraniano Hashem Aghajari, che nel 2002 paragonava le strutture cristiane medioevali alla

gerarchizzazione della Repubblica Islamica dell'Iran e si appellava ai musulmani iraniani perché si impegnassero in un progetto di protestantesimo islamico (Kurzman e Browsers, 2004).

Nella letteratura sociologica americana ed europea, Jose Casanova (cit. in Kurzman e Browsers, 2004) identifica i cambiamenti in termini di pluralizzazione e frammentazione dell'autorità religiosa, che a partire dalla metà degli anni '50, attraversano il mondo tradizionalmente musulmano, come propedeutici ad un'immediata riforma. Autori come Ernst (2004) e, in modo più articolato, Eickelman (1998; 2004), invece, sostengono l'analogia con il protestantesimo, riflettendo sulle conseguenze che i mezzi di comunicazione e l'educazione di massa hanno avuto sulla religiosità del mondo musulmano nell'ultimo secolo, soprattutto in relazione alla moltiplicazione di interlocutori non convenzionali in campo teologico e alla parallela centralità dei testi sacri. Secondo Eickelman (2004:18), infatti, *“come la stampa nell'Europa del XVI secolo, la combinazione di educazione di massa, comunicazione di massa e grande facilità dei viaggi a partire dalla metà del XX secolo sta trasformando il mondo a maggioranza musulmana (...) in un numero senza precedenti i fedeli stanno esaminando e dibattendo i fondamenti delle credenze e delle pratiche in modi che i loro meno coscienti predecessori nella fede non avrebbero mai immaginato”* (T.d.R).

A tal proposito Arjomand (1990), pur non facendo riferimento diretto al protestantesimo, sottolinea come alcune caratteristiche centrali nella riforma cristiana del XVI secolo — diffusione dell'alfabetizzazione e dell'istruzione superiore, sviluppo dei mezzi di comunicazione, crescente coinvolgimento dei laici negli affari religiosi, urbanizzazione, miglioramento dei trasporti, vicende socio-politiche connesse all'integrazione degli stati a livello

nazionale ed internazionale – siano centrali nel riformismo islamico già a partire dal XVIII e del XIX secolo¹.

In parallelo alla letteratura scientifica sul tema, è, poi, proceduta la ricerca di chi fosse il *Lutero Musulmano*, appellativo che Ğamāl al-dīn al-Afghānī reclama per se stesso, e che è stato utilizzato nel 1925 per designare il teologo ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, che aveva messo in discussione la pertinenza dell’istituzione califfale, soppressa da Kemal Atatürk, per Muḥammad Shahrūr, per Tariq Ramadan, per la responsabile del Dipartimento di Legge Islamica del Collegio Femminile di al-Azhar, Su‘ād Ṣalāḥ (vedi Benzine, 2004; Kurzman e Browers, 2004; Loimeier, 2005).

Nello stesso tempo in cui venivano tracciate similitudini e corrispondenze, venivano avanzate, però, anche rilevanti perplessità rispetto alla loro validità e coerenza: in primo luogo, infatti, è stato evidenziato il rischio di etnocentrismo connesso all’utilizzo di categorie proprie del cristianesimo per l’analisi dei processi socio-teologici che investono il mondo musulmano, che comporterebbe la negazione di autenticità e indipendenza allo sviluppo del pensiero musulmano. Questo approccio è, effettivamente, riconoscibile nei lavori di alcuni autori, che riducono il processo di riforma e di protestantizzazione dell’islām ad una logica meramente derivativa: come Turner (1974), che sostiene esplicitamente che il protestantesimo islamico è “*di seconda mano*” (ivi:148), importato dal colonialismo e da intellettuali riformisti educati in Europa o europeizzati nel pensiero².

¹Si riscontrano anche analogie di tipo storico che sostengono, come nell’articolo dell’*Economist* citato da Kurzman e Browers (2004:7), una quasi coincidenza temporale tra l’anno del calendario dell’egira attuale e l’anno che nel calendario gregoriano vede l’accadere della riforma.

² In questo senso, va però considerato che l’obiettivo dell’analisi di Turner è tracciare i principali aspetti del rapporto tra Weber e l’islām, a partire dalle tesi relative all’etica protestante e la sua correlazione con lo sviluppo del capitalismo. In tal senso, la verifica della possibilità di un protestantesimo islamico è limitata al binomio islām/modernità e islām/razionalismo capitalista.

Le tesi che sostengono la non autenticità del riformismo islamico hanno, però, il limite di considerare il mondo musulmano come un monolite impenetrabile, trascurando la stretta interrelazione che è esistita ed esiste tra questo e il mondo della cristianità, generalmente inteso. Sebbene questa relazione sia stata storicamente spesso asimmetrica dal punto di vista economico, politico e militare, essa, come dimostra la letteratura post-coloniale (Bhabha, 2001; Loomba, 2000), ha comunque comportato vicinanza tra diversi mondi, culture, visioni del mondo, sentire religioso, ingenerando inevitabilmente forme di ibridizzazione reciproca. In questo senso si può convenire con Dallmayr (2004), che sostiene che anche se ogni comparazione storica è un azzardo, soprattutto quando trans-culturale, essa rimane valida se limitata alle dimensioni spirituali, religiose e sociologiche e tenendo in considerazione l'attuale effetto della globalizzazione. Soprattutto, ricorda lo stesso Abdullahi Ahmed An-Na'im, spesso premesse simili hanno dato luogo a conseguenze opposte: per esempio, l'autore sottolinea che la maggior parte degli attivisti e degli intellettuali islamici riformisti tende a considerare come modello sociale valido una società basata sulla sharī'a³ e, quindi, informata da principi opposti al modello Luterano dei due regni, che, nella società europea, ha finito per prevalere sulle strutture teocratiche del riformismo svizzero.

Pur tenendo conto delle critiche al modello protestante, Loimeier (2005:229), nella sua analisi sulla produzione religiosa in Nigeria, Senegal e Zanzibar, rispetto alla quale va tenuto conto della forte familiarità dei musulmani con i cristiani evangelici⁴, rivendica la coerenza di questo parallelo considerando soprattutto *“la genesi della riforma in Europa, così come il background*

³ Questa posizione, sebbene maggioritaria, non è condivisa da tutti gli intellettuali e i militanti riformisti: si pensi, ad esempio, alle tesi di Abdulkarim Soroush sulla divisione tra stato e moschea (per un'analisi del pensiero di Soroush vedi Vakili, 2001 e Benzine, 2002).

⁴ La convivenza tra le due religioni, sottolinea l'autore, ha dato luogo ad una competizione proselitica, nella quale i musulmani hanno sviluppato strategie di predicazione talmente simili da dare luogo alla definizione di *“islām pentecostale”*.

sociale, religioso e politico della riforma”, nonché la varietà delle espressioni sia del protestantesimo cristiano che dei movimenti riformisti musulmani. Dalle stesse premesse partono anche Kurzman (2004), nella sua analisi sui movimenti teologici di protesta in Iran, e Tucker (2004) che stabilisce un nesso tra le posizioni anabattiste a Münster negli anni '30 del '500 e quelle dei Talebani Afghani negli anni '90.

La teoria del protestantesimo islamico, o della protestantizzazione dell'islām, come preferisce chiamarla Loimeier (2005), non è stata direttamente messa alla prova rispetto all'esperienza della diaspora europea, dove, però, sono state notate in letteratura convergenze in termini di religiosità e di organizzazione, generalmente riportate ad un adattamento al sistema prevalente, una acculturazione rispetto alla religiosità dominante (Cesari, 2005). Essa, tuttavia, potrebbe dimostrarsi valida se si pone l'islām diasporico, in relazione sia all'orizzonte storico-culturale continentale di cui è parte, sia ai movimenti riformisti che hanno attraversato e attraversano il mondo tradizionalmente musulmano e che ne rappresentano il riferimento originario. In questo senso i cambiamenti propri dell'islām della diaspora possono essere analizzati riformulando da un lato le categorie socio-teologiche tipicamente utilizzate per l'analisi di fenomeni religiosi europei, dall'altro quelle adottate per l'interpretazione dei movimenti musulmani contemporanei, tenendo comunque conto che, come dice Berger (1984:167), le convergenze sono non tra religioni, ma tra religiosità, tra *“inserimenti del religioso nello spazio sociale”*.

Per limitare questo spazio, il presente lavoro prende come riferimento l'area del Mediterraneo, concentrandosi sull'islām diasporico magrebino in due paesi della sponda nord, Italia e Francia. La scelta è motivata dal fatto che quella mediterranea è un'area, come descritta da Braudel (1987), caratterizzata da *“rivalità, ostilità e acculturazione reciproca”* (ivi:102), nonché da *“sacrificio, irradiazione, accumulazione di beni culturali, eredità*

di intelligenza” (ivi:112). Anche Arkoun (cit. in Benzine, 2002) sottolinea la dimensione inevitabilmente ibrida dell’area mediterranea: è intorno a quest’area che sono sorti i tre monoteismi, nonché la cultura greca e quella romana, al punto che, secondo l’autore, è nello spazio mediterraneo – e non in quello arabo – che va inquadrato il fenomeno islamico.

Dal punto di vista organizzativo, la ricerca è esposta in due parti: la prima di carattere teorico, la seconda dedicata all’analisi dei dati raccolti sul campo.

Nel primo capitolo verrà proposta un’analisi socio-storica del protestantesimo in Europa nel XV e XVI secolo, analizzando le principali dimensioni teologiche, sociologiche e storiche della Riforma protestante con specifico riferimento alla forma Magistrale.

Tali dimensioni, nel capitolo due, saranno messe in relazione con le principali espressioni del cosiddetto riformismo islamico del XIX e del XX secolo, tracciando eventuali corrispondenze.

Una volta, quindi, descritti i movimenti rispetto ai quali si sostiene la continuità dell’islām diasporico, esso verrà analizzato nel capitolo tre alla luce del panorama socio-religioso europeo. A partire dalla convinzione che il religioso, spostandosi in diversi contesti storico-culturali, nel caso specifico in seguito ad una migrazione, struttura differentemente i propri significati, le caratteristiche proprie dell’islām europeo, saranno messe in relazione con i principali attributi sociologici che Berger individua come peculiari del fenomeno protestante, costruendo, in tal modo, una griglia interpretativa di sintesi degli aspetti rilevati anche nei capitoli precedenti, in modo da sostenere la formulazione di ipotesi e sottoipotesi.

Il capitolo quattro delimiterà il campo di indagine, fornendo una panoramica, relativa a elementi non solo storici e demografici, ma anche sociologici, organizzativi, istituzionali, della presenza e della migrazione musulmana in Europa e, in modo più specifico, nei due paesi in cui ricade l’indagine di campo.

Tale capitolo introduce la successiva nota metodologica che metterà in evidenza l'impianto metodologico della ricerca, il cui fulcro sono le scelte religiose dei credenti, sia come indicatore specifico rispetto alle ipotesi di lavoro, sia come punto di partenza per orientare ambiti di approfondimento, nonché i criteri di scelta della popolazione e degli strumenti d'indagine.

Il capitolo sei apre la parte analitica del lavoro, proponendo l'analisi della religiosità dei giovani musulmani europei, a partire dalla ricostruzione della letteratura in merito, dei principali campi di indagine e risultati, procedendo, di seguito, con l'analisi delle interviste realizzate, di cui saranno evidenziati i temi principali.

Nel capitolo sette, si approfondiranno i cambiamenti relativi ad una delle istituzioni classiche dell'islām, ovvero la moschea, verificando, in particolare, le direzioni di riformulazione relative al luogo di culto e al personale religioso ad esso associato.

Nel capitolo otto, invece, si analizzerà l'emergere del discorso europeo sull'islām, nelle formulazioni degli intellettuali musulmani europei, proponendo una lettura del ruolo di questi ultimi rispetto alla neo-comunità di riferimento, nonché dei temi prevalenti del neo-riformismo attraverso l'opera di Tariq Ramadan.

Il capitolo nove declinerà un argomento classico della teoria della protestantizzazione dell'islām relativo al rapporto tra religione e nuovi mezzi di comunicazione, rispetto alla produzione e la diffusione religiosa su internet, analizzando i contenuti delle cosiddette *cyberfatwa*.

Nelle conclusioni si tratteranno i risultati dell'analisi, mettendoli in relazione con le ipotesi iniziali, in modo da valutarne l'eventuale validazione e, a partire da questa, formulare nuove questioni e prospettive di ricerca.

Capitolo 1. La Riforma protestante: elementi socio-storici e teologici

Il dibattito sull'analogia tra i movimenti di pensiero islamici contemporanei e il protestantesimo, prende come riferimento diverse manifestazioni di quest'ultimo – luteranesimo, calvinismo, movimenti anabattisti – mettendole in relazione con altrettanto diversificate manifestazioni della religiosità islamica, sciismo, sunnismo, ordini sufi e movimenti pietisti.

Ai fini della tesi, ci si concentrerà principalmente su tre espressioni della cosiddetta Riforma Magistrale – Luteranesimo e Chiese Riformate svizzere di Zwingli e Calvino – limitandosi a dei riferimenti puntuali all'esperienza anabattista, in modo da poterne evidenziare le principali caratteristiche socio-storiche e teologiche utili all'analisi.

Nei paragrafi seguenti, quindi, saranno analizzati gli aspetti storici della Riforma protestante, nelle forme principali che essa ha assunto sul continente europeo, ripercorrendo i principali eventi che hanno accompagnato la sua affermazione ed accennando ai suoi sviluppi più rilevanti.

Saranno, poi, analizzati i tre fondamenti teologici del protestantesimo – il ritorno alla sola scrittura, la giustificazione per fede e il sacerdozio universale dei credenti – per poi analizzare la relazione tra la Riforma e due elementi socio-culturali rilevanti: l'umanesimo e la stampa.

Le conclusioni porteranno a sintesi la ricostruzione, propedeutica all'analisi dei movimenti islamici proposta nel capitolo due.

1.1. Il protestantesimo storico

L'estrema differenziazione dei movimenti ascrivibili al riformismo cristiano rende necessario, in primo luogo, chiarire a quale dei *protestantesimi* si fa

riferimento⁵. Anche la letteratura sociologica classica – da Weber a Berger – nel prendere in esame i processi attraverso i quali il protestantesimo si è storicamente intrecciato con i fenomeni sociali si riferisce, spesso, a diverse espressioni religiose: la riforma di Lutero, quella delle Chiese Riformate o quella del puritanesimo anglo-americano. Per chiarezza concettuale gli storici hanno individuato due macro-gruppi, cui afferiscono i movimenti protestanti: la Riforma Magistrale – di cui sono parte Calvino, Lutero e Zwingli – e la Riforma Radicale – di cui sono parte i gruppi anabattisti⁶.

Ai fini dell'analisi saranno considerate la storia e le caratteristiche socio-teologiche del pensiero della Riforma Magistrale, con particolare riferimento a Lutero e ai teologi delle Chiese Riformate Zwingli e Calvino⁷. Questa scelta è dovuta in primo luogo alla estrema differenziazione interna al riformismo radicale, che spesso assume connotati e caratteristiche socio-teologiche

⁵ Il termine Riforma, infatti, comprende in generale quattro elementi: il Luteranesimo, la Chiesa Riformata, la Riforma Radicale o Anabattista, e la Controriforma o Riforma Cattolica; in senso più stretto esso indica, però, solo i primi tre movimenti, riconducibili a quello che si è poi configurato propriamente come protestantesimo (McGrath, 1995).

⁶ Le due *riforme* si distinguono per le loro diverse posizioni sul piano dottrinale, liturgico, ecclesiologico e politico, con particolare riferimento al ruolo dell'autorità civile nella religione. La Riforma Magistrale, fu, infatti, generalmente appoggiata dal potere politico, mentre la Riforma Radicale diede origine a comunità separate, di cui le più rilevanti sono quelle anabattiste, che non riconoscevano l'autorità centrale. Il termine anabattista, coniato dal riformatore Zwingli, si riferisce alla pratica del battesimo degli adulti, in opposizione a quello dei bambini, che, si riteneva non fondato sulla scrittura. Gli anabattisti si raccoglievano intorno ad un gruppo di predicatori – tra cui si ricordano Grebel e Manz – ma non avevano una solida comune base teologica. Elementi condivisi possono essere rintracciati, oltre che nei già citati sfiducia generale verso l'autorità civile e rifiuto del battesimo dei bambini, nella comunione dei beni e nell'importanza attribuita al pacifismo. Discendenti degli anabattisti sono oggi i Mennoniti, gli Hutteriti e, più indirettamente, i Quaccheri, i Battisti e i Congregionalisti (Bainton, 1958:94-106; Rubboli, 2007:17-18; McGrath, 1995:15-22).

⁷ Questa analisi non approfondirà, di conseguenza, la Riforma Anglicana, rispetto alla quale va comunque sottolineato che, iniziata come una riforma di stato e in modo indipendente dagli altri movimenti riformisti, finì con l'elaborare una dottrina sincretica: nei rapporti tra Chiesa e Stato, nella liturgia e nell'utilizzo della musica, essa fu affine al Luteranesimo; nella dottrina fu più spesso simile al Calvinismo.

irriducibili ad un solo movimento, nonché al fatto che molto spesso i gruppi anabattisti assumono caratteri di setta⁸, chiusa verso l'esterno, rendendo estremamente difficile un'analogia con gli ampi processi che la ricerca intende analizzare.

1.1.1. Il protestantesimo in Germania

Storicamente il termine protestantesimo si riferisce al movimento teologico e politico di riforma della cristianità iniziato nel XVI secolo e risale alla solenne dichiarazione (*protestamur*)⁹ presentata alla Seconda Dieta Imperiale di Spira nel 1529 dai Principi Tedeschi, che avevano abbracciato le posizioni del riformatore Lutero, nella quale rivendicavano il diritto alla libera predicazione evangelica. In questo senso, esso non ha alcuna connotazione semantica collegabile al significato moderno del termine protesta: l'obiettivo dei riformatori non era contestare l'ordine, ma ripristinare un cristianesimo autentico fondato sull'autorità della scrittura¹⁰. Anche il termine Riforma, nel linguaggio politico del XVI secolo, non indicava un cambiamento, un movimento verso qualcosa di nuovo, quanto una restaurazione della verità originaria, corrotta da tradizioni secolari (Rubboli, 2007).

⁸ Intesa weberianamente come “*associazione volontaria di credenti in rottura più o meno marcata con l'ambiente sociale e in seno alla quale si esercita un'autorità religiosa di tipo carismatico*” (vedi Hervieu Léger e Willaime, 2001: 73).

⁹ “*Noi dichiariamo solennemente (protestamur) dinanzi a Dio (...) e davanti a tutti gli uomini che non siamo in alcun modo disposti ad accettare un'imposizione estranea a Dio, alla sua Parola, alla nostra coscienza e alla salvezza delle nostre anime*” (Rubboli, 2007: 7-8). Il termine fu usato anche dai sudditi protestanti che, nella Dieta di Augusta (1530), presentarono all'Imperatore una Confessione di Fede, in cui dichiaravano pubblicamente (*publice protestamur*) di impegnarsi a partecipare ad un eventuale Concilio, al fine di dirimere le controversie religiose.

¹⁰ Ancora più pregnante sarebbe, secondo Atkinson (1983) intendere il termine latino *protestari* nel senso di dare testimonianza, testimoniare a favore.

Lutero non aveva alcuna intenzione di fondare una nuova religione o un nuovo cristianesimo; piuttosto, in continuità con i movimenti proto-protestanti cattolici (i Valdesi del XIII secolo in Germania, Francia e Piemonte; i Lollardi inglesi del XVI secolo; gli Hussiti radicali in Boemia)¹¹ e con il pensiero umanista del XV e del XVI secolo, di promuovere un cambiamento interno alla Chiesa, “*ri-sostanzare la chiesa con la parola di Dio*” (Ricca, 2007: 216), attraverso la “*ri-formazione*”, il “*ri-orientamento*” della vita e del pensiero cristiano (Atkinson, 1983: 23).

A riprova di ciò, lo stesso momento fondativo del protestantesimo – l’affissione il 31 ottobre 1517 delle 95 tesi sulla porta dell’Università di Wittenberg¹² – non fu un gesto particolarmente rivoluzionario, ma rispondeva alla consuetudine del tempo rispetto alle dispute accademiche¹³. Le tesi di Lutero si inserivano a pieno nel dibattito medioevale sulla questione dell’autorità della scrittura e del suo rapporto con la tradizione: la riflessione del riformatore, infatti, si radica negli studi teologici iniziati nel 1505 nel Convento dell’Ordine degli Agostiniani Eremiti e proseguita dal 1508 all’Università di Wittenberg nelle lezioni sulla Bibbia, i Salmi e le Epistole,

¹¹Per un approfondimento sui Lollardi vedi McGrath (1995, 57-59); sui Valdesi e, più in generale, sui movimenti mistici e razionalistici proto-protestanti e il loro sviluppo vedi Bainton (1958:118-133).

¹² Il contenuto delle tesi può essere così riassunto: da 1 a 4 riguardavano il significato della penitenza; da 5 a 7, la possibilità della Chiesa di rimettere le penitenze imposte, ma non la colpa; da 8 a 29, le indulgenze per i morti; da 30 a 40, le indulgenze per i vivi; da 41 a 52, la contrapposizione tra le vere opere cristiane di misericordia e lo sperpero di denaro in indulgenze; da 53 a 80, la propaganda sulle indulgenze; da 81 a 91, la grave responsabilità pastorale del papa sulla compravendita delle indulgenze; da 92 a 95, le tesi sulla teologia della croce (vedi Atkinson, 1983:166-168).

¹³ Alcuni autori, infatti, non considerano l’affissione delle tesi la data simbolica di inizio della Riforma: Atkinson (1983), per esempio, sostiene che sia più significativo il rogo della Bolla Papale di scomunica nel 1520, che rappresenta l’emancipazione dell’uomo rispetto al papato; McGrath (1995) enfatizza, invece, il 1522, anno di ritorno di Lutero a Wittenberg, dopo il forzato isolamento di Wartburg, momento in cui l’attività di riforma si sposta dal convento e dall’università al mondo.

considerati lo statuto della Riforma (Atkinson, 1983). Le 95 tesi di Lutero intervenivano, quindi, in un dibattito consolidato, prendendo spunto dalla questione della vendita delle indulgenze¹⁴, sollevata dalla predicazione del Domenicano Tetzel¹⁵, a seguito dell'indulgenza promulgata a favore della ricostruzione della Basilica di San Pietro (Stauffer, 1988). L'effetto che ebbero fu, però, dirompente, sorprendendo lo stesso autore: la causa del loro impatto è da rintracciare, da un lato nel contesto sociale, economico, culturale, politico e teologico dell'epoca¹⁶, dall'altro nella loro importante

¹⁴ Sulla storia e l'evoluzione della pratica delle indulgenze vedi Atkinson (1983: 154-165).

¹⁵ La predicazione di Tetzel era particolarmente senza scrupoli: *“Egli si faceva astutamente portavoce di appelli pressanti da parte delle anime dei morti languenti nelle sofferenze del purgatorio che gridavano per avere sollievo: i morti gridano: “Pietà di noi! Pietà di noi! Noi siamo in uno spaventoso tormento dal quale voi potete riscattarci con una semplice elemosina: lasciateci dunque nelle fiamme? Farete rinviare la nostra gloria promessa? Appena la moneta tintinna nella cassa, l'anima via dal purgatorio passa. Non volete dunque, per un semplice quarto di fiorino, ricevere queste lettere d'indulgenza mediante le quali potrete condurre un'anima divina e immortale nel suo paese avito che è il paradiso?”* (Atkinson, 1983:163-164)

¹⁶ Il XVI secolo fu in Europa un'epoca di grandi mutamenti: l'economia medievale centrata sul Mediterraneo era ormai in progressivo declino; cominciarono a sorgere gli stati nazionali, organizzazioni centralizzate rette da monarchie forti e sovrani di prestigio; mentre Solimano II si avvicinava, era in corso l'elezione di un nuovo Imperatore in un clima di profonda divisione: gli Asburgo controllavano la Germania sud-occidentale, l'Austria, la Borgogna, l'Italia Meridionale e la Sicilia, a cui, con la salita al trono di Carlo I, si aggiunsero la Spagna e i territori del cosiddetto Nuovo Mondo. Il confine tra Francia e Olanda fu ben presto interessato da una dura guerra con Francesco I. In Germania era in corso la lotta di potere tra l'Imperatore e i Principi Tedeschi, ma anche tra i Principi Tedeschi stessi e all'interno dei singoli principati, dove si susseguivano le rivolte dei contadini nelle campagne e degli artigiani nelle città. Sotto il profilo culturale, la crisi che, alla metà del 1400, aveva attraversato l'Europa, aveva dato origine al Rinascimento italiano, gettando i semi per l'Umanesimo. Dal punto di vista spirituale e religioso, si moltiplicavano i movimenti mistici, di pietà devozionale e di meditazione biblica, cui faceva da contraltare una diffusa corruzione della gerarchia cattolica, impotente di fronte alle richieste di riforma che gli venivano poste. La corruzione del papato aveva diffuso una forte ondata antipapistica, particolarmente in Germania, dove era aggravata dai privilegi della Chiesa, a fronte della povertà del popolo tedesco. Il clero era, infatti, esente dalla maggior parte delle imposte e immune dai tribunali civili, il che ne accresceva l'isolamento rispetto alla popolazione, che ne considerava le alte gerarchie estranee, sia come classe, sia come paese di provenienza, essendo dominate dagli Italiani. Dal punto di vista sociale, va evidenziato anche il crescente interesse per l'istruzione sviluppatosi negli ambienti umanistici di gran parte d'Europa, che rese il tardo medioevo un'epoca di espansione delle

diffusione a mezzo stampa. Di fatto, esse colpirono molto più la gente comune, che non l'ambiente accademico o ecclesiastico, nell'ambito del quale i soli a reagire immediatamente furono i Domenicani, che le interpretarono come un attacco alla loro teologia, spingendo la gerarchia ad intervenire: Lutero fu convocato nell'aprile del 1518 ad Heildelberg, per comparire davanti al capitolo del suo ordine (Tourn, 1993).

Egli presentò una difesa sotto forma di *paradossi*, che, però, non pose fine alla controversia. Al suo ritorno diede alle stampe le sue *Spiegazioni e Prove* in cui sviluppava le 95 tesi e, nel frattempo, scrisse al papa per assicurargli la sua lealtà. I Domenicani, però, formularono nuove accuse contro Lutero, inviandole al Cardinale Caetano, insieme alla richiesta di convocazione a Roma (Atkinson, 1983). Roma, da parte sua, dichiarò Lutero eretico notorio e chiese al Principe Elettore di Sassonia, Federico il Savio, di consegnarlo a Caetano. Il Principe, temporaneamente vicino al papa, con il quale condivideva la preoccupazione per la nomina di Carlo I di Spagna a successore dell'Impero, ottenne per Lutero la possibilità di spiegarsi davanti ad un tribunale tedesco.

L'occasione fu la Dieta di Augusta, a margine della quale Caetano convocò Lutero, ingiungendogli di ritrattare la sua posizione. Al suo rifiuto, il legato ne chiese la consegna, ma Federico il Savio ottenne un nuovo incontro (Atkinson, 1983; Tourn, 1993).

Nel 1519, Giovanni Eck di Ingolstadt sfidò in una disputa teologica a Lipsia Carlostadio, collega di Lutero, indirizzandogli però delle tesi chiaramente dirette a confutare le posizioni di Lutero, che ottenne di partecipare come sostegno. Eck riuscì ad ottenere una esplicita dichiarazione su quella che era considerata l'eresia di Lutero: questi, infatti, sostenne che i Concili generali non erano infallibili e che per i cristiani non c'era altra autorità che la scrittura

università e delle scuole e di diversificazione del mondo intellettuale (McGrath, 1995: 22-47, Tourn, 1993: 14-22, Atkinson, 1983:29-36; 39-61).

(Stauffer, 1988). Le posizioni di Lutero alla disputa – di cui egli produsse un resoconto in tedesco perché fosse diffuso alla popolazione – lo resero un simbolo nazionale e un personaggio internazionale: sia i nazionalisti tedeschi, sia gli umanisti si riconobbero nelle sue posizioni (Bainton, 1958).

La morte di Massimiliano e la successione automatica di Carlo I, col nome di Carlo V, indebolì, però, l'influenza del Principe Elettore, spingendo il papa a promulgare nel 1520 la Bolla *Exsurge Domine*, che ingiunse a Lutero la ritrattazione, pena la scomunica.

Lutero si appellò allora all'opinione pubblica attraverso l'*Appello alla Nobiltà Cristiana della Nazione Tedesca*, che, insieme ad un programma di riforma di ampio respiro, opponeva a quelle che l'autore considerava le tre muraglie del papato – la distinzione tra clero e laicato, il monopolio clericale sull'interpretazione della scrittura e la supremazia papale sui Concili – tre principi base della riforma: il sacerdozio universale, la chiarezza della Bibbia e la responsabilità dei fedeli nei confronti del Concilio (Stauffer, 1988). Parallelamente tradusse in tedesco e diffuse la Bolla, accompagnandola con una richiesta di convocazione del Concilio. I due nunzi papali incaricati di farla applicare, tra cui Giovanni Eck stesso, furono male accolti dalla popolazione e, in uno dei roghi predisposti per le opere di Lutero, questi la bruciò.

Il papa promulgò allora la Bolla *Decet Romanum Ponteficem*, che colpiva d'anatema Lutero e i suoi sostenitori. Nel 1521, il riformatore fu convocato alla Dieta di Worms per ritrattare le sue posizioni, ma un nuovo rifiuto gli procurò un editto di messa al bando dall'Impero. Sulla strada di ritorno a Wittenberg, venne rapito dai cavalieri di Federico il Savio, che, per metterlo al sicuro, lo rinchiusero nel castello di Wartburg, dove resterà per otto mesi, impegnandosi in un'intensa attività letteraria e nella traduzione del Nuovo Testamento.

Nel frattempo, a Wittenberg, il movimento fu accelerato da Carlostadio, che mise mano ad una riforma liturgica, chiedendo l'abolizione del monachesimo e del celibato per gli ecclesiastici e riscrivendo la liturgia della messa sul modello dell'Ultima Cena. Nel Natale del 1521, egli officiò in abiti civili e pronunciò in tedesco le parole di istituzione dell'eucarestia, invitando i credenti a comunicare sotto la doppia forma di pane e di vino. Le cose precipitarono: i fedeli cattolici venivano minacciati e i preti cacciati dalle chiese con violenza, le immagini distrutte e la musica proibita. Lutero venne quindi richiamato dal Consiglio cittadino nel 1522 e ristabilì, mantenendoli fino al 1526, culto in latino, paramenti liturgici e comunione sotto un'unica specie, mentre Carlostadio fu bandito dalla città (Bainton, 1958; Stauffer, 1988)¹⁷.

Il crescente interesse del popolo tedesco per la Riforma e la momentanea assenza dell'Imperatore, occupato con le guerre in Francia e in Spagna e preoccupato per l'avanzata turca, resero di fatto impossibile l'applicazione dell'Editto di Worms. La Dieta di Norimberga, nel 1522, ne rifiutò ufficialmente al papa l'applicazione e chiese la convocazione entro un anno di un Concilio. Due anni dopo, i principi cattolici formarono una lega a Ratisbona, cui fece da controcanto nel 1526 la coalizione protestante a Torgau. L'anno prima, però, la rivolta dei contadini aveva segnato l'inizio di un periodo di crisi della Riforma (Boisset, 1987; Tourn, 1993). La rivolta era stata scatenata dalle condizioni di semiservitù, cui i contadini erano sottoposti nel quadro della crisi della società medievale¹⁸, ma si era colorita di temi

¹⁷ Carlostadio si ritirò momentaneamente in campagna, per poi, dopo molte vicissitudini, occupare una cattedra a Basilea (Atkinson, 1983).

¹⁸La rivolta dei tedeschi del 1524-25 era stata preceduta da numerose insurrezioni. Essi si opponevano allo stato di semi-schivitù in cui vivevano, oppressi dalle tasse e da gravami di ogni genere, legali ed illegali. L'aumento della ricchezza e del lusso in Europa, seguito alla scoperta dell'America, aveva peggiorato la loro situazione: la terra era scarsa e insufficiente a mantenere la popolazione e il denaro era drenato fortemente da nobili e papato. L'aperta rivolta ebbe inizio alla fine dell'estate del 1524 nella Foresta Nera e a

evangelici, come la lotta contro la tirannia del papa e la libertà di accesso dell'uomo comune alla Parola di Dio, ad opera del predicatore radicale Thomas Müntzer, che aveva legato il movimento contadino all'anabattismo. Lutero, in un primo momento, rispose ai contadini con l'*Esortazione alla Pace*, invitandoli a non ricorrere alla violenza e ripetendo la non corrispondenza tra libertà cristiana e libertà politica (Stauffer, 1988).

Le violenze che accompagnarono la rivolta determinarono, però, un cambiamento di atteggiamento nel predicatore, che condannò ferocemente i ribelli nel libello *Contro le Bande Ladre e Assassine dei Contadini*, in cui, tra l'altro, invitava i signori a reprimere la sommossa.

La rivolta dei contadini non fu, però, l'unico avvenimento a segnare gli anni della crisi: Lutero si trovò ad affrontare una dura disputa contro Erasmo sulla questione del libero arbitrio¹⁹, che gli costò l'appoggio di parte del movimento umanista e che coincise con l'affermarsi delle Chiese Riformate in Svizzera. Tali avvenimenti convinsero Lutero della necessità di organizzare il movimento della riforma tedesca, sia per arginare le interpretazioni non conformi alla sua predicazione, sia per dare loro un'identità ecclesiologica e teologica, rispetto ad altri movimenti riformisti: a partire dal 1526, cominciò a ridefinire il culto, revisionando i termini latini e sopprimendo ogni riferimento all'idea del sacrificio nell'eucarestia. Per assicurarsi che il culto non fosse soltanto un atto di adorazione, ma anche un mezzo di unione ed istruzione, la messa fu tradotta interamente in tedesco, il valore liturgico della predica fu enfatizzato e la comunità fu invitata a partecipare al canto sacro – anch'esso

Hegau, ma si diffuse rapidamente in Austria, in Alsazia, in Franconia, prima di essere sanguinosamente sedata nel maggio del 1525 (vedi Atkinson, 1983:267-276).

¹⁹ La disputa riguardava l'opera di Erasmo *De Libero Arbitrio* (1524), che riconosceva all'uomo una partecipazione nell'opera di salvezza, cui Lutero rispose con il *De servo arbitrio*, nel quale, a partire dalla centralità dei principi di salvezza per sola grazia e per sola fede, argomentava che la libertà del cristiano consisteva nel riconoscere che la propria volontà era impotente (Stauffer, 1988).

in tedesco – che si trasformò in un mezzo di diffusione del messaggio e dell'istruzione; per diffondere le strutture dottrinali e liturgiche, poi, pubblicò il Grande e il Piccolo Catechismo (Bainton, 1958).

Nel 1526, sotto la pressione dell'avanzata di Solimano II, fu convocata la Dieta di Spira, che avrebbe dovuto dare esecuzione finale all'editto di Worms, ma che si risolse in un ripiegamento dell'autorità imperiale, la quale dichiarò che fino alla convocazione del Concilio, ogni Stato avrebbe dovuto comportarsi come riteneva giusto. Questo diede l'opportunità alla riforma di espandersi, ma, nel 1529, l'Imperatore convocò una Seconda Dieta di Spira, al fine di assicurare unità e supremazia della sola Chiesa Cattolica: gli Stati papisti ottennero che nei territori in cui era stato applicato l'editto di Worms esso continuasse ad essere valido, mentre negli altri Stati ci si dovesse astenere da qualsiasi innovazione. E' qui che i Principi Riformati "protestarono" il loro diritto alla libertà di predicazione (Tourn, 1993).

Filippo d'Assia pensò allora che un'alleanza con i riformisti elvetici avrebbe beneficiato il fronte protestante e convocò le chiese svizzere e luterane a partecipare al colloquio di Marburgo, perché dirimessero le loro controversie e si coalizzassero. Il tentativo non diede gli esiti sperati: le due parti si opponevano fortemente sulla questione della transustanziazione, ovvero della presenza del corpo di Cristo all'interno dell'ostia, effettiva secondo Lutero, simbolica secondo Zwingli. Ciononostante, spinti dall'Elettore, Lutero e il suo collega Melantone formularono una Confessione di Fede comune in 15 articoli. Zwingli li accettò tutti tranne l'ultimo, che riguardava appunto l'eucarestia. La Conferenza si chiuse senza alcun accordo né teologico, né militare.

L'anno dopo, alla Dieta di Augusta, Melantone redasse la Confessione Augustana, considerata oggi uno dei documenti base del Luteranesimo, nella quale cercava di accentuare tutti gli elementi che univano Cattolici e Luterani: gli Svizzeri, dal canto loro, presentarono una confessione propria. Carlo V

decise di tollerare la Confessione Augustana per un anno, al termine del quale i Luterani che non si fossero sottomessi sarebbero stati perseguitati (Boisset, 1987).

La rinnovata minaccia turca creò i presupposti per l'avvicinamento dei due fronti, sancito dalla tregua di Norimberga del 1532, che concedeva ai principi protestanti il diritto di professare la loro fede fino al successivo Concilio.

Intanto, la Lega che aveva unito i protestanti a Smalcalda nel 1535 acquistò più coesione e influenza: Martin Bucero, riformista di Strasburgo, riuscì a concludere con i Luterani nel 1536 la Concordia di Wittenberg e nel 1539 vi aderirono i principi evangelici della Marca di Brandeburgo e del Ducato di Sassonia. Nel 1538, gli stati cattolici crearono la Lega di Norimberga, determinando, così, la divisione della Germania in due parti pronte a contrastarsi: Carlo V, ancora alle prese con i Turchi, sottoscrisse nel 1539 la tregua di Francoforte, tentando invano di favorire la riunificazione di cattolici e protestanti in una serie di discussioni teologiche²⁰. Ma il fragile equilibrio fu spezzato dalla questione della bigamia di Filippo d'Assia – approvata con riluttanza dai teologi di Wittenberg - il quale ottenne la grazia dall'Imperatore a patto di impedire l'ingresso di nuovi membri nella Lega di Smalcalda.

Dopo la fine della guerra contro la Francia, sancita dalla pace di Crépy del 1544, Carlo V si concentrò sulla questione religiosa dell'Impero: ottenne dal papa Paolo III la convocazione di un Concilio per l'anno successivo e sconfisse i protestanti nella Guerra di Smalcalda, che nel 1546 determinò l'annientamento politico-militare dell'omonima Lega, proprio nell'anno in cui moriva Lutero (Stauffer, 1988).

Ai protestanti fu ingiunto, nell'attesa delle decisioni dell'imminente Concilio, il rispetto dell'*interim* d'Augusta, che, pur ammettendo la comunione sotto le

²⁰ Tra il 1540 e il 1541 furono organizzate le conversazioni religiose di Hagenau, Worms e Ratisbona, nelle quali, in assenza di Lutero, al bando fuori i confini dell'Impero, la causa evangelica fu difesa da Melantone, Calvino e Bucero (Stauffer, 1988).

due specie e il matrimonio dei sacerdoti, eludeva le rivendicazioni più profonde della Riforma.

Il Concilio di Trento si risolse in un attacco all'intera teologia luterana, ma proprio quando le forze protestanti sembravano irrimediabilmente compromesse, Maurizio di Sassonia si pose alla loro testa e sconfisse Carlo V ad Innsbruck, ottenendo l'approvazione del Trattato di Passau (1552), che garantiva il mantenimento delle posizioni fino ad una successiva Dieta. Questa fu convocata tre anni dopo ad Augusta dal successore e fratello di Carlo, Ferdinando, che optò per una sistemazione territoriale della controversia, riconoscendo la divisione confessionale della Germania e consacrando il principio *cuius regio, eius religio*. La Pace di Augusta, però, lasciava molti punti in sospeso: essa non ammetteva la libertà di coscienza, non riconosceva le Chiese Riformate svizzere²¹ e non si esprimeva chiaramente sulla destinazione dei beni della chiesa cattolica in caso di conversioni, né sulle sorti dei protestanti in territorio cattolico. Proprio questi limiti diedero inizio alle dispute che portarono alla Guerra dei 30 anni.

1.1.2. La riforma svizzera

Mentre la riforma luterana nasceva in un contesto accademico nel quadro di piccole monarchie assolute, il riformismo svizzero fu originato, in un contesto completamente diverso, dalla volontà di città libere di riformare sia il culto della chiesa, sia la morale (McGrath, 1995). Proprio per questa ragione, la riforma svizzera fu, soprattutto agli inizi, più che dottrinale, marcatamente

²¹ L'esclusione delle Chiese Riformate era dovuta anche alla valutazione che queste fossero inesistenti in Germania: nel febbraio del 1563, però, la pubblicazione del Catechismo di Heidelberg, fortemente attaccato dai Luterani perché straniero, dimostrò che la teologia Riformata aveva preso piede nella regione del Palatinato, fino ad allora Luterana (Tourn, 1993).

istituzionale, sociale ed etica e, nel suo sviluppo, procedette di pari passo con le decisioni del potere civile (Tourn, 1993).

Significativamente Zwingli, l'uomo che vi diede inizio, era “*in tutto figlio della gemeente, la comunità, la struttura di uomini liberi che costituisce la cellula del cantone elvetico e ricomprende la dimensione religiosa, politica, culturale e militare della vita*” (Boisset, 1987:33). Per lui “*la riforma è la riforma della gemeente*” (ibidem) ed è per questo che la sua predicazione si trasformò rapidamente in pratica.

Hulrych Zwingli era un sacerdote, nominato predicatore a Zurigo. Più spiccatamente umanista di Lutero – con il quale concordava sui principi dell'autorità della scrittura e della giustificazione per fede, sulla polemica contro l'autorità papale sui Concili e sul ripudio del monachesimo e del celibato del clero – e fervente nazionalista, in opposizione a Erasmo – di cui era grande ammiratore – si spostò su una posizione riformatrice fin dal 1520 (Bainton, 1958). Le sue prime iniziative pratiche risalgono al 1522, quando, in difesa dell'editore Froshauer, che aveva infranto il digiuno quaresimale, scrisse il sermone dal titolo *Sulla Scelta e sul Libero Uso delle Pietanze* (Stauffer, 1988).

Successivamente, chiese al Vescovo di Costanza l'abolizione del celibato e, nel frattempo, si sposò in segreto. Ma fu il libello *Apologeticus Archeteles*, in cui sosteneva l'esclusiva legittimità dell'autorità della scrittura, ad allarmare il Consiglio di Zurigo, che chiese al Vescovo di Costanza di riunire un Concilio Provinciale. Poiché la richiesta rimase inascoltata, il Consiglio convocò nel 1523 una disputa – a cui il Vescovo di Costanza partecipò attraverso un legato – in cui Zwingli espose le sue 67 tesi, che incontrarono da subito un largo consenso: il Consiglio ne accolse l'orientamento e ordinò al clero del Cantone di uniformarsi, invitando Zwingli a proseguire la sua opera alle dipendenze del magistrato, vincolandolo al suo incarico con la previsione di uno stipendio (Tourn, 1993). Egli cominciò, quindi, l'azione di riforma della Chiesa di

Zurigo, gettando le basi del suo rinnovamento spirituale nel *Commentario delle Sessantasette Tesi*, nel *Sermone sulla Giustizia Divina e la Giustizia Umana* e nel *Saggio sul Canone della Messa*.

Anche a Zurigo, come era accaduto a Wittenberg, una parte dei riformatori cominciò ad accelerare i tempi e, senza aspettare gli ordini del Consiglio, nel 1523 saccheggiò i santuari, distruggendo le immagini sacre. Il magistrato organizzò, allora, una seconda disputa per dirimere la questione delle immagini e della messa e Zwingli suggerì che fosse il Consiglio stesso a stabilire il momento in cui si potessero eliminare le tracce del vecchio culto.

Nei successivi due anni, il magistrato, seguendo i suggerimenti del riformista, sopprese le immagini nei santuari, secolarizzò i conventi, destinandone i beni alla pubblica assistenza, abolì la messa sostituendola con un culto estremamente spoglio, vietò la musica nelle chiese, stabilì l'autorizzazione a mangiare carne di Quaresima e diede il permesso ai preti di sposarsi.

All'abolizione delle pratiche del cattolicesimo fece seguito l'introduzione di nuove pratiche: il servizio divino fu trasformato quasi totalmente in un'esposizione della parola di Dio (Tourn, 1993). Il 1525 segnò, anche in questo caso, l'emergere di difficoltà dottrinali e politiche: all'interno del Cantone, si manifestò la minaccia degli anabattisti Conrad Grebel e Felix Manz, che contestavano la collusione tra Chiesa Riformata e stato. Zwingli tentò invano di convincerli della sua posizione durante tre dispute e il magistrato ne decretò l'imprigionamento e la morte nel 1527²².

Nel frattempo, Zurigo cominciò a diffondere la nuova fede attraverso la propaganda missionaria a Berna, Basilea, Sciaffusa, San Gallo e Costanza, che si convertirono al protestantesimo, provocando la reazione dei cantoni cattolici – comprendenti le città di Lucerna, Uri Schwyzm, Unterwald – che,

²² I Battisti di Zurigo non si risollevarono dopo questa tragica esecuzione, ma le loro idee fatte proprie dalla propaganda missionaria, sopravvissero in varie parti d'Europa, in particolare l'Alta Germania, l'Austria e la Moravia.

nel 1524, costituirono la Lega di Beckenried e decisero di applicare l'Editto di Worms e di non rinnovare per l'anno successivo il patto che li legava a Zurigo, convocando nel 1526 una Dieta a Baden, per fissare le sorti della Riforma: in questa occasione fu ingiunto al Cantone di Zurigo di abbandonare Zwingli, pena l'esclusione dalla confederazione elvetica.

La vittoria elettorale dei riformisti a Berna, però, consolidò la posizione dei protestanti: nel 1528, una nuova disputa, tenuta proprio a Berna, consacrò la vittoria della Riforma nei cantoni più forti, che si unirono in una lega, estendendo la propria area di influenza (Stauffer, 1988). Sentendosi minacciati, i cantoni cattolici si allearono con gli Asburgo: l'imminente conflitto fu evitato, nel 1529, dall'armistizio di Kappel, che, però, lasciò Zwingli insoddisfatto. Questi si recò a Marburgo nella speranza vana di una ricomposizione con i Luterani: al suo ritorno imbracciò in prima persona le armi nella battaglia di Kappel, in cui morì. La disfatta di Zurigo arrestò l'espansione della Riforma, congelando di fatto le posizioni di cattolicesimo e protestantesimo in Svizzera fino al XIX secolo (Stauffer, 1988).

Il successore di Zwingli, Enrico Bullinger, seppe, però, difendere la riforma zurighese dalla reazione cattolica e dai nuovi attacchi dell'anabattismo ed ebbe un ruolo notevole nella storia del protestantesimo elvetico in generale, contribuendo, in particolare, al riavvicinamento con il Calvinismo, sancito nel 1549 dal *Consensus Tigrinus* (Atkinson, 1983).

1.1.3. La riforma di Calvino

L'espressione riformata che ebbe maggiore influenza e diffusione fu quella di Calvino a Ginevra, una città libera, successivamente annessa alla Svizzera francese. Le due riforme elvetiche sono simili nella sobrietà dei sussidi

religiosi esterni²³, nel ripudio delle immagini e nella concezione del rapporto tra religione e potere civile; per altri aspetti, però, il Calvinismo fu simile al Luteranesimo – ad esempio nell’interpretazione dell’eucarestia come veicolo di comunione spirituale – nonché all’anabattismo, nella concezione della Chiesa come comunità di credenti convinti e nell’enfasi su una disciplina ecclesiastica rigorosa.

Calvino era un francese cattolico umanista, che, nel 1534, fu costretto all’esilio a Basilea, dove pubblicò *Institutio Religionis Christianae*, un’opera che, dalla prima edizione del 1536, all’ultima del 1559, era destinata ad ampliarsi fino a diventare la summa teologica della Riforma (Bainton, 1958).

E’ in questo testo che Calvino espose la sua peculiare concezione di Dio, dell’uomo e della Chiesa, nonché la dottrina più legata al suo nome, quella della predestinazione. Nel 1536, Calvino fu chiamato a Ginevra dal predicatore riformista Farel, perché ne organizzasse la nuova chiesa: fin dal primo momento egli tentò di mettere in pratica la sua idea di governo teocratico, nel quale clero e laicato, entrambi ispirati da Dio, condividessero la responsabilità della guida della comunità cristiana. Insieme a Farel, presentò al Consiglio un progetto di riorganizzazione della comunità ginevrina, sotto il nome di *Articuli de Regimine Ecclesiae*, che toccava tre ambiti: culturale, pedagogico e disciplinare.

La forma di culto proposta era quella in uso ovunque nelle città riformate, centrata sulla predicazione e segnata dall’esperienza strasburghese²⁴, come

²³ Con una differenza notevole nei riguardi della musica sacra, soppressa da Zwingli, ma solo limitata da Calvino, che mantenne, secondo il modello di Strasburgo, il canto dei salmi simile al corale luterano (Bainton, 1958).

²⁴ Pur non essendo centrale alla presente analisi, è utile accennare alla storia del protestantesimo di Strasburgo, considerato il quarto polo della Riforma. La storia riformata di Strasburgo è legata all’opera di Bucero, frate domenicano ammiratore di Lutero, che iniziò la sua predicazione nel 1523. In generale, egli ebbe modo di portare avanti la sua iniziativa, senza molti ostacoli: vennero chiusi i conventi e i beni relativi vennero destinati all’assistenza e alla pubblica istruzione. Si crearono scuole aperte sia a ragazzi che a ragazze in ogni parrocchia. Venne, infine, soppressa la messa nei rari santuari in cui era

risulta evidente dal largo spazio dato al canto dei fedeli e dalla pratica della celebrazione mensile della comunione. Nel settore pedagogico, era previsto che tutti seguissero un corso di educazione religiosa, in modo da permettere ai cittadini una conoscenza ragionata degli elementi essenziali del cristianesimo. In ambito disciplinare, veniva imposto a tutti gli abitanti della città l'accettazione con pubblico giuramento di una confessione di fede (Atkinson, 1983).

Il Consiglio approvò gli articoli e Calvino procedette con una riforma etica e morale, che introdusse un regime rigoristico, abolendo osterie e conventi e vietando la somministrazione di bevande alcoliche la domenica, nelle ore di culto e dopo le nove di sera (Bainton, 1958).

I suoi sforzi in tal senso, però, ricevettero un'accoglienza ostile sia da parte del magistrato, sia da parte dei borghesi del partito repubblicano ginevrino, detti libertini, che insorgevano non tanto contro la riforma del culto, quanto contro quella che consideravano una clericalizzazione dei costumi. Le loro rimostranze raggiunsero l'apice nel 1538, quando costrinsero il Consiglio a destituire Farel e Calvino e a ingiungere loro di abbandonare la città entro tre giorni. Calvino riparò a Strasburgo, dove assunse l'incarico di pastore dei rifugiati per motivi religiosi e sviluppò un'intensa attività letteraria (Stauffer, 1988).

rimasta in vigore. Nella Seconda Dieta di Spira, i delegati strasburghesi si erano alleati con i protestanti e, per questo, dovettero preparare la propria difesa per la successiva Dieta di Augusta: a tal fine i teologi elaborarono una professione di fede detta Confessione Tetrapolitana. Dopo la morte di Zwingli, Bucero si avvicinò ai Luterani in materia di eucarestia e strinse con essi la Concordia di Wittenberg del 1536. Sensibile alle critiche anabattiste cercò di fornire alla chiesa un inquadramento disciplinare, attraverso l'istituzione nel 1531 dei *kirchenpfleger*, laici incaricati di sorvegliare pastori e fedeli. Due anni dopo, fece riunire un sinodo sotto la guida del magistrato locale, onde elaborare una costituzione ecclesiastica, adottata nel 1534, che riconosceva come base di dottrina la Confessione Tetrapolitana. In base a questa, tre *kirchenpfleger* venivano affiancati ai pastori con l'incarico di risolvere i problemi teologici e di sorvegliare la disciplina ecclesiastica. Quando l'interim di Augusta fu imposto a Strasburgo, Bucero si rifiutò di accettarlo e fu costretto a lasciare la città per fuggire in Inghilterra, dove morì poco dopo (Stauffer, 1988).

Nel 1541, però, la difficile situazione della Riforma a Ginevra convinse il magistrato a richiamare Calvino, il quale, al suo ritorno, si dedicò in primo luogo a consolidare la Riforma, imponendo l'epurazione dei non riformati e l'ammissione dall'esterno dei rifugiati protestanti provenienti da Italia, Francia, Spagna ed Inghilterra²⁵.

Successivamente, riprese l'organizzazione di Strasburgo per adattarla all'amministrazione di Ginevra, implementando il progetto delle *Ordonnances ecclésiastiques*, seguendo le quali la vita religiosa della città venne divisa in 4 ambiti: la predicazione, l'insegnamento, la disciplina e l'assistenza. Della prima erano responsabili i ministri della parola o pastori; l'insegnamento era affidato a maestri e teologi; i presbiteri, cioè gli anziani, esercitavano il ministero della disciplina e della conduzione pratica; i diaconi curavano l'assistenza in tutte le sue forme (Boisset, 1987). Di seguito, istituì il *Concistoire*, organismo formato da pastori e anziani, con il compito di indurre i Ginevrini a vivere come si erano impegnati, secondo una disciplina rigida, che arrivava ad escludere dalla comunione gli empi notori. Le riforme di Calvino e il suo regime ecclesiastico rinnovarono le proteste delle autorità civili repubblicane e di una parte della popolazione: i libertini vinsero le elezioni nel 1548 e continuarono ad attaccare il riformatore in dispute pubbliche, durante i sette anni in cui ebbero il potere. Questo, però, non intaccò la sua influenza né sul continente, né rispetto alla riforma svizzera: la sua opera ecumenica portò nel 1549 le chiese riformate alla firma del *Consensus Tigurinus*. Nel 1564, fondò l'accademia di Ginevra, organismo che avrebbe gestito le sorti della chiesa di Ginevra dopo la sua morte, avvenuta nello stesso anno (Stauffer, 1988).

²⁵ E' a questa apertura che si deve la diffusione del Calvinismo in Francia, Olanda, Inghilterra, Scozia (Stauffer, 1988).

1.2. Gli sviluppi del protestantesimo

Durante il XVII e il XVIII secolo, a partire dalla fine della Guerra dei Trent'anni, le chiese luterane e riformate cominciarono a rafforzare la propria struttura e la propria identità confessionale attraverso la più stretta definizione delle rispettive ortodossie: tale opera, condotta soprattutto dalle facoltà teologiche, rispose, in prima istanza, all'esigenza di doversi distinguere l'una dall'altra. Così, più che gli elementi comuni – enfasi sull'evangelismo, diniego della tradizione – furono sottolineate le differenze, in particolare riguardo la teoria della predestinazione (Rubboli, 2007).

Ne risultò l'emergere di un consistente conservatorismo dottrinale che, dotando di valore normativo le opere dei padri della Riforma, finì, spesso, per oscurarne il principio fondamentale della sola scrittura (Stauffer, 1988)²⁶. Lo sviluppo dell'ortodossia luterana, iniziata con Melantone e proseguita con il teologo Giacomo Andreä, incontrò notevoli opposizioni interne²⁷, superate solo nel 1577, con la firma della Formula di Concordia. Questa prese posto nel Libro di Concordia del 1580, a fianco della Confessione di Augusta, dell'Apologia, degli Articoli di Smalcalda, del Trattato di Melantone *De Protestate et Primatu Papae* e del Grande e il Piccolo Catechismo di Lutero, costituendo il canone del luteranesimo e allontanando definitivamente la prospettiva di una riunificazione delle chiese protestanti. L'ortodossia

²⁶ In opposizione al formalismo dell'ortodossia nacquero in questo periodo i movimenti di rinnovamento e risveglio spirituale, ascrivibili al pietismo. Il pietismo, che aveva l'obiettivo di raccogliere i fedeli più interessati all'esperienza religiosa in gruppi di mutua edificazione e incoraggiamento spirituale, richiamandosi al principio del sacerdozio universale di tutti i credenti, riassegnò alla lettura personale della Bibbia e alla meditazione un posto centrale rispetto alle cerimonie liturgiche, offrendo un modello di Luteranesimo, che ridimensionava la posizione di privilegio acquisita nuovamente dal personale religioso (vedi Rubboli, 2007).

²⁷ Particolarmente duro fu lo scontro tra filippisti e gnesioluterani, che emerse con forza al Colloquio di Worms del 1557, convocato dall'imperatore Ferdinando I, nel vano ulteriore tentativo di riavvicinare cattolici e protestanti (vedi Stauffer, 1988:464-466).

riformata, organizzata intorno al nucleo della doppia predestinazione, fu fissata prima da Teodoro di Beza a Ginevra e, poi, da Turretini che incaricò della stesura di un Testo di Concordia J.H.Heidegger: il formulario dogmatico da lui elaborato, fu accolto nel 1675, col nome di *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum*. Tale formula fu, però, lentamente messa da parte dalle chiese svizzere, al punto che si può considerare definitivamente abbandonata nel 1730.²⁸

Dal punto di vista storico, la Riforma protestante conobbe vicende alterne a seconda dei paesi europei nei quali si era sviluppata, di cui seguì i destini politici, soprattutto collegati alla formazione degli stati nazionali: ciò riguardò in modo particolare il Calvinismo, che, per il suo caratteristico attivismo e la sua non opposizione alla violenza, che lo rendevano più adatto alla lotta per l'indipendenza, prevalse spesso sugli altri protestantesimi²⁹. Nei paesi scandinavi, dove fu costituita la prima chiesa nazionale protestante luterana – in Svezia nel 1527 e nove anni dopo in Danimarca – la Riforma si legò alla lotta per l'indipendenza rispettivamente di Finlandia e Norvegia. In Francia, i Calvinisti – noti con il nome di Ugonotti – furono violentemente perseguitati tra il 1562 e il 1572 – anno in cui la persecuzione culminò con il massacro della notte di San Bartolomeo – fino alla promulgazione nel 1598 dell'Editto di Nantes ad opera di Enrico di Navarra, che stabilì la libertà di culto privato e riconobbe ai protestanti alcuni diritti civili. L'Editto fu revocato nel 1685 da Luigi XVI, che ristabilì il cattolicesimo come religione di stato. Nei Paesi Bassi, a lungo divisi tra Cattolicesimo da un lato e Calvinismo, Luteranismo e

²⁸ Sulle vicende connesse alla difficile strutturazione dell'ortodossia riformata vedi Stauffer (1988:470-477).

²⁹ Per un panorama più completo sugli esiti storico-politici della Riforma in Europa vedi Bainton (1958:134-149) per il Luteranesimo; (ivi, 150-169) per il Calvinismo e (ivi:170-193) per la Chiesa Riformata inglese.

movimento anabattista dall'altro, le divergenze religiose portarono nel 1581 alla costituzione di Belgio – cattolico – e Olanda – calvinista.

In Polonia, la convivenza relativamente pacifica di tutti gli aspetti della Riforma e del cattolicesimo, fu spazzata via dalla Controriforma. In Transilvania e Ungheria, i Calvinisti furono gli unici sopravvissuti alle altre confessioni protestanti, beneficiando di una certa libertà soprattutto sotto la dominazione turca. In Scozia, il calvinismo ebbe particolare successo grazie all'opera di Giovanni Knox, contribuendo all'unione politica con l'Inghilterra riformata, pur mantenendo una forte identità presbiteriana. In Inghilterra, lo *scisma senza eresia* (Bainton, 1958:183) di Enrico VIII, assunse ben presto una connotazione più riformista, introducendo una serie di norme – soppressione dei monasteri, introduzione della Bibbia in inglese – che non riuscirono ad identificarlo chiaramente come luterano, zwingliano o calvinista. Solo dopo il regno della Cattolica Maria Tudor, Elisabetta I sistematizzò la dottrina, privilegiando una formula sincretica, che contribuì ad una certa stabilizzazione religiosa del paese.

Tale breve, pertanto incompleto, panorama storico sugli esiti della Riforma, evidenzia come l'emergere delle ortodossie protestanti fosse contestuale alla sperimentazione del pluralismo religioso: come sottolineano molti autori, questo ebbe una notevole influenza sia sulla formazione degli stati nazionali, sia sugli sviluppi socio-teologici del protestantesimo.

1.3. Caratteristiche del protestantesimo

E' difficile individuare le caratteristiche comuni alle varie espressioni storiche e sociali dei protestantesimi. Ricca (2007:217-274) ne rintraccia quattro: il carattere internazionale e precisamente europeo della Riforma, che al di là delle nazionalità dei singoli riformatori, fu un fenomeno specificamente continentale, sviluppatosi intorno ai quattro epicentri autonomi di Wittenberg,

Zurigo, Strasburgo e Ginevra; il carattere multiforme; il carattere politico, nel senso etimologico del termine, in quanto essa fu “*un evento che riguarda e coinvolge l’intera polis, la città in tutti gli aspetti della sua vita, non solo quello religioso*” (Ricca, 2007:224); la sua estrema diffusione. Nonostante le differenze profonde tra i movimenti riformisti, però, è possibile tracciare alcuni elementi comuni alle sue espressioni.

In questo paragrafo, si esamineranno, appunto, tre elementi fondanti – il principio della sola scrittura, la giustificazione per fede, il sacerdozio universale dei credenti – sia nel loro aspetto teologico, sia nelle loro conseguenze dottrinali e sociologiche.

1.3.1. Il ritorno alla sola scrittura

Il principio scritturale è stato la base della dottrina di tutti i protestantesimi, sebbene ancora oggi le differenze nella sua interpretazione dividano i Luterani – che sostengono che la scrittura sia infallibile, perché oggettiva la parola di Dio – dai Riformati – che ritengono che essa riceva la sua forza dallo Spirito Santo.³⁰

Secondo i riformatori, per consentire la restaurazione del cristianesimo originario e riportarlo alla sua età dell’oro – i primi cinque secoli del cristianesimo corrispondenti a quello che McGrath (1995) chiama periodo patrico – è necessario, in primo luogo, partire dalla lettura dei testi biblici in lingua originale – ebraico per l’Antico Testamento e greco e aramaico per il Nuovo – in modo da tornare al significato vero della Scrittura e liberarla dalle aggiunte della tradizione. Questa operazione era possibile grazie agli strumenti elaborati dagli intellettuali umanisti, come la pubblicazione del

³⁰ Sui dissensi riguardo l’autorità e l’ispirazione della scrittura vedi Rubboli (2007: 24 – 31), soprattutto in relazione alla posizione di Spinoza e alle sue conseguenze sul protestantesimo contemporaneo.

Novum Instrumentum Omne di Erasmo nel 1516, i manuali delle lingue classiche e le tecniche della critica testuale, che avevano permesso un superamento della Vulgata³¹, sulla base dei quali i primi riformatori ebbero accesso ai testi originali³².

Una volta ricondotta all'originale, secondo Lutero, la Scrittura è chiara e accessibile ad ogni uomo di fede: la sua presunta oscurità, che aveva, per secoli, rafforzato il potere del papa, è un inganno. E' vero che ci sono parti di difficile interpretazione, ma esse non riguardano il messaggio di salvezza, che resta intellegibile a tutti i credenti, e possono, comunque, essere interpretate dai fedeli alla luce di quelle più chiare, della fede e del principio di non contraddizione e, se non bastasse, tenendo in considerazione i commentari dei Padri della Fede e, comunque, le circostanze storiche in cui erano state scritte (Rubboli, 2007).

Le interpretazioni tradizionali – che nel '300 e nel '400 avevano finito per essere considerate come una fonte di rivelazione parallela, ispirata da Dio per ovviare alle difficoltà di interpretazione della scrittura e trasmessa oralmente attraverso la chiesa cattolica – sono accettate solo se e in quanto conformi al testo, altrimenti sono solo una distorsione umana del messaggio. La scrittura viene posta come unica fonte di autorità, al di sopra delle tradizioni e al di sopra in particolare del papa e delle decisioni dei Concili (McGrath, 1995:189).

In nome della Scrittura, i riformatori rifiutano tutti quegli elementi che permeano la cultura cristiana, la cristianità storica, e che sopravvivono nella

³¹ La Vulgata corrispondeva alla versione di Parigi elaborata nel 1226 per dotare il cristianesimo di un riferimento unico. Essa si basava sul *Textus Vulgarus* redatto dall'erudito biblico del periodo patrico Gerolamo, tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, trasmesso nel tardo medioevo in diverse varianti (McGrath, 1995).

³² L'opera di recupero dell'originalità della Scrittura portò i protestanti ad organizzare una propria versione del testo biblico, che comprendeva l'intero Nuovo Testamento, ma solo le parti presenti nella versione ebraica del Vecchio Testamento (McGrath, 1995).

religiosità popolare medioevale, particolarmente evidenti nelle forme di devozione come il rosario, i santuari, i pellegrinaggi, considerandoli residui di religione pagana, superstizione e magia (Rubboli, 2007). Coerentemente, i riformatori abolirono gli ordini monastici³³, il culto dei santi, i riti e le pratiche che non avessero riscontro nella Scrittura: gli stessi sacramenti furono ridotti ai soli battesimo ed eucarestia. L'intelligibilità universale della scrittura scardinò il potere non solo della Chiesa Cattolica – le cui decisioni erano vincolanti, solo se conformi alla lettera dei testi – ma anche la figura del prete, ricondotto dal rango di dignitario della Chiesa, a quello di servitore della parola di Dio (McGrath, 1995).

Ben presto, però, la storia dimostrò ai riformatori che il principio scritturalista poteva tradursi in anarchia interpretativa, o dare origine a rivendicazioni, che avevano poco a che fare con questioni di carattere dottrinale. Il movimento anabattista, la rivolta dei contadini, ma anche le dispute teologiche tra gli stessi riformisti, evidenziarono come non tutti gli uomini di fede potessero interpretare le scritture da soli.³⁴

Oltretutto, la scarsa diffusione dell'alfabetizzazione primaria tra le masse e, a maggior ragione, dell'istruzione superiore, rendeva palese il fatto che, spesso, mancavano gli strumenti sia linguistici, sia concettuali, per comprendere la scrittura in volgare, meno che mai nelle lingue originali. Da questo deriva la particolare importanza che i riformisti diedero alla traduzione dei testi sacri e l'enfasi posta sull'alfabetizzazione e sull'istruzione religiosa dei fedeli e del personale religioso.

³³ La critica nei confronti del monachesimo è uno degli elementi che unisce protestantesimo e umanesimo. Erasmo da Rotterdam nell'*Elogio della Follia* affermava che l'essere monaco non è stato di santità, ma un modo di vivere e che quello che contava ai fini della fede era la spiritualità interiore: questo si legava all'avversione per gli ordini, al rifiuto del ritualismo e alla sua sostituzione con l'amore per Cristo e per il prossimo (Rubboli, 2007).

³⁴ L'interpretazione libera da parte del singolo credente rimase il principio base solo dell'anabattismo e fu ripreso successivamente dal puritanesimo.

La Bibbia tradotta nelle lingue nazionali divenne il principale strumento di diffusione della riforma e dell'educazione (Boisset, 1987). Come sottolinea Tourn (1993), le traduzioni della Bibbia furono non solo uno strumento linguistico, ma una riformulazione discorsiva che, mentre faceva nascere la lingua locale come lingua letteraria, contribuiva alla nascita di comunità e di mentalità: ascoltato nelle prediche, letto nell'ambiente domestico, memorizzato, il Nuovo Testamento strutturava e traduceva un intero universo concettuale. Furono aperte scuole in ogni comunità, le messe furono tradotte nella lingua nazionale e furono predisposti e diffusi nuovi strumenti di educazione religiosa, come il Piccolo e il Grande Catechismo di Lutero o l'Istituzione della Religione Cristiana di Calvino.

Ulteriori mezzi di diffusione religiosa furono per Lutero la musica – nel 1526 scrisse la Messa Tedesca, una messa popolare che rappresentava una creazione nuova in musica e in pensiero tedeschi per l'uso domenicale – e le sintesi in tedesco delle dispute teologiche alle quali partecipava, diffuse attraverso libelli (Atkinson, 1983).

Per i Riformati, invece, particolare importanza per l'educazione religiosa del popolo rivestirono i dibattiti nei consigli cittadini. Questa intensa produzione letteraria si tradusse ben presto in uno slittamento dal principio teorico secondo cui il semplice credente poteva discernere il significato della scrittura, all'emergere di una classe di intellettuali, teologi ed esperti, che gestivano in maniera pressoché esclusiva l'esegesi biblica sottratta alla gerarchia cattolica. Tale slittamento è ancora più evidente nell'epoca delle ortodossie, quando la conoscenza della Scrittura dipende ormai dai canoni e dagli strumenti della critica storica, acquisita attraverso lo studio.

Lutero si era, comunque, dimostrato cosciente di questa possibilità, ma, come egli stesso evidenziava, la cosa importante era approntare gli strumenti perché la chiesa rimanesse chiesa della parola e perché dalle interpretazioni dei

teologi fosse sempre possibile risalire autonomamente alla parola pura (Boisset, 1987; McGrath, 1995).

Il rapporto dei riformisti con la Scrittura ne enfatizzava, infine, la dimensione storica. Come sottolinea Rubboli (2007), questo si accompagnava all'atteggiamento peculiare dei riformisti nei confronti del proprio stesso tempo: le chiese protestanti – soprattutto quelle Riformate e più legate ai poteri civili – hanno generalmente mirato a dialogare con la cultura a loro contemporanea, cercando di dimostrare la compatibilità tra messaggio cristiano e modernità. La relazione peculiare tra protestantesimo e mondo moderno è stata oggetto di molteplici studi in campo storico e sociologico, soprattutto in relazione al rapporto tra riforma e nascita del capitalismo, a partire da Troeltsch, Marx e Weber, che, pur in modi diversi, sostenevano l'esistenza di un legame tra la dottrina del protestantesimo e l'emergere del sistema di produzione capitalistica,³⁵ a studi come quello di Tourn (1993) e Trevor Roper (1994)³⁶, che negano che ci sia un legame anche indirettamente causale tra i due fenomeni.

³⁵ Ernst Troeltsch (cit. in Rubboli, 2007) definiva il protestantesimo ventre della modernità: a suo parere alcuni filoni della Riforma avevano contribuito alla formazione della cultura e della coscienza moderne, introducendo le idee di sovranità popolare, formazione volontaria delle autorità ecclesiali, separazione tra stato e chiesa, libertà di coscienza, tolleranza religiosa e autonomia individuale. Marx, Sombard e Weber collocano la nascita del capitalismo moderno nel XVI secolo e ne ricercano le origini negli avvenimenti di quel secolo. Per Marx, il protestantesimo è l'ideologia del capitalismo, mentre Weber sostiene che le origini del capitalismo moderno sono nella Riforma: lo spirito del capitalismo è il prodotto diretto della nuova etica protestante calvinista, non perché questa propugna esplicitamente il capitalismo, ma perché la disciplina morale calvinista ispira la posizione spirituale del razionalismo burocratico che, applicata all'economia, crea il capitalismo industriale moderno (Trevor Roper, 1994).

³⁶ Lo storico Tourn (1993) sostiene che il capitalismo può essere eventualmente considerato una ricaduta indiretta della Riforma, in quanto questa non si è mai prefissa di dare nuova forma alla società; è vero che il protestantesimo ha prodotto una nuova etica, ma il fatto che questa sia stata fatta propria da una classe in ascesa come la borghesia e dal capitalismo nascente, dimostra solo che una porzione della società ha usato parzialmente l'etica sociale protestante. Questo sarebbe dimostrato dal fatto che altri valori del protestantesimo come la subordinazione degli egoismi individuali e di ceto al bene della società, più che al capitalismo, sembrano aprire la strada a quello che sarebbe stato il

Ciò che però, preme, sottolineare ai fini del discorso è l'enfasi che gli stessi protestanti ponevano sul fatto che il principio della sola scrittura non implicasse un ritorno ad un mondo pre-moderno, perché non solo la scrittura era compatibile con il mondo, ma in essa si trovavano gli strumenti per vivere il mondo, anzi, soprattutto nelle Chiese Riformate, era nel mondo che si era pienamente cristiani: in questo modo si esplicitava quella che Berger (1994) evidenzia come caratteristica peculiare del protestantesimo, ovvero la riduzione della distanza tra Vangelo e Cultura³⁷.

1.3.2 La giustificazione per sola fede

Il secondo principio base dei protestantesimi è l'enfasi sul concetto di giustificazione ³⁸ per sola fede, una verità evangelica che è stata “*il motore e al tempo stesso il contenuto*” della Riforma (Ricca 2007:229).

Il concetto di grazia come un dono immeritato, immotivato ed incondizionato, “*messaggio*” di Dio (Tourn, 1993:35), che si riceve per sola fede, e pertanto non acquistabile, non conquistabile e non trasmissibile, ebbe l'effetto di far crollare l'impalcatura portante delle pratiche religiose. Per la Riforma, solo Dio è Dio, solo Dio dona la grazia e, pertanto, nessuna istituzione ecclesiastica può reclamare poteri su di essa. L'enfasi sull'unicità di Dio,

socialismo. Secondo Trevor Roper (1994) il legame tra i due fenomeni sarebbe contraddetto non solo dal fatto che il concetto di vocazione fosse diffuso già prima del luteranesimo, ma anche dal fatto che il comune denominatore dei grandi capitalisti calvinisti non fu tanto la fede, ma altre caratteristiche di tipo storico-sociologico, come il fatto di essere per la maggior parte immigrati e per lo più di origine fiamminga.

³⁷ Secondo Berger (1994), la riprova di questa attenzione è il ruolo centrale che per i protestanti rivestiva l'esempio dell'apostolo Paolo, il primo ad affrontare il tema della convivenza tra parola e mondo, come emerge nelle Epistole ai Corinzi, e ad impegnarsi in una prima forma di aggiornamento del cristianesimo.

³⁸ Per giustificazione nel cristianesimo si intende essere giusti davanti a Dio. Il termine grazia ha, invece, l'accezione di immeritato favore divino nei confronti dell'umanità (McGrath, 1995).

attraverso il riconoscimento di Cristo come unica via di salvezza ed unico capo della Chiesa, significa necessariamente rifiutare il carattere sacrificale della messa, l'intercessione dei santi e la venerazione delle immagini sacre, considerate tutte forme idolatriche (Rubboli, 2007: 33-35).

Le stesse opere buone, secondo Lutero, sono buone solo in quanto ordinate da Dio, e non in quanto considerate buone dagli esseri umani. L'unica opera del credente è la fede: una volta che questa ha messo radici nel suo cuore, egli non ha più bisogno di chiedersi quale opera è buona e quale non lo è (Atkinson, 1983). Neanche la fede è un'opera buona: Lutero, che riprende in questo senso Agostino, enfatizza la gratuità della grazia, sostenendo che essere giustificati per fede non significa essere giustificati in quanto credenti, viceversa la fede stessa sarebbe un'opera umana meritoria, una condizione.

Dio fornisce tutto ciò che è necessario per la giustificazione, l'unica cosa che deve fare il peccatore è ricevere la grazia, che è totalmente gratuita. Le indulgenze e le opere non partecipano, quindi, alla salvezza dell'uomo, che è affare tra Dio e il credente, in cui la Chiesa non può intervenire.

Sul nucleo centrale di questa dottrina si trovarono d'accordo tutti i riformatori, anche se ognuno finì per enfatizzarne un aspetto particolare. Zwingli, che condivideva questa posizione, rilevava come centrali le conseguenze morali di tale dottrina prima sulla Chiesa e la società, poi sull'individuo (McGrath, 1995). Bucero intervenne sulla questione, sviluppando la dottrina della doppia giustificazione, che sosteneva, appunto, la presenza di due momenti nella giustificazione: il primo – la giustificazione dell'empio – consiste nel fatto che per grazia Dio perdona il peccato umano; il secondo – la giustificazione della persona pia – consiste nella risposta degli esseri umani alle esigenze morali dell'evangelo, secondo l'esempio di Cristo (McGrath, 1995).

Ma il modello di giustificazione che prevalse fu quello formulato da Calvino, secondo il quale la fede unisce il credente a Cristo in un'unione mistica, che

produce un doppio effetto, una doppia grazia. In primo luogo, conduce direttamente alla giustificazione di chi crede; poi, a causa dell'unione del credente con Cristo – e non a causa della sua giustificazione – il fedele comincia il processo, che lo farà diventare simile a Cristo, attraverso la rigenerazione.

Il pensiero di Calvino sul peccato, la giustificazione e l'onnipotenza di Dio trova la sua espressione più nota nella dottrina della predestinazione, nucleo centrale della sua ortodossia riformata.

La predestinazione è un decreto eterno di Dio, per mezzo del quale ha stabilito quel che voleva fare di ogni essere umano, se salvarlo o se dannarlo, secondo un disegno misterioso, inconoscibile ed imperscrutabile. La predestinazione si collega direttamente alla ricerca dei segni dell'elezione, sottolineando la dimensione morale del principio di giustificazione per sola fede, nonché il concetto di *Beruf*, vocazione, già utilizzato da Lutero. E' il riformatore di Wittenberg, infatti, a spostare la vocazione dal convento alla bottega, dando al termine il suo significato odierno (Tourn, 1993). Nell'esercizio della quotidianità, infatti, è necessario compiere la propria opera con diligenza, sapendo che non serviamo soltanto padroni umani, ma anche Dio. Si viene così a creare un *homo protestantis* (Tourn, 1993:135), uno stile protestante di vita nell'evangelo: ogni credente, uomo o donna, è chiamato a vivere la pienezza dell'evangelo nel mondo, ad essere protagonista di un progetto di vita, che realizza il cristianesimo nella quotidianità. Mentre il centro di questo progetto è, per Lutero, la famiglia e la casa, per Calvino è la dimensione della morale, della comunità e del lavoro.

Per il riformatore di Ginevra, infatti, il lavoro assume valore in una prospettiva etica³⁹, in una visione della vita intesa come attuazione di un

³⁹ Di contro erano condannate severamente inoperosità, mendicizia e qualsiasi forma di parassitismo ai danni della collettività, al punto che i riformatori sostenevano che la beneficenza dovesse essere amministrata da organismi strutturati, quali municipalità o chiese, che fossero in grado di controllarne le ripercussioni sociali (Bainton, 1958).

talento e compimento di una vocazione, in cui avviene la piena realizzazione dell'uomo, possibilità di attuare la creazione stessa di Dio, parte dell'ordine del creato. Il credente non è chiamato da Dio ad abbandonare il mondo e a cercare la realizzazione della sua esistenza in un monastero o un eremo, ma ad entrare pienamente nel flusso della vita sociale con i suoi simili e cercare nella propria vocazione segni del suo imperscrutabile disegno (Tourn, 1993). E' qui che in Calvino la trasformazione della società e della mentalità dell'uomo cristiano crea una vera e propria etica, che da un'impronta peculiare alle attività economiche, che Weber chiama secolarizzazione della santità o asceti intramondana. L'enfasi sulla rilevanza di questo aspetto nella predicazione calvinista è stata criticata da alcuni autori, soprattutto da chi, come Bainton (1958), riconosce questa descrizione più vicina al puritanesimo inglese che al calvinismo continentale ⁴⁰.

Ciononostante, è opinione condivisa nella letteratura sul protestantesimo, che la dimensione etico-morale della Riforma abbia contribuito a creare quello che Weber chiama (1989:102) un "*uomo nuovo*", capace di vivere il suo essere cristiano nel quotidiano.

1.3.3. Il sacerdozio universale di tutti i credenti

Il principio del sacerdozio universale di tutti i credenti discende direttamente dalla conoscibilità della scrittura.

Secondo Lutero, il cattolicesimo romano aveva costruito il suo potere, oggettivando la distinzione tra clero e laici, uomini di chiesa e i primi, sudditi gli altri, basandosi sul fatto che questa differenza di status esistesse realmente, in quanto il clero aveva l'esclusiva sull'interpretazione dei testi e la

⁴⁰Weber stesso (1989:109), comunque, pur riconoscendo al carattere etico di essere *peculiare del calvinismo* ascrive al protestantesimo ascetico storico 4 gruppi: il calvinismo continentale del XVII secolo; il pietismo; il metodismo; le sette anabattiste.

convocazione dei Concili. Il riformatore di Wittenberg, invece, opponeva a questa concezione il principio fondamentale dell'appartenenza di tutti i cristiani allo status ecclesiastico, sancita attraverso il battesimo, l'evangelo e la fede: in questo senso tutti i credenti sono ordinati sacerdoti davanti a Dio (Tourn, 1993)⁴¹.

Di conseguenza non può esistere nel cristianesimo una classe di professionisti che abbia un rapporto privilegiato con Dio, ma solo una parte della comunità a cui, in virtù di capacità particolari che l'intera comunità riconosce, è affidata una funzione ministeriale (McGrath, 1995). Questa funzione è, quindi, come altre funzioni civili, temporanea e giustificata in attuazione di un servizio ai credenti (Boisset, 1987). Non esiste e non può esistere alcuna chiesa ordinata gerarchicamente in cui riconoscere la cristianità: per Lutero e, ancor più, per i Riformati, la chiesa è la comunità dei credenti, raccolta intorno alla parola annunciata nella predicazione e nei sacramenti; anzi, la chiesa locale è l'espressione più autentica della chiesa vera, che è in cielo, invisibile⁴² (Ricca, 2007).

E' per questo, per esempio, che Calvino sosteneva la necessità di sostituire al termine chiesa l'espressione "*compagnie des fideles*", compagnia di credenti, intesa come sodalizio legato dal patto di fede (Tourn, 1993: 251). La distinzione medievale di status tra sfera temporale e sfera spirituale è, così, abolita, dando spazio alla formulazione della teoria politica luterana basata sulla distinzione funzionale tra due regni: quello spirituale, in cui Dio governa per mezzo della sua parola e dello Spirito Santo ogni il credente, e quello

⁴¹ Il riferimento scritturale su questo punto è Pietro 2pt. 2,9 "*Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce*".

⁴² Il riferimento scritturale è Matteo 18, 20 "*perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro*".

secolare, in cui Dio esercita il suo potere sul mondo per mezzo dei re, dei principi e dei magistrati (McGrath, 1995).⁴³

Tali principi sono alla base dell'intera ecclesiologia delle chiese protestanti, che pur essendosi nel tempo differenziata organizzativamente⁴⁴, si attengono strettamente al principio del sacerdozio universale, della diversità funzionale tra clero e laicato e della comunità dei credenti come espressione evangelica privilegiata (Rubboli, 2007).

Se la chiesa è comunità riunita intorno all'evangelo, che ne assicura la continuità teologica, non c'è alcun bisogno di avere un sacerdozio ordinato nella successione apostolica. Per Lutero – che riteneva l'organizzazione una questione storica contingente, che non richiedeva prescrizioni teologiche – la comunità cristiana è costituita anzitutto dalla predicazione dell'evangelo; in seguito dai credenti (qualunque sia il loro numero); poi dal predicatore (che può essere qualunque cristiano, scelto dai confratelli); infine dalla dottrina (che i credenti devono riconoscere come voce di Cristo).

⁴³ L'intuizione di Lutero sull'esistenza di due regni rimase a lungo teorica e di fatto, anche al di là dell'esperienza riformata, che in alcuni casi creò vere e proprie teocrazie, il protestantesimo fu a lungo dipendente dal sostegno del potere politico (Atkinson, 1983; Boisset, 1987). I riferimenti scritturali riguardo alla possibilità per il potere civile di intervenire in questioni ecclesiastiche sono Paolo Rom. 13, 1-4 *“Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone alla autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti a servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male”* e Pietro 1 pt.2,13 *“State sottomessi ad ogni istituzione umana per amore del Signore”*.

⁴⁴ Tra le diverse forme di organizzazione adottate dalle varianti del protestantesimo, quella episcopale, con la struttura più gerarchica, in quanto i vescovi vi conservano prerogative quantomeno funzionali, è stata adottata dalle chiese luterane e anglicane. La forma presbiteriana, tipica delle chiese riformate, è invece basata sull'autonomia delle chiese locali, che eleggono un collegio di anziani (o presbiteri) e partecipano agli organi centrali (comitati, sinodi) con propri delegati. L'autonomia delle chiese locali è ancora più accentuata nell'ecclesiologia congregazionalista, legata agli sviluppi pratici dell'anabattismo (Rubboli, 2007).

In base a ciò, stabilì una serie di principi organizzativi quali la residenza di preti e vescovi nelle loro sedi, la libera scelta da parte delle parrocchie del proprio predicatore, al cui mantenimento dovevano esse stesse provvedere, la formazione del clero, il cumulo dei benefici, il concubinato dei ministri, quest'ultimo come dimostrazione pratica della possibilità di incarnare la predicazione evangelica nella realtà comune (Atkinson, 1983).

I principi e i capi politici acquisivano una funzione direttiva in campo religioso, atta a provvedere che la vita della chiesa si svolgesse nell'ordine e nella pace, pur non avendo alcun diritto sulle questioni dottrinali (Boisset, 1987).

Nel mondo riformato, dove, a differenza di quello luterano dove il ministro manterrà l'appellativo di parroco, *pfarrer*, diverrà sempre più usuale la locuzione pastore, nel senso di conduttore nella linea della profezia, l'organizzazione pratica fu più radicale, anche perché Calvino sosteneva che la scrittura prescrivesse un sistema ben definito di governo ecclesiastico. Per i riformatori elvetici, il potere civile è posto su un piano di eguaglianza con la chiesa e, come questa, è investito di un suo ruolo specifico: mantenere l'ordine nella città terrena. Di questo ministero il principe rende conto a Dio, non al papa (McGrath, 1995). I magistrati locali, di fatto, ereditano, così, le funzioni amministrative e giuridiche del governo episcopale: è l'autorità civile a nominare i pastori, da cui riceve giuramento e a giudicare riguardo la fedeltà della dottrina insegnata, mentre l'Università ha il compito di provvedere alla loro formazione (Boisset, 1987).

Per Zwingli, la Chiesa e lo Stato erano strettamente collegati, in quanto entrambi espressioni funzionali della stessa comunità cristiana e, in virtù di questo, elaborò un modello di stretta subordinazione dell'ordinamento ecclesiastico ai poteri civili. Per Calvino, i magistrati hanno la missione di governare la città, garantire le libertà dei cittadini, assicurarne il benessere e la felicità e permettere la piena realizzazione di ognuno. Per la gestione

dell'autorità ecclesiastica, Calvino costituì il Concistoro, organismo statale, formato da tutti i pastori e da dodici anziani laici scelti annualmente dai magistrati, incaricato di esercitare controllo sulla vita pubblica dei cittadini e di elaborare raccomandazioni che, però, toccava ai magistrati applicare: a questi era poi affidata la funzione di mantenere l'ordine nella sfera politica ed ecclesiastica e provvedere che fosse insegnata la retta dottrina (McGrath, 1995).

Il principio del sacerdozio universale dei credenti rafforza il valore del laicato nelle questioni religiose: non solo, come già sottolineato, in quanto l'autorità civile ha compiti organizzativi, ma anche nel campo strettamente dottrinale e liturgico. Si è già notato come la possibilità di interpretazione della scrittura sia allargata a tutti i credenti, in particolar modo a coloro i quali hanno i mezzi cognitivi per affrontarne l'esegesi.

Lutero, però, esplicitamente ridà ai cristiani laici la responsabilità di intervenire nelle questioni della chiesa e in particolare la facoltà di convocare un Concilio⁴⁵. Dal punto di vista liturgico, inoltre, egli sancisce il coinvolgimento dei laici, scardinando la pratica della loro esclusione dal calice, dimostrandone sulla base delle scritture l'arbitrarietà.

L'enfasi sul ruolo della comunità dei credenti, a cui Lutero riconosce il diritto di giudicare ogni dottrina, di insediare e destituire dottori, si traduce in una comunitarizzazione delle pratiche religiose, tipica dei protestantesimi: la partecipazione attiva alla messa, anche e soprattutto attraverso il canto, rimase centrale per i luterani; per Calvino, invece, è rispetto alla comunità che vanno cercati i segni della propria elezione: dal punto di vista liturgico, ogni passo dell'accettazione di fede avviene per Calvino alla presenza della comunità ed è legata al suo riconoscimento: la professione di fede significa, in questo

⁴⁵ Lutero sosteneva che la pretesa papale di esclusività sui Concili non solo non avesse alcun fondamento scritturale, ma fosse invalidata dalla storia stessa del cattolicesimo, visto che il Concilio di Nicea del 325 era stato convocato dall'Imperatore (McGrath, 1995).

senso, il primo passo dell'elezione, è una pubblica accettazione del credo e un riconoscimento aperto del contratto con Dio, piuttosto che un'esperienza interiore.

La partecipazione ai sacramenti è un segno di elezione, ma anche una pubblica testimonianza di appartenenza, di comunione con Dio e con i propri correligionari. L'enfasi riformata nei confronti della comunità, è evidente anche nel significato dato al battesimo dei neonati: i luterani sostenevano, rispetto agli anabattisti, che ne sottolineavano la mancanza di valore dovuta all'impossibilità di una manifestazione chiara della fede da parte del credente, che dovesse essere mantenuto proprio perché evidenziava la gratuità della fede; per Zwingli e Calvino, esso è la manifestazione evidente del segno di appartenenza ad una comunità cristiana, il fatto che il neonato ne sia consapevole o meno non è, in questo senso, rilevante (Bainton, 1958).

1.4. Aspetti storico-culturali

Oltre ai principi teologici comuni a tutti i protestantesimi, al di là delle rispettive interpretazioni più o meno divergenti, il movimento di Riforma ha avuto una base storico-culturale comune, che ebbe una notevole influenza nella sua origine e diffusione. Ai fini dell'analisi due sono gli aspetti più rilevanti: il pensiero umanista e le tecniche di stampa.

1.4.1. L'Umanesimo e la Riforma

L'influenza dell'Umanesimo sulla Riforma è stata variamente interpretata nella letteratura: alcuni autori stabiliscono un legame ininterrotto tra i due, considerando la Riforma come l'aspetto religioso dell'umanesimo; altri preferiscono evidenziare gli elementi di discontinuità tra il protestantesimo –

in particolar modo quello luterano – e gli intellettuali umanisti. In effetti, alcuni aspetti sono da considerarsi in continuità: l'enfasi sul ritorno alle fonti, pilastro portante della Riforma, sia in ambito letterario, che in ambito più propriamente religioso, rispetto al quale, lo stesso Erasmo sottolineava la necessità di sottrarre il cristianesimo dal “*clero geloso dei propri privilegi*” (Trevor Roper, 1994:19); la concezione della facilità e dell'accessibilità del messaggio di Cristo a tutti i credenti; il rifiuto del monachesimo e delle tradizioni, che gli ordini monastici perpetuavano tra la gente, nonché del culto meccanico, delle opere, dei pellegrinaggi e delle indulgenze; la possibilità di far rivivere, attraverso la mediazione testuale, determinate esperienze del passato; l'enfasi sul ruolo del laicato, istruito nella religione, in opposizione allo status privilegiato del clero (McGrath, 1995).

Nello stesso tempo però Riforma ed Umanesimo sono differenti nei fini e negli esiti: la preoccupazione umanista è, di fatto, l'affermazione della grandezza dell'uomo, mentre quella riformatrice è l'affermazione della grandezza di Dio (Boisset, 1987). Inoltre, gli umanisti del XIV, XV e XVI secolo, uomini generalmente molto religiosi, pur essendo sostenitori della necessità di un rinnovamento del cristianesimo, non erano affatto interessati all'istituzionalizzazione di un cristianesimo alternativo, che fu, più o meno intenzionalmente, l'esito della Riforma.

Quello su cui gli autori convengono è che l'umanesimo abbia contribuito a preparare il terreno al protestantesimo, fornendogli gli strumenti letterari e creando uno spirito nuovo pronto ad accoglierlo (Trevor Roper, 1994). Il programma umanista può, infatti, essere riassunto dallo slogan *ad fontes* (McGrath, 1995:78): ritornare alle fonti originarie, ovvero ai testi base del cristianesimo, nel caso specifico della religione, utilizzando però un nuovo approccio, basato sull'utilizzo dei metodi della ricerca letteraria, storica e logica.

Lo scritto umanistico più importante in questo senso fu l'*Enchiridion Militis Christiani* di Erasmo del 1503, che raggiunse la massima diffusione e influenza nell'edizione del 1515. La tesi di base del letterato di Rotterdam è che la chiesa possa essere riformata da un ritorno collettivo alle fonti, la cui lettura regolare è la base di una nuova religiosità del laicato, in grado di rinnovare e trasformare la chiesa.

I laici hanno, quindi, un posto di riguardo, mentre il clero è considerato come un gruppo di educatori, che deve permettere ai laici di raggiungere un adeguato livello di comprensione e conoscenza. Nel programma di Erasmo, la scrittura deve essere resa accessibile a tutti, perché tutti possano tornare *ad fontes*: per questo era necessario, in primo luogo, rendere disponibile il Nuovo Testamento in lingua originale e acquisire competenze filologiche sufficienti ad affrontare il testo.

Erasmo stesso procede in questo senso pubblicando la prima versione a stampa del testo greco del Nuovo Testamento, il *Novum Instrumentum Omne*, nel 1516 a Basilea. Sempre gli umanisti, predispongono edizioni attendibili degli scritti dei teologi del periodo patrico, in particolare Ambrogio, Agostino e Gerolamo, permettendone una maggiore comprensione. Per quanto riguarda il profilo socio-culturale, gli elementi di influenza rilevabili, si differenziano a seconda delle riforme⁴⁶ ed è più evidente nelle chiese svizzere: Zwingli è, per esempio, profondamente

⁴⁶ Le due riforme considerate subirono l'influenza di due tipi di umanesimo diversi, in considerazione della loro collocazione geografica. Lutero respirò lo spirito dell'umanesimo dell'Europa settentrionale, che, a sua volta era influenzato dal rinascimento italiano, attraverso i viaggi degli studiosi, la corrispondenza estera e i libri della stamperia Aldina di Venezia, univa alla preoccupazione per le *bonae litterae*, quella per il rinnovamento della chiesa cristiana e un profondo pacifismo. L'umanesimo elvetico era invece molto più morale e considerava la Scrittura come una prescrizione di condotta, più che la narrazione delle promesse di Dio. Inoltre le Chiese Riformate subirono – attraverso Calvino che aveva studiato Diritto in Francia – anche l'influenza dell'umanesimo francese ed in particolare degli studi giuridici basati sul ritorno puro e semplice alla legislazione romana, alle fonti del diritto in lingua originale, eliminando commenti e glosse (McGrath, 1995).

erasmiano nella necessità del rinnovamento interiore e nell'enfasi sul rinnovamento morale, basato sulla *imitatio Christi*.

Lutero condivide con gli umanisti il netto rifiuto per la Scolastica – anche se alcuni autori sottolineano come, in considerazione dell'ambiente accademico in cui operava nel riformatore di Wittenberg, si notano nella sua opera alcune componenti di quest'ultima⁴⁷ – pur nella diversità dei motivi di critica: gli umanisti la consideravano poco intellegibile e inelegante nello stile, i Luterani la consideravano fondamentalmente errata.

L'atteggiamento reverenziale per la Scrittura e l'enfasi sulla sua autorità degli umanisti, si ritrova anche nei riformatori, ma, ancora, per motivazioni differenti: per i primi l'autorità della scrittura si basa sul fatto che è eloquente, semplice e antica; per i riformatori sul fatto che è parola di Dio. E mentre i riformatori svizzeri ne sottolineano il valore morale, Lutero ne evidenzia il valore dottrinale: la scrittura registra la promessa di grazia per fede di Dio. Anche l'atteggiamento nei confronti degli scrittori del periodo patrico, che entrambi considerano una referenza fondamentale e, comunque, rappresentanti di una forma semplice e comprensibile di cristianesimo, è diverso.

Gli umanisti, in generale, attribuiscono più o meno lo stesso valore a tutti i Padri in particolare a Gerolamo e Origene, cosa che sopravvive nella riforma svizzera. Lutero e Carlostadio derivano molte considerazioni da Agostino, ritenuto il più eminente. Gli umanisti, inoltre, valutano i padri in base all'antichità e all'eloquenza; i riformatori in base ad un criterio nettamente teologico.

⁴⁷ La Scolastica fu un movimento medievale sorto tra il 1200 e il 1500, che dava grande importanza al tentativo di definire razionalmente e di presentare in modo sistematico le credenze religiose, basandosi in particolare sull'applicazione delle idee di Aristotele alla teologia cristiana, predisposta da Tommaso d'Acquino e Duns Scoto. La sua influenza si limitò di fatto alle Università – a differenza dell'Umanesimo che ebbe un forte impatto anche sulla società – il che ne spiega la permanenza in alcuni aspetti dell'opera di Lutero, in particolare attraverso la forma della scuola agostiniana (vedi McGrath, 1995:98-115).

Nerbo propulsore e nucleo centrale di entrambi i movimenti è l'istruzione, anche se per gli umanisti il rinnovamento dell'educazione passa per la riforma delle arti liberali, mentre per i protestanti essa si deve basare sulla religione. Ma anche in questo caso, più che il contenuto, li distingue l'atteggiamento: per i riformatori l'educazione costituisce un mezzo per la consapevolezza religiosa della comunità cristiana; per gli umanisti l'elaborazione stessa di strumenti pedagogici è di per sé uno scopo.

1.4.2. La stampa

La Riforma si caratterizza, infine, per il ruolo che in essa ebbe la diffusione della stampa: come si è sottolineato, la stessa affissione delle 95 tesi di Lutero a Wittenberg non sarebbe stata un evento rivoluzionario, senza che le idee del monaco non fossero state subito stampate e diffuse. La tecnica della stampa era stata inventata secoli prima dai Cinesi, ma la sua diffusione in Europa risale proprio al periodo alla vigilia della Riforma e significò per i riformatori la possibilità di propagandare le loro idee rapidamente e a costi relativamente contenuti.

La stampa aveva reso accessibili già le fonti: la bibbia e le opere del periodo patrico, che grazie all'avanzamento tecnico, era possibile produrre e riprodurre in maniera più fedele e più accurata; insieme a questi testi, le opere di Erasmo avevano potuto diffondersi e svilupparsi, in primo luogo presso le classi colte, che aveva aperto *“alla cultura, alle Sacre Scritture persino all'eresia sottratta al controllo della chiesa”* (Trevor Roper, 1994:17).

Questo aspetto è particolarmente rilevante per una sociologia dei primi anni della Riforma: i primi protestanti – soprattutto al di fuori dei centri, per esempio, in Francia ed Inghilterra – appartenevano alle classi più elevate della società, perché sapevano leggere e avevano i mezzi per pagare i libri (McGrath, 1995). Tali limiti furono superati durante il periodo delle riforme,

in modo particolarmente evidente per quanto riguarda l'esperienza luterana: i costi di stampa si abbassarono, grazie al proliferare delle pubblicazioni dei trattati divulgativi dei riformatori considerando che, come sottolinea Bainton (1958), fra il 1521 e il 1524, apparvero in Germania più opuscoli di quanti se ne siano mai pubblicati in qualsiasi altro quadriennio della storia tedesca. La maggior parte di questi trattati, stampati in lingua nazionale, erano destinati alla polemica religiosa, alla quale partecipavano non solo i riformatori, ma anche altri controversisti.

La tipografia fu secondo Tourn (1993:91) come un'eco che moltiplicava messaggi che risuonavano ovunque, nei centri della cultura, nei conventi, nelle scuole, nelle università, dando loro una diffusione incredibilmente rapida e profonda. Per la prima volta nella storia, una questione teologica era *“uscita dall'ambito ristretto dei teologi per investire l'uomo comune”* (Rubboli, 2007). Ben presto la diffusione dell'istruzione sviluppò l'alfabetismo anche nelle periferie, ma nel frattempo la silografia, che diventò un'arma polemica, e il disegno caricaturale, più immediato rispetto al trattato teologico, ma comunque diffuso, trasmise la riforma all'uomo comune. McGrath (1995) sottolinea come sia di fatto impossibile sopravvalutare il ruolo della stampa nella Riforma: essa fu sostegno indispensabile della trasformazione del clima intellettuale presso cui il protestantesimo trovò il suo terreno fertile.

1.5 Conclusioni

Gli elementi tipici del protestantesimo, il ritorno alle scritture, la preminenza della fede sulle opere e la centralità del credente nella teorizzazione del sacerdozio universale, sono il fulcro della discussione teologica e sociologica riguardo alla cogenza della teoria della protestantizzazione. Essi rappresentano dei riferimenti comuni per le differenti espressioni del

cristianesimo, laddove però ognuna ne ha dato una declinazione peculiare, come evidenziato dalle diverse letture della giustificazione per fede.

L'analisi condotta sostiene, però, anche l'evidenza di ulteriori caratteristiche storiche e sociologiche utili alle successive elaborazioni. In primo luogo va sottolineato il fatto che la Riforma nasce e si sviluppa in zone geografiche marginali rispetto ai centri della cristianità – in Boemia, Bretagna e Sud-ovest della Francia, Scandinavia, Germania del nord. Essa ha un carattere estremamente multiforme e pur nascendo come un movimento di riforma interna al cattolicesimo – soprattutto nell'intenzione luterana – finisce col creare una serie di ortodossie, che definiscono inevitabilmente nuove organizzazioni ecclesiastiche⁴⁸.

Dal punto di vista sociologico, poi, come sottolinea Berger (1994) il protestantesimo è caratterizzato dalla sua apertura alla modernità, di cui ha accompagnato l'evolversi al punto che, rileva Hervieu Léger (1992) in un'analisi sulle chiese protestanti francesi, essa sembra averlo travolto, come testimoniato dalla crisi di identità che le chiese ortodosse protestanti attraversano. L'apertura alla modernità implica anche una continua tensione alla riduzione della distanza temporale esistente tra testo e lettore, tra sacro e quotidiano, tra Vangelo e Cultura.

C'è infine un aspetto di carattere politico che è necessario sottolineare ai fini delle future riflessioni sull'argomento, cioè la divisione tra Stato e Chiesa, per molti osservatori originata proprio nella dottrina luterana dei due regni, anche se quest'ultima, storicamente ha avuto una lunga gestazione pratica ed è stata, almeno agli inizi, posta in secondo piano dall'ideale politico riformato, che mirava alla creazione di città-stato cristiane, se non di vere e proprie comunità bibliche.

⁴⁸ A tal proposito va sottolineato che il carattere multiforme di queste ultime si mantiene soltanto nei movimenti evangelici e anabattisti, che, come sottolineato, si organizzano su base congregazionale (Rubboli, 2007).

Capitolo 2. La teoria della protestantizzazione e il riformismo islamico

2.1. Introduzione

In generale, quando ci si riferisce all'analogia tra protestantesimo e movimenti religiosi islamici, con questo termine ci si riferisce ai movimenti riformisti globalmente intesi, che dalla fine del XIX secolo all'epoca contemporanea, hanno avuto espressioni diverse e spesso divergenti, che vanno dal progressismo all'integralismo radicale (Lewis, 1991).

Nel caso specifico, si utilizzerà un'accezione ampia del termine riformismo, che intende tutti i movimenti che, proponendosi un rinnovamento dell'islām, si caratterizzano per una produzione socio-teologica, che richiama gli elementi già evidenziati a proposito della Riforma cristiana. In tal modo si riconducono al riformismo espressioni socio-politiche ed intellettuali che sembrano in prima istanza lontane, e che, a volte, dichiaratamente non accettano tale termine come definizione della propria produzione.

La base di riferimento di tale costruzione teorica è l'analisi di Geertz (1973), che propone di ricondurre sia i movimenti modernisti che quelli radicali al solo principio scritturalista. Il ritorno alle scritture ha fini differenti – per i modernisti conduce alla dimostrazione della compatibilità del Corano con il mondo moderno, per i radicali la sottomissione di quest'ultimo al Corano – ma rappresenta una eguale base di partenza.

Nella presente proposta, non sono solo le basi teologiche, ma anche gli esiti sociologici ad essere considerati come variabili per la definizione di riformismo: l'enfasi sull'istruzione, ad esempio, permette di considerare riformisti i teorici dei Fratelli Musulmani – che molti autori preferiscono definire tradizionalisti o integralisti – ma non quelli dei cosiddetti Talebani afgani, che, pur richiamandosi alle Scritture, non sono interessati

all'istruzione della popolazione, ed, in particolare, ne escludono esplicitamente la componente femminile. Va segnalato, in tal senso, però che gli esiti politici dei movimenti islamici contemporanei non sono centrali all'analisi proposta, ed in particolare non lo è l'approfondimento del significato che assume il *ḡihād*, né delle giustificazioni all'uso della violenza, che spesso si accompagnano ai movimenti più integralisti.

Pur tenendo conto di queste specificazioni, resta difficile tracciare un quadro di riferimento unitario, in quanto il riformismo islamico si presenta estremamente eterogeneo, soprattutto dal punto di vista moderno. Ciononostante, è possibile evidenziare alcuni elementi comuni, muovendo le premesse dai movimenti intellettuali, politici e sociali, che afferiscono al riformismo islamico del XIX e del XX secolo, rispetto ai quali, comincia in letteratura a parlarsi di protestantizzazione dell'islām.

I movimenti di riforma, *iṣlāh*⁴⁹, e rinnovamento, *taḡdīd*⁵⁰, sono periodici nella storia del mondo musulmano e sono, spesso, considerati come ad esso connaturati, seguendo la tradizione che il Profeta avrebbe mandato ad ogni scadere del secolo qualcuno che rinnovasse la religione della comunità⁵¹.

⁴⁹ Il termine *iṣlāh* viene dal verbo arabo *aṣlaha*, che significa rendere buono, migliorare e, quindi, riformare. E' un termine che si trova anche nel Corano utilizzato per definire l'essere pio – *ṣāliḥ* – e le buone azioni – *ṣalīḥāt*. In senso riformista, indica la necessità di migliorare i costumi delle società musulmane, che si sono corrotti, ripristinando la religione pura (Mervin, 2001).

⁵⁰ La parola *taḡdīd* significa letteralmente rinnovamento e rigenerazione, non è presente nel Corano, ma nella sunna, dove è utilizzata nell'ḥadīth in cui Muhammad annuncia che ad ogni inizio secolo, Dio avrebbe inviato una persona che rinnovasse – *yugḡaddid* – la religione (Mervin, 2001).

⁵¹ Classicamente gli arabi antichi consideravano l'innovazione teologica *bid'a*, in modo negativo, in quanto poteva rappresentare una deviazione dalla sunna, buona pratica o consuetudine, del Profeta, sacralizzata e fonte giuridica. In questo senso, esiste, però, una differenziazione tra l'innovazione biasimevole *bid'a* e quella lodevole *ḥasana*. In generale, gli 'ulāmā utilizzarono attraverso i secoli il concetto di *bid'a* per condannare quelle pratiche che si inserivano progressivamente nell'islam originale. All'interno del pensiero riformista questo concetto fu ripreso a proposito di quelle innovazioni che era necessario abolire in quanto snaturavano l'islām (Mervin, 2001).

Anzi, secondo la prima letteratura riformista, il Profeta stesso era stato un riformatore – *muṣliḥ* – in quanto aveva ripristinato la religione di Abramo, incarnando un modello da seguire (Mervin, 2001).

Così, movimenti proto-riformatori possono rintracciarsi già nel periodo medioevale, quando si era fatta strada l'idea del ritorno alla scrittura e all'epoca d'oro del Profeta, come modelli normativi validi in eterno⁵².

Più specificamente, però, il riformismo islamico trova origine nei movimenti del XVIII secolo, ed in particolare in quelli di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, Shāh Walī Allāh e Aḥmad ibn Idrīs, i quali malgrado le profonde differenze di formazione e atteggiamento teologico – il primo si muoveva nell'ambito dello hanbalismo, gli ultimi del sufismo – erano accumulati dall'enfasi sull'esigenza di un ritorno alle fonti della teologia musulmana e al puro islām delle origini, nell'ottica del superamento della crisi religiosa, cui l'Impero Ottomano non riusciva a porre argine⁵³.

⁵² Si ricorda che tra l'VIII e il XVI secolo presero forma sia le scuole teologiche, che le scuole giuridiche dell'ortodossia sunnita, attraverso un processo lungo e dinamico che fu dichiarato concluso solo nel X secolo. Per un quadro completo dei movimenti di pensiero giuridico-teologici di questo periodo si rimanda a Ventura (2007a). Nell'individuare, però, alcuni movimenti definibili come proto – protestanti, è necessario citare il fondatore della scuola hanbalita, l'iracheno Aḥmad ibn Ḥanbal (m.855), che, operando in un periodo di profonda crisi religiosa, cui le neonate scuole giuridiche non riuscivano a porre un argine, richiamò la necessità di un ritorno intransigente alle scritture e alla lettera della rivelazione e dell'insegnamento profetico (Ventura, 2007a:116-117). Pur secondo presupposti diversi, riformista fu anche il pensiero di Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m.1111), che nel coniugare il *fiqh* con la spiritualità sufi, si poneva l'obiettivo di rinnovare la società musulmana del tempo, a suo avviso decaduta a causa delle autorità religiose, che, mosse da ambizione e potere, avevano enfatizzato le forme esteriori della fede; a fronte di ciò, era necessario ritrovare la propria via per la Riforma, basata su una morale individuale. Il teologo siriano Aḥmad ibn Taymiyya (m.1328), invece, combatté fortemente atteggiamenti e dottrine che non si richiamassero ad una interpretazione letterale delle fonti: in particolare il culto dei santi e il sufismo. Questi raccolse simpatie in alcuni ambienti, ma la sua influenza sui contemporanei fu molto limitata, mentre sarà vasta sul riformismo del XIX secolo. Questi tre dotti furono spesso definiti solitari nel mondo, *ghurabā'*, spesso in conflitto con i potenti e con gli 'ulāmā (Ventura 2007b: 207; Mervin, 2001:111-116).

⁵³ Muḥammad ibn 'Abd al -Wahhāb, nato nel 1703 nel Nağd in Arabia Saudita, deve il successo del suo movimento – il wahhabismo – all'alleanza sancita nel 1744 con l'emiro Muḥammad ibn Sa'ūd, che ne legò le sorti a quelle della sua dinastia. Per quanto a lungo l'ideologia wahhabita ebbe poco successo, al di fuori della penisola arabica, perché

Nei prossimi paragrafi si tratterà un quadro generale dei principali temi intellettuali del riformismo islamico, dal XIX secolo fino all'epoca contemporanea, sottolineando le ricadute socio-politiche, prima di delinearne i motivi principali, seguendo, per quanto possibile lo schema già seguito per il protestantesimo, pur evidenziando alcune dimensioni che, nella fattispecie, differenziano le due teologie.

A partire dagli elementi emersi, nella conclusione, si ritornerà al dibattito sulla protestantizzazione del mondo musulmano, seguendone le principali tesi e critiche, cercando di elaborare alcuni contributi che da quest'analisi, ed in particolare dalla sociologia, possono venire al dibattito stesso. Le conclusioni, quindi, faranno riferimento sia ad autori dai classici, Weber e Durkheim, sia alla letteratura sociologica successiva di Turner e Berger.

sospettata di fomentare un fanatismo contrario alla mentalità classica dell'ortodossia sunnita, essa ha influenzato fortemente il riformismo islamico di cui anticipa molti temi: la necessità di un ritorno alle fonti originarie dell'islām; l'attacco alle *bid'a*, soprattutto quelle ascrivibili agli sciiti, ai mu'taziliti e ai sufi, colpevoli di fomentare superstizioni idolatriche, come il culto dei santi; l'enfasi sull'importanza della libera interpretazione, *iğtihād*, dei credenti contro il potere dei giureconsulti e dei teologi; la semplificazione del messaggio, contro le diverse ed articolate interpretazioni delle scuole giuridiche (Vedi Ventura, 2007b: 207-211; Benzine, 2004:39-42). L'indiano Shāh Walī Allāh (1703-1762) condivideva con il wahhabismo il rifiuto del *taqlīd*, imitazione del passato, l'enfasi sull'*iğtihād*, la centralità del ritorno alle fonti, ma si muoveva nell'ambito della dottrina sufi, da cui doveva partire il rinnovamento. Dello stesso avviso era anche Aḥmad ibn Idrīs di Fez (1760 – 1837), fondatore della confraternita Aḥmadiyya Idrīsiyya, molto vicino al wahhabismo nella posizione contraria alla venerazione dei santi e sul valore normativo, oltre che delle fonti, delle decisioni dei Compagni del Profeta, nonché per la necessità dichiarata di uniformare, semplificando, le pratiche e i comportamenti dei popoli musulmani (vedi Ventura 2007b:214-215). Si ricorda, inoltre, il movimento riformista dello jadidismo, in Asia Centrale, iniziato da Ismā 'īl Bey Gaspary, di cui uno dei sostenitori fu 'Abd al-Nāṣir al-Qursāwī, che, ponendosi l'obiettivo di organizzare la riforma dell'insegnamento, dalle scuole elementari alle scuole religiose, rappresentò all'epoca uno dei tentativi più interessanti di adeguare islām e modernità. Un ulteriore movimento di tipo riformatore fu fondato nel 1867, in epoca più tarda, quindi, a nord di Delhi con l'obiettivo di stabilire, attraverso l'emanazione di fatwa, un controllo della vita quotidiana conforme all'islam, di cui sostenevano un'interpretazione rigorista e conservatrice simile a quella proposta dal wahhabismo, con il quale condividevano anche l'avversione al culto dei santi (vedi Kepel, 2008:60-61; Mervin, 2001:116-120, Donini, 2003: 235-237).

2.2. Il riformismo islamico

La varietà del riformismo nel mondo musulmano, spinge, come già evidenziato a proposito del Protestantesimo, molti autori a parlare di riformismi (Mervin, 2001). Per chiarezza espositiva si sono scelti dei limiti temporali e storici, per dividere questi movimenti in due parti: la prima – il riformismo coloniale – si riferisce alla produzione intellettuale che si colloca tra lo sbarco di Napoleone Bonaparte in Egitto nel 1798 e la decolonizzazione, datando quest'ultima convenzionalmente al 1945.

La seconda – riformismo post-coloniale – comprende le elaborazioni che si collocano tra il 1945 e l'età contemporanea. La scelta della spedizione napoleonica risiede nel valore simbolico di questa data: l'esperienza francese in Egitto fu breve⁵⁴, ma significativa e carica di conseguenze. Essa era, infatti, la prima occupazione di terre musulmane da parte di un paese cristiano dalle crociate e mise, drammaticamente, il mondo islamico di fronte alla modernità occidentale e alla sua stessa fragilità, ai suoi ritardi politici, economici e sociali. L'impatto con la modernità originò sia il riformismo islamico, sia movimenti paralleli, che Benzine (2004) definisce a carattere europeizzante⁵⁵.

⁵⁴ L'occupazione Napoleonica dell'Egitto durò dal luglio 1798 fino all'agosto 1799 (vedi Mansfield, 1993:47-52).

⁵⁵ Uno degli autori simbolo, in questo senso, fu Rifā'a Rasī al-Taḥṭāwī (1801-1873), che, in un diario pubblicato dopo un viaggio studio in Francia, svolto da 40 intellettuali, di cui lui era l'imām, tra il 1826 e il 1831, esalta la modernità europea auspicandone l'applicazione nel suo paese. Anche questa corrente, come il riformismo, guarda ai fasti del periodo d'oro dell'islam, *turāth*, non tanto dal punto di vista teologico, quanto dal punto di vista culturale: il periodo d'oro in questo caso non corrispondeva all'epoca contemporanea al profeta Muḥammad e ai suoi immediati successori, ma al periodo dello sviluppo delle grandi capitali – Baghdad, Damasco, Cordova – dall'XI al XIII secolo. Per tornare a questi fasti bastava importare la modernità. La letteratura spesso considera questo atteggiamento come una forma ingenua di acculturazione, ma esso è stato ripreso nel pensiero di autori più contemporanei come Taha Hussein, per il quale l'importazione dei modelli culturali economici e politici occidentali era naturale per un paese come l'Egitto, che apparteneva al mondo mediterraneo e, quindi, occidentale (vedi Benzine, 2004:34-39; Fouad Allam 2007: 219-229).

I confini storici tra le due parti sono da considerarsi fluidi, anche perché la decolonizzazione dei territori musulmani cominciò e terminò in momenti e con modi diversi a seconda del paese colonizzato, del paese colonizzatore e della storia coloniale⁵⁶. Essa è, però, utile, in quanto la fine del dominio coloniale classico e le sue spesso drammatiche conseguenze, determinarono eventi, che, inevitabilmente, influenzano i motivi e i metodi della fase riformista successiva.

Ciononostante, le due fasi si possono porre lungo un *continuum* intellettuale che si definisce riformista sulla base di quanto detto per il protestantesimo europeo: in primo luogo i pensatori cui si farà riferimento, informano la loro opera al principio scritturalista, enfatizzando la centralità delle fonti dell'islām, Corano e, per la maggior parte, Sunna, opponendosi al monopolio del sacro da parte delle classi religiose classiche, e, con gradi e significati diversi, enfatizzando la dimensione etico-morale della religione, riconoscendo all'educazione un ruolo primario e intrattenendo con i mezzi di comunicazione un rapporto importante.

2.2.1. Il riformismo coloniale (1798-1945)

I movimenti riformisti islamici sono stati generalmente influenzati da eventi internazionali e nazionali: l'integrazione, spesso coatta, dei paesi musulmani

⁵⁶ Si prende come data limite del primo periodo riformista il 1945, in quanto essa segna la fine della Seconda Guerra Mondiale, che decreta lo sfaldamento progressivo dei domini coloniali. La decolonizzazione era già iniziata negli anni '30 e fu un processo che complessivamente durò più di 50 anni. Per quanto riguarda i paesi arabi, divisi in zone di influenza francese e britannica dagli accordi di Sykes-Picot del 1916, la Tunisia e il Marocco divennero protettorati francesi rispettivamente dal 1881 e dal 1912 al 1956; l'Algeria fu dominio coloniale francese tra il 1830 e il 1962; l'Egitto fu posto sotto tutela amministrativa e militare britannica dal 1882 al 1936 (tranne per la zona del canale di Suez); Siria e Libano furono formalmente dichiarate indipendenti nel 1941, e lo diventarono sostanzialmente nel 1945, mentre Iraq e Arabia Saudita nel 1927. Per un quadro storico più ampio vedi Mansfield (1993; 164-258) e Hobsbawm (1995:239-264).

nel sistema internazionale, attraverso la colonizzazione, l'imperialismo economico e le missioni religiose cristiane; i cambiamenti socio-economici avvenuti nel campo dei trasporti e della comunicazione; la forte ed improvvisa urbanizzazione, lo sviluppo dell'alfabetismo e la più ampia partecipazione della popolazione nella società politica⁵⁷. I temi, quindi, dei movimenti di riforma rispecchiavano questi eventi, rispetto ai quali rappresentavano una risposta o una reazione: in generale, comunque, si può asserire che il riformismo nasce sulle conseguenze dell'impatto con la modernità (Mervin, 2001).

Una delle sue correnti, quella che è generalmente definita riformismo storico, nata dopo l'esperienza Napoleonica in Egitto, è rappresentata dai pensatori della *nahḍa*, risveglio, i cui principali esponenti furono Ḡamāl al-dīn al-Afghānī (1838-1897), Muḥammad 'Abduh (1849-1905) e Rashīd Riḍā (1865-1935) (Fouad Allam, 2007:235-243). Questi insieme a pensatori del cosiddetto *islām periferico* (Fouad Allam, 2007), quali l'indiano Sayyid

⁵⁷ Arjomand (1990:160-169) sottolinea come, per esempio, i poteri esterni e la necessità di una resistenza culturale agirono come un detonatore per la diffusione del wahhabismo nel Maghreb sotto dominazione francese, rappresentata da alcuni pensatori tra cui l'algerino Ibn Badīs. Nello stesso tempo, però, il miglioramento dei trasporti e delle comunicazioni, nonché la diffusione dell'educazione secondaria, favorì l'emergere e la propagazione del dibattito sull'islām. In particolare, le riflessioni dell'autore sulle conseguenze dell'urbanizzazione sulla religione, sono interessanti ai fini del discorso sulla protestantizzazione dell'islām. Egli sostiene, infatti, che le città, sedi storiche della pietà cristiana, ebraica e islamica, con le loro moschee e seminari, costituivano i centri dell'ortodossia islamica, e il loro sviluppo sarebbe proceduto di pari passo con quello del riformismo e dei movimenti scritturalisti; parallelamente il declino delle aree periferiche, dove era diffuso un islam popolare, sarebbe coinciso con il declino del marabuttismo e del sufismo popolare. Hourani (1998:302-350), in parallelo, mette in evidenza come nell'ultima parte del XIX secolo, la consapevolezza della forza dell'Europa si fosse diffusa presso il nuovo ceto intellettuale, formatosi nelle scuole specializzate delle capitali e nutrito dallo sviluppo dell'educazione primaria e secondaria. Come cause endogene, accanto a questo, l'autore sottolinea il forte incremento demografico, soprattutto nella prima metà del XX secolo, dovuto sia all'immigrazione di europei in Marocco e in Libia, ebrei in Palestina, armeni dalla Turchia in Siria e Libano – immigrazione bilanciata, però, dalla emigrazione dai paesi arabi – sia dall'aumento del tasso di natalità, collegata all'ottimismo per un atteso sviluppo economico. Nello stesso tempo, esplose il fenomeno dell'urbanizzazione, che implicò la sovrappopolazione delle città grandi.

Aḥmad Khān (1817-1898), sono considerati i padri fondatori del riformismo islamico (Benzine, 2004).

Ġamāl al-dīn al-Afghānī fu il primo a mettere a tema il fatto che il ritardo del mondo musulmano fosse da imputarsi alla persistenza della tradizione: l'inferiorità del mondo musulmano derivava, soprattutto, dalla mancanza di dinamismo e di serietà delle élite musulmane, dalla sopravvivenza di superstizioni, quali il sufismo popolare, che corrompevano la dottrina religiosa pura, ispirando nelle masse rassegnazione e fatalismo. Per invertire questa pericolosa tendenza, bisognava ritornare alla scrittura ed interpretarla con l'utilizzo della ragione attraverso l'*iğtihād*, ricreando, così, delle forze progressiste come quelle che avevano segnato l'epoca d'oro dell'islām, ovvero l'islām dei primi 5 secoli. L'*iğtihād*, intesa come sforzo razionale ed interpretativo è presente anche nel pensiero del suo discepolo egiziano Muḥammad 'Abduh che insiste sul superamento dell'antinomia supposta tra ragione e rivelazione, al punto da sostenere che, in caso di contraddizione tra le due, la prima debba prevalere sulla seconda, ricorrendo all'interpretazione allegorica (Fouad Allam, 2007).

Anche per lui, era necessario eliminare le stratificazioni dell'islām post-classico e tornare alla fede e alla prassi pure dei primi musulmani, grandi antenati, *salaf*, il che valse alla sua corrente il nome di salafiyya, il che non implicava, comunque, un rifiuto della scienza, delle tecnologie dei metodi di istruzione moderni, da riformularsi, però, in chiave islamica (Donini, 2003).

Il movimento della salafiyya, si realizza pienamente con l'allievo di 'Abduh, Rashīd Riḍā: enfatizzando alcuni aspetti già sottolineati da Ġamāl al-dīn al-Afghānī, egli, infatti, sostiene che il risveglio dell'islām passa inevitabilmente per un ritorno alle fonti, eliminando tutte le *bid'a* sia tradizionali, come il culto dei santi ed alcune espressioni della mistica islamica, che derivate dall'imitazione non ragionata dell'occidente (Fouad Allam, 2007).

Lo stesso principio scritturalista è alla base della riflessione dell'indiano Sayyid Aḥmad Khān, il quale convinto assertore dell'impossibilità di una contraddizione tra rivelazione e creato, in quanto entrambi derivati da Dio, argomenta che la base delle conquiste moderne è nella rivelazione stessa: i versetti che dovessero trovarsi in contraddizione con la scienza sono da interpretarsi allegoricamente. La divergenza tra rifiuto dell'innovazione non islamicamente inquadrata, tipico dei pensatori della *nahḍa*, e convinzione dello scientismo del Corano di Aḥmad Khān, si protrae anche nei movimenti riformisti contemporanei ed è uno degli esempi degli esiti diversi cui conduce l'applicazione del principio scritturalista. La razionalità applicata alla rivelazione è un elemento importante anche nei pensatori della prima metà del '900, che si trovano a cavallo della periodizzazione storica proposta, tra cui si ricordano l'indiano Abū al-A'lā al-Mawḍūdī (1903-1979) e gli egiziani Ḥasan al-Bannā (1906-1949) e Sayyid Quṭb (1906-1966).

Questi sono caratterizzati da un militantismo più attivo dei loro predecessori al punto che Fouad Allam (2007: 153-279) li considera padri fondatori del fondamentalismo islamico. Si farà riferimento alle implicazioni politiche della loro produzione in un successivo paragrafo; ciò che è utile sottolineare in questa sede è l'importanza che per questi autori assume la scrittura come sistema morale e politico. Mawḍūdī poneva, infatti, il Corano al centro di un progetto totalizzante, che doveva fondare l'intera vita sociale e politica del musulmano, visto che qualsiasi cosa provenisse dal mondo non musulmano era destinata a decadere. Allo stesso modo Ḥasan al-Bannā e Sayyid Quṭb, propongono una rilettura delle fonti dell'islām, che ne enfatizza il valore normativo nel campo spirituale, etico e politico.

2.2.2. Il riformismo post-coloniale

Rispetto al riformismo coloniale, quello post-coloniale, sembra essere stato una risposta a sollecitazioni interne, più che a sollecitazioni esterne: anche in

questo caso hanno avuto profondo impatto la crescita e la democratizzazione dell'istruzione secondaria; la diffusione di libri e periodici religiosi, nonché dei nuovi mezzi di comunicazione; l'urbanizzazione e la migrazione nelle città⁵⁸. A questi elementi vanno aggiunte le conseguenze intellettuali dell'integrazione politica nazionale, che aveva risvegliato la consapevolezza politica e la mobilitazione delle classi colte, come dimostrato, tra l'altro, dal proliferare di numerose associazioni laiche islamiche nelle università (Arjoband, 1990).

Gli stati musulmani post-coloniali, inoltre, venuta meno l'occupazione militare, si sono confrontati con diverse esperienze, spesso fallimentari: panislamismo, nazionalismo, marxismo, liberalismo, islamismo. Hanno assistito al passaggio dalla colonizzazione militare a quella economico-culturale ed ideologica, hanno vissuto gli inganni dell'Occidente, le delusioni della Palestina e la Guerra in Iraq, e, più di recente, le conseguenze dell'11 settembre e partecipano alla crisi di identità, che attraversa in genere l'intero mondo musulmano (Ventura, 2009).

E' in questo contesto che si sviluppano i percorsi intellettuali di quelli che Benzine (2004) chiama *i nuovi pensatori dell' islām* – tra questi Abdul Karim Souroush, Mohammad Arkoun, Fazlur Rahman, Taha Husayn⁵⁹ – i quali concepiscono la modernità sotto una luce più umanista rispetto ai loro

⁵⁸ Benzine (2004) definisce la democratizzazione e la massificazione dell'insegnamento uno dei più straordinari cambiamenti avvenuti negli ultimi 50 anni nelle società musulmane. Tale cambiamento secondo Hourani (1998) è stato determinato anche dall'ascesa al potere di élite nazionaliste che ritenevano l'istruzione, soprattutto quella secondaria e universitaria specializzata, uno dei mezzi principali di mobilitazione delle potenzialità umane del territorio. E', inoltre, da sottolineare l'incremento demografico soprattutto tra la popolazione più giovane, dovuto tra l'altro all'abbassamento del tasso di mortalità infantile, nonché tra la popolazione delle campagne, che insieme all'introduzione di nuove tecniche agricole moderne comportò un'accelerazione dell'urbanizzazione, soprattutto verso le grandi città (Hourani, 1998:372-388).

⁵⁹ Per approfondimenti sulla biografia e il pensiero dei nuovi pensatori vedi Benzine su Abdul Karim Souroush (2004:61-82), su Mohammad Arkoun (ivi:100-126), su Fazlur Rahman (ivi:126-152), su Taha Husayn (ivi 179-188).

predecessori: essi espongono il Corano più che al confronto con la razionalità e la scienza, a quello con le scienze umane, la sociologia, la linguistica, l'antropologia e la storia, alla luce delle quali la ragione stessa perde il suo valore di faro del progresso, per ricondursi ad una costruzione sociale (Benzine, 2004). Questo tipo di atteggiamento ha delle conseguenze fondamentali per la loro produzione riformista: Berger (1995), infatti, sottolinea come le sfide poste alla teologia dalle scienze umane sono più pericolose di quelle poste dalle scienze fisiche, perché esse sono capaci di colpirla al cuore⁶⁰.

Questi nuovi pensatori considerano la tradizione del rinnovamento parte integrante della storia dell'islām e condividono con il riformismo del XIX secolo l'avversione contro i privilegi dei gestori tradizionali del religioso e la tradizione successiva alla rivelazione: essa è opera di esseri umani, che, come tali, hanno una comprensione fallibile del messaggio, una comprensione che è necessariamente collocata e, quindi, datata, carica di aspetti culturali e sociali. Il Corano stesso è un'opera collocata che va analizzata o con gli strumenti critici delle scienze umane sul piano epistemologico e antropologico, come suggerisce Muhammad Arkoun⁶¹, o come una vera e propria opera letteraria. In questo senso, recuperando la posizione medievale dei mu'taziliti, che a proposito del dogma dell'inimitabilità del Corano, *i'ğāz al-Qur'ān*⁶²,

⁶⁰ Secondo Berger in ordine di tempo sono la storia, la psicologia e la sociologia a porre le sfide più dure alla religione, relativizzando i fatti umani (1995:50-59).

⁶¹ Arkoun distingue a tal proposito tre livelli di significato e di funzionamento della religione: la religione forza che propone delle risposte teoriche credibili sulle grandi questioni come l'origine e il destino dell'uomo; la religione forma, che tratta delle forme assunte dalle religioni nelle situazioni sociologiche e storiche concrete; la religione individuale che riguarda la vita interiore del credente e che, di conseguenza, varia a seconda delle persone individui (Benzine, 2004:102-105).

⁶² L'inimitabilità del Corano, dottrina sviluppata nel X secolo da al-Rummānī (m.996) e al-Baqillānī (m.1013) discende dal fatto stesso di essere rivelazione diretta da Dio: esso non è imitabile né dal punto di vista contenutistico, né dal punto di vista stilistico. Lo sottolinea il Corano stesso riportando la risposta divina alle accuse mosse al Profeta di aver inventato il

sostenevano che il Corano fosse creato e, quindi, collocato linguisticamente e culturalmente e che l'inimitabilità consistesse nel contenuto e non nella forma – posizione superata poi dalla teologia ash‘arita⁶³ – si muovono quei pensatori che sottolineano la necessità di analizzare il Corano alla luce della dimensione culturale e linguistico-letteraria araba.⁶⁴

Tra questi, annoveriamo lo Shaykh egiziano Amīn al-Khūlī che propone l'utilizzo dell'esegesi semantica e sottolinea l'inimitabilità retorica del

Corano, nella Sura 2,23-24: “ e se voi avete dei dubbi su quanto abbiamo rivelato al Nostro servo, portate una sūra come queste e chiamate i vostri testimoni al di fuori di Dio, se siete sinceri. Ma se non lo fate – e non lo farete – temete il fuoco che avrà per alimento uomini e pietre, preparato per i miscredenti”; Sura, 10-38: “Eppure dicono: “ lo ha inventato lui”. Rispondi: “ portate una sura come queste, chiamate in aiuto chi potete oltre a Dio, se siete sinceri”; Sura 11,13: “Oppure diranno: “Lo ha invento lui”. Rispondi: “ Allora portate dieci sure come queste, inventate da voi, e invocate chi potete al di fuori di Dio se siete sinceri” e che troviamo in Corano 17,88: “Di: “ Se gli uomini e i Jin si unissero per portare un Corano come questo non vi riuscirebbero, nemmeno se si aiutassero l'un l'altro”. L'inimitabilità del Corano rappresenta un miracolo, prova essenziale della missione profetica di Muḥammad (Ventura, 2007a:100; Bausani, 1995:28; Mervin, 2001:16-20).

⁶³ Il mut‘azilismo è una corrente teologica fondata nell’VIII secolo da Wāṣil ibn ‘Aṭā’(m.748), che raggiunse l’apice della sua affermazione sotto il califfato abbaside. Essa sosteneva, oltre alla natura creata del Corano, 5 dogmi: l’unicità di Dio, *tawḥīd*, in polemica contro le visioni antropomorfe di Dio, derivate dall’esegesi letteralista; la giustizia divina, *al-‘adl*, anche a fronte di ingiustizie terrene; la promessa e la minaccia, *al-wa‘d wa ‘l-wa‘īd*, cui Dio si deve attenere per la collocazione nell’aldilà; lo stato fra due stati, *manzila bayna ‘l-manzilatayn*, ovvero la categoria intermedia tra credente e infedele in cui si colloca l’empio; ordinare il bene e proibire il male, *al-amr bi ‘l-ma‘rūf wa ‘l-nahī ‘an al-munkar*, inteso come obbligo che presuppone anche l’utilizzo della forza. Il mut‘azilismo declinò nel XIII secolo, soppiantato prima dalla teologia hanbalita, poi da quella ash‘arita. Quest’ultima, che prende il nome dal suo iniziatore Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, operò una sintesi tra i principali motivi del dibattito teologico ed enfatizzò la trascendenza di Dio, il servo arbitrio, la predestinazione, la tesi dell’eternità del Corano (vedi Ventura 2007a:161-172).

⁶⁴ Elementi di questa posizione li troviamo anche in Muḥammad ‘Abduh che sostiene che siccome il Corano era diretto principalmente agli arabi pagani del VII secolo, per comprenderlo è necessario tener conto della visione del mondo di questi ultimi. In questo senso, tutti i versetti che fanno riferimento a superstizioni devono essere spiegati in relazione alle credenze dell’epoca ed interpretati nel loro senso spirituale ed etico (Benzine 2004:158-160).

Corano⁶⁵; Khalafallāh, che enfatizza l'utilità degli strumenti della critica letteraria, i quali permettono di recuperare i significati allegorici dei racconti coranici, destinati a rafforzare l'appello alla fede, nonché i valori intellettuali, emozionali e artistici che emergono dalla lettura dei testi⁶⁶; Abū Zayd, per il quale il Corano è “*un testo linguistico, un testo storico e un prodotto culturale*” (cit. in Benzine, 2004:199) e, in quanto tale, va analizzato attraverso i mezzi della linguistica contemporanea⁶⁷.

Accanto all'utilizzo di nuovi strumenti esegetici, ne vengono valorizzati altri che sono già parte delle scienze coraniche classiche: Abū Zayd, per esempio, ritiene fondamentale mantenere la divisione tra versetti meccanici e versetti medinesi e, insieme ad al-Khulī, la scienza dell'abrogante e dell'abrogato, *al-nāsikh wa 'l-mansūkh*, e lo studio delle cause della Rivelazione, *asbāb al-nuzūl*. In particolare, viene recuperato ed enfatizzato il ruolo dell'*iġtihād*, sforzo interpretativo, considerata come un diritto di tutti i credenti, come

⁶⁵ Al-Khulī insiste fortemente sulla dimensione araba della rivelazione coranica. Per questo ai fini esegetici vanno considerati due elementi: l'analisi del contesto e lo studio del significato intrinseco al Corano. L'analisi del contesto deve procedere dal presupposto dell'arabicità del Corano, attraverso l'utilizzo anche delle scienze coraniche classiche quali le circostanze della Rivelazione, la compilazione e le diverse letture del Corano. Lo studio del significato intrinseco prende in esame: le singole parole del testo e, in particolare, la loro evoluzione; le frasi e le espressioni composte, attraverso l'analisi della grammatica e dell'eloquenza; la dimensione psicologica del Corano, intesa come metodologia attraverso la quale il linguaggio raggiunge il suo effetto (vedi Benzine, 2004:159-166).

⁶⁶ Khalafallah classifica i racconti coranici in tre categorie: versetti storici, che presentano eventi e personaggi con una loro storicità, utilizzati per trasmettere un insegnamento; versetti parabolici, che descrivono eventi o personaggi, che possono essere o meno esistiti; i versetti su base leggendaria, che utilizzano miti preesistenti per meglio permettere la comprensione del messaggio ai primi musulmani (vedi Benzine, 2004:167-178).

⁶⁷ Abu Zayd riprende in questo senso le teorie linguistiche di Jakobson che individuavano 6 fattori nell'atto comunicativo: un emittente, un messaggio, un destinatario, un contesto, un codice ed un contatto. Siccome il Corano è un atto comunicativo, egli utilizza queste categorie per la sua analisi, derivandone la convinzione che il contenuto del Corano non può essere scisso dalla sua espressione linguistica, in quanto lo stesso processo di canonizzazione del testo è un'opera umana (vedi Benzine, 2004:189-200).

sottolineato da Muhammed Talbi⁶⁸. Questo nuovo atteggiamento esegetico ha implicazioni diverse a seconda degli autori: alcuni come Sourush e Abdelmagid Charfi⁶⁹ sostengono un totale primato della fede personale, *imān*, sull'ortoprassi e gli aspetti giuridici; altri, come Fazlur Rahman, sottolineano la dimensione morale dell'islām, e la necessaria indissociabilità di *imān* e islām – sottomissione a Dio - e di *imān* e *taqwā* – giustizia sociale. Anche Muhammad Talbi considera il Corano come una guida morale, ma questa dimensione è più evidente nei lavori del sud-africano Farid Esack, che sottolinea come l'unico modo di vivere il Corano sia adattarlo ai bisogni dell'epoca contemporanea, alla luce del cui carico culturale va guardato al messaggio: in questo senso, egli riprende i valori etici e morali della Rivelazione, che si esplicitano, in particolare, nella ricerca della giustizia⁷⁰, ricollegandoli alla lotta per il riconoscimento dei diritti umani.

Da premesse riformiste muove anche quello che Renata Pepicelli (2010), pur con i dovuti distinguo terminologici, definisce femminismo islamico, che ha le sue radici nel pensiero della *nahḍa* e rivendica la possibilità che l'emancipazione della donna possa avvenire in una cornice islamica, a partire dall'analisi del Corano e della Sunna, in particolare di quei versetti e quegli *ḥadīth* che riguardano le donne, le mogli e le figlie del Profeta. Il femminismo islamico si sviluppa, pienamente, a partire dalla seconda metà del XX secolo, ed in particolare dopo gli anni '80: autrici femministe come Fatima Mernissi,

⁶⁸ Vedi Benzine (2004:221-227).

⁶⁹ Vedi Benzine (2004:228-252).

⁷⁰ Farid Esack enfatizza il ruolo della giustizia anche nei sei criteri ermeneutici che propone nella lettura del Corano: la *taqwā*, coscienza di Dio, a cui ognuno deve rendere conto dei suoi atti; il *tawḥīd*, dogma dell'unicità divina, che rinvia all'unicità dell'umanità, e che deve condurre al rigetto di tutti gli idoli, compreso la ricchezza, il successo e l'egoismo; *al-nass*, gli uomini che nella loro collettività sono i rappresentanti di Dio sulla terra; *al-mustad'afun fi 'l-ard*, gli oppressi della terra; *'adl* e *qist*, l'equità che va ricercata nella vita umana; il *ḡihād*, lotta continua e cosciente per la giustizia, che trasforma la vita dell'uomo (vedi Benzine, 2004:253-284).

Riffat Hassan, Asma Lamrabet, sostengono la necessità di riapertura delle porte dell'*iğtihād*⁷¹, rivendicando la possibilità di accedere direttamente al testo sacro e sconoscere le interpretazioni tradizionali frutto di un'esegesi patriarcale classica e prevalentemente maschile. Corano e Sunna diventano, così, la base per fondare il percorso di emancipazione femminile, soprattutto in relazione alla partecipazione alla sfera pubblica⁷².

2.3. Caratteristiche generali del Riformismo

Il movimento riformista, come già sottolineato, ha dato origine a posizioni estremamente differenziate, nel quadro delle quali è tuttavia possibile rintracciare alcuni elementi comuni, dal punto di vista sociologico e dal punto di vista teologico. Aspetti come la multiformità e la provenienza di questi pensatori da zone periferiche rispetto al centro religioso dell'islām sembrano avvicinare il riformismo musulmano a quello protestante. Tali dimensioni saranno approfondite nel paragrafo conclusivo, ma è interessante rilevare, fin da subito, che il riformismo in tutta la sua evoluzione ha teso ad utilizzare un linguaggio che richiamava quello del protestantesimo, coniugandolo, però, con termini tradizionali, legando quindi riforma e tradizione, secondo un

⁷¹ Come suggerisce Hourani (1998), la chiusura della porta dell'*iğtihād* nel X secolo rappresenta comunque più una tradizione che una realtà, considerato che non c'è stata alcuna teorizzazione in tal senso e che all'interno delle quattro scuole giuridiche di fatto l'*iğtihād* veniva normalmente praticato non solo da parte di giudici che avevano la necessità di interpretare il diritto per emettere sentenze, ma anche da parte dei giureconsulti che si occupavano della produzione del diritto.

⁷² Più problematico, secondo l'autrice è fondare islamicamente una emancipazione dal ruolo classico della donna nella sfera privata. L'esame delle posizioni su questo nodo centrale delle pensatrici musulmane femministe, determina anche la divisione tra femminismo islamico propriamente inteso e islamismo femminile, movimento cui sono ricondotte le elaborazioni di Nadia Yassine e Heba Raouf Ezzat. Questa differenziazione rappresenta un ulteriore esempio dei divergenti esiti dell'applicazione del principio scritturalista geertziano.

sistema che Turner (1974) definisce tipico delle espressioni di questo movimento. Accanto ai termini *tağdīd* ed *islāh* si trovano, così, concetti tipici dell'islām classico come *'aṣabīya* e *umma*, *imān* e *islām*, così come, si è visto coniugare tecniche esegetiche moderne e classiche⁷³ e d'altra parte molti riformatori sono stati definiti o si sono autodefiniti i Lutero dell'islām (Benzine, 2004).

Alcuni autori sottolineano, però, che malgrado l'uso di un linguaggio protestante, quando si arriva ad analizzare i cardini fondanti del protestantesimo – primato della scrittura, giustificazione per sola fede e sacerdozio universale di tutti i credenti – gli elementi di una riforma non trovano necessario riscontro nell'altra e viceversa, soprattutto in virtù delle differenze teologiche tra islām e cristianesimo.

Nei prossimi paragrafi si cercherà di dimostrare che, anche quando si riscontrino differenze nei presupposti teologici, non significa che non ci siano prodotti esiti sociologicamente simili: come sottolinea Mohammad Arkoun (cit. in Benzine 2004:100) l'islām, pur essendo *“teologicamente protestante poiché il musulmano è libero nel suo rapporto con Dio”* ha dato origine ad un credo *“politicamente cattolico, nella misura in cui, fin dagli Ommiadi, lo stato (vale a dire, il potere politico) ha confiscato la libertà propria dell'islām di costituirsi in sfera autonoma dello spirituale”*.

⁷³ Anche il termine fondamentalismo – usato oggi per descrivere l'islam più radicale – deriva dal protestantesimo e si riferisce al conflitto che alla fine dell'800 oppose, nelle chiese protestanti egemoni nella società americana, coloro che ritenevano che fosse necessario un adeguamento della fede cristiana alla cultura moderna e coloro che propugnavano un più stretto ritorno alle fonti, che furono chiamati *fundamentalist* a partire dal 1920 (Rubboli, 2007). Pur essendo largamente utilizzato, esso non è, secondo Donini (2003), adatto a definire i movimenti integralisti islamici contemporanei, in quanto, mentre il fondamentalismo cristiano, come quello ebraico, è un fenomeno di natura prevalentemente, se non esclusivamente, religiosa, i movimenti politici che ad esso più o meno esplicitamente si richiamano sono soprattutto espressione di tensioni socio-economiche.

A tal fine, si procederà evidenziando alcuni elementi della teologia musulmana relativi a quelli che sono stati evidenziati come punti chiave della riforma del XVI secolo, per poi esaminarne singolarmente il valore e il significato che hanno assunto nel pensiero riformista islamico.

2.3.1. Elementi di teologia musulmana

Si è visto come l'intero impianto teologico protestante poggi sul principio del ritorno alla Scrittura e, quindi, sulla rivendicazione del diritto del credente ad accedere direttamente a Dio e alla sua parola.

Nell'islām l'accesso a Dio da parte del singolo credente è di per sé diretto. In primo luogo, Dio parla agli uomini sia attraverso segni verbali – che sono trasmessi ai profeti cui Egli, a parte il caso di Mosè, si rivolge attraverso degli intermediari, nel caso specifico Gabriele – che attraverso segni naturali, *āyāt*, che sono direttamente accessibili all'uomo (Turner, 1974). Le Scritture – Corano e Sunna – sono, in principio, accessibili direttamente al credente, in particolar modo il Corano, oggettivazione della Parola Dio, disponibile per tutti gli uomini su basi uguali. In questo senso, va sottolineato che, a differenza del cristianesimo, nel quale i Vangeli sono racconto della parola di Dio, nell'islām il Corano è la parola letterale di Dio, rispetto alla quale il Profeta non contribuisce se non prestandole “*una bocca, un palato, denti, una lingua*” (Carrè, 1997:113).

Non sono, quindi, riconosciuti nell'islām mediatori nell'interpretazione e nella gestione della fede, né agenti maggiori in termini di salvezza, il che pone sotto una luce completamente diversa la questione del sacerdozio universale di tutti i credenti. Ciò, tra l'altro, è confermato anche dalla centralità del concetto di comunità di credenti, *umma*, nell'islām.

La *umma* è un corpo omogeneo, compatto verso l'esterno, la solidarietà tra i cui membri è sia un ideale, che un obbligo giuridico. Il capo di questa

comunità è solo Dio e non sono ammesse strutture intermedie, dal punto di vista legislativo o dogmatico: l'unica concessione è un'autorità che assicuri il rispetto della legge, che svolge il suo compito come servizio alla comunità e a Dio.

Il concetto considerato chiave dal punto di vista teologico nella differenziazione tra protestantesimo e islām è quello della giustificazione per fede: molti autori, enfatizzandone la dimensione morale e culturale, notano come la religione musulmana consideri l'ortoprassi fondamentale, al punto da privilegiarla rispetto alla fede. Di avviso contrario è il teologo Küng (2005), che pur riconoscendo l'importanza del culto, nota che spesso gli studi occidentali lo hanno enfatizzato, al punto di far intendere che per l'islām la coscienza del singolo è irrilevante.

Queste posizioni riportano allo storico dibattito sulla prevalenza di opere – *a'māl* – e, quindi, rispetto dei precetti religiosi – islām – o di fede interiore – *imān*⁷⁴ – che, fin dalle prime generazioni, ha opposto nel mondo musulmano coloro che sostenevano che *imān* e islām fossero direttamente collegati, al punto da considerare miscredente il reo, e coloro che sostenevano che la fede fosse totalmente svincolata dalle opere.⁷⁵ L'ortodossia islamica finì per

⁷⁴ Una tradizione riporta che un giorno uno sconosciuto, che si sarebbe poi palesato come l'Arcangelo Gabriele, interrogò Muḥammad, chiedendogli prima cosa fosse l'*imān* e poi cosa fosse l'islām: egli rispose che l'*imān* è credere in Dio, nei suoi angeli, nel Suo libro, nell'incontro con Lui nell'aldilà; l'islām, invece, è l'osservanza dei precetti rituali fondamentali. In ogni caso va sottolineato che la parola fede ha alcune dimensioni nell'islām che non hanno corrispondenti immediati nel cristianesimo: essa, infatti, significa rendere sicuri e liberi, fermi nella verità, evidenziando una caratteristica cognitiva assente nella concezione cristiana.

⁷⁵ I kharigiti erano un movimento scismatico, che deriva il nome dal verbo *khāraġa*, uscire, con riferimento alla loro uscita dall'esercito di 'Alī, il quale aveva deciso di risolvere la battaglia di Siffin contro Mu'āwiya, sulla successione al califfato, attraverso un arbitrato, che i dissidenti non riconobbero valido. La loro posizione sul rapporto tra fede e opere, li portò spesso su posizioni estreme, che arrivarono a considerare come apostata il peccatore, passibile così lecitamente di uccisione (Ventura 2007c:318-323). I murgiti, più un movimento che una scuola teologica, separavano l'essenza della fede dalle opere, sulla base del principio di differimento (*irġā'*, riportato in Corano 9,106 "Altri sono in sospenso, attendono l'ordine di Dio che li punirà oppure li perdonerà, Dio è sapiente e saggio") nel

propendere per una via intermedia. Fede e opere restarono due concetti diversi, ma allo stesso tempo legati. La fede, *māhiyya*, unica ed indivisibile, conoscenza interiore, *ma'rifa*, risulta indipendente dall'azione esterna delle opere, sebbene queste siano necessarie per ravvivare e confortare il percorso del credente.

La fede si compone di tre parti: in primo luogo un riconoscimento della verità da parte del cuore, *tasdīq bi 'l-qalb*, poi una concreta professione operata con la lingua, *iqrar bi 'l-lisān*, e solo in ultima analisi una testimonianza delle azioni compiute con le membra, *a'māl bi 'l- ġawāriḥ* (Ventura, 2010).

La fede, soprattutto nella sua espressione prima e fondante, la *shahāda* – professione di fede – rimane di fatto un criterio di salvezza superiore: più tradizioni riportano come il Profeta sottolineasse che anche chi avesse commesso gravi reati sarebbe stato salvato da Dio, in quanto credente. Ciononostante, gli aspetti pratici – operare il bene e proibire il male, essere buoni con se stessi, gli altri esseri umani e la creazione, cercare l'equilibrio, *al-mizān*, l'equanimità e la pace – conservano la loro rilevanza, ma sono da intendere come perfezionamento della fede interiore, che conserva il primato in termini di salvezza. Questa interpretazione è confermata, secondo Küng (2005), anche dal fatto che gli atti di culto – *'ibādāt* “*atti fisici, corpo esterno della fede del cuore che mettono l'uomo in rapporto con Dio*” (Bausani, 1995:37) – devono necessariamente accompagnarsi ad un'intenzione, *niyya*, implicita o esplicita, come nel caso della preghiera o del digiuno, ma che comunque venga dal cuore, *qalb*, che corrisponde nella teologia islamica alla coscienza cristiana (Turner, 1974).

senso che rimettevano a Dio e rimandavano all'aldilà il giudizio sulla fede umana “*la fede secondo i murgi'iti consiste nella conoscenza (ma'rifa) e nell'affermazione (iqrār) di Dio, e questi due principi sono sufficienti a garantire la qualità del credente, a prescindere dalle opere*” (Ventura 2007a:159. Per un quadro più completo sulle posizioni interne a questo dibattito vedi Ventura 2007a:157-161).

Ne discende che nessuno può giudicare la fede di un credente⁷⁶, né Dio è tenuto a salvare il buono o a condannare l'empio: il Dio musulmano è un Dio dalla personalità arbitraria, la cui onnipotenza è da intendersi in modo più diffuso e totalitario rispetto alle altre religioni monoteistiche (Bausani, 1995). Turner (1974), in questo senso, ne sottolinea le somiglianze con il Dio di Calvino: è l'ultimo superiore agli uomini e richiede obbedienza e sottomissione totale. Il rapporto tra uomo e Dio si esprime con la dialettica tra servo e padrone. Egli potrebbe a suo piacimento premiare o non premiare le opere buone, non essendo tenuto al principio di equità, a differenza di quanto sostenuto dai mut'aziliti.

Da qui derivano le posizioni prevalenti nell'ortodossia musulmana rispetto alla libertà umana e alla predestinazione, frutto di un dibattito che, nei primi secoli dell'islām, ha visto opporsi la tendenza giabarita, nettamente deterministica, a quella qadrita e in parte mut'azilita, che enfatizzava la libertà umana e, quindi, la responsabilità dell'uomo nella salvezza⁷⁷.

⁷⁶ Vedi su questo punto Corano 2, 225: *“Dio non vi punirà per la leggerezza nei vostri giuramenti, ma vi punirà per ciò che il vostro cuore si è guadagnato, Dio è indulgente e compassionevole.”*; 16, 23: *“Indubitabilmente Dio conosce ciò che nascondono e che mostrano, e non ama i superbi.”*; 23, 1-6: *“Beati i credenti, che umilmente adempiono alle loro preghiere, evitano le futilità, fanno l'elemosina, custodiscono la castità (ma non con le loro mogli e con ciò che possiedono le loro destre, perché in questo non sono da biasimare...); 99,7-8 “E chi avrà fatto una misura di bene la vedrà, e chi avrà fatto una misura di male la vedrà”.*

⁷⁷ I qadariti prendevano il loro nome da *qadar*, decreto, per alcuni autori una definizione a contrario, intendendola come negazione del decreto di Dio, per altri una definizione basata sulla tesi da essi sostenuta della capacità dell'uomo di determinare il proprio destino. Essi consideravano le opere parte integrante della fede, al punto che alcuni sostenevano che l'uomo che commetteva un peccato grave, diventava *kāfir*, infedele, e che, quindi, la comunità musulmana dovesse espellerlo. Tale posizione era anche sostenuta dai kharigiti e comportava nell'VIII secolo una presa di posizione politica contro gli Omayyadi, colpevoli di aver ucciso il terzo califfo 'Uthmān. I giabariti invece, che derivano il loro nome da *ḡabr*, costrizione, negavano il libero arbitrio umano, sostenendo che Dio aveva creato gli atti umani predestinandoli, buoni o cattivi. I mutaziliti erano in un certo senso eredi delle posizioni qadarite, pur nel quadro di un movimento molto vasto e differenziato (Ventura 2007a:160-171; Mervin, 2001: 58-65). Riguardo alle fonti di queste posizioni è utile sottolineare che il Corano offre la base per entrambe: a sostegno del determinismo possono citarsi Corano 9,51 *“Rispondi: Ci coglierà soltanto quel che Dio ha scritto per noi,*

La posizione che finì per prevalere, grazie alla sintesi teologica di al-Ash‘ari, che definì, di fatto, la teologia islamica classica, fu quella determinista, anche se leggermente più moderata rispetto a quanto sostenuto dai giabariti: secondo al-Ash‘ari, infatti, la volontà di Dio è eterna ed egli vuole tutto ciò che si compie, anche le cattive azioni; nello stesso tempo però l’atto creato da Dio è acquisito dall’uomo, implicandone una certa responsabilità (Mervin, 2001).

Questa posizione è in linea con quanto sottolinea Bausani (1995) a proposito dell’opera del teologo al-Ghazālī, che descrive il potere dell’uomo come un riflesso del potere divino: Dio è il creatore degli atti umani, di cui l’uomo è il proprietario, come si evince dal termine *iktisab*, acquisizione, che si utilizza per descrivere la relazione tra l’atto umano e il suo movimento. In ogni caso, questo non invalida l’idea fondante di un’onnipotenza totale di Dio.

Si rileva, quindi, che alcuni degli aspetti teologici fondativi della riforma del cristianesimo, sono nell’islām degli assunti teologici: la predestinazione, il primato della fede, l’onnipotenza di Dio, l’enfasi sulla comunità, la mancanza di intermediari nel rapporto con Dio.

Come si vedrà nei paragrafi successivi, però, nello sviluppo storico, a gran parte di questi principi si è sovrapposto un numero considerevole di tradizioni, impianti giuridici e strutture teologiche, la cui illegittimità viene

Egli è il nostro padrone. A Lui si affidino i credenti.”, 74,31 “Noi non abbiamo posto altri che angeli a guardiani del fuoco, e abbiamo decretato il loro numero perché fosse motivo di discordia per i miscredenti, affinché solo quelli cui fu dato il libro ne abbiano una conoscenza certa, e affinché i credenti accrescano la loro fede, e affinché non dubitino quelli cui fu dato il libro né i credenti, e affinché quelli che hanno una malattia nel cuore e i miscredenti dicano: «Cosa intendeva Dio con questo esempio?». Così sia, Dio travia chi vuole e guida chi vuole. Nessuno tranne lui conosce gli eserciti del tuo Signore, questo è soltanto un ammonimento per gli uomini.” e soprattutto 10:99-100 “Se il tuo Signore volesse, tutti quelli che sono sulla terra crederebbero. Sarai tu a costringere gli uomini alla fede? A nessuno è dato credere senza il permesso di Dio, Egli abbatte la sua collera su chi non comprende.”; contrario, invece, è il senso della Sura 18,29: “Invece di: «la verità viene dal vostro Signore, chi vuole credere creda, e chi non vuole credere non creda, per i colpevoli abbiamo preparato un fuoco le cui fiamme li avvolgeranno da ogni parte, e se chiederanno da bere saranno dissetati con un liquido che è come rame fuso e brucerà loro il volto, che bevanda orribile, quale orrendo luogo»”.

sottolineata a più riprese dai movimenti riformisti. La sovrapposizione non ha dato storicamente luogo alla creazione di un apparato come quello cattolico, né dal punto di vista dimensionale, né dal punto di vista dell'autorità: così i motivi fondanti dell'islām non sono stati del tutto cancellati, pur rimanendo spesso validi solo a livello teorico.

Nel riprendere i cardini del protestantesimo, calandoli nel contesto religioso musulmano, si evidenzierà, quindi, l'enfasi, più che la scoperta o riscoperta, posta su questi, e, di seguito, le conseguenze socio-teologiche generali che ne discendono.

2.3.2. Il principio di sola scrittura nel riformismo islamico

Sebbene il concetto di accessibilità della scrittura fondi l'intera teologia islamica, i testi sacri dell'islām hanno nei fatti sempre trovato una mediazione: questo, in prima istanza, rispondeva all'esigenza di andare incontro a coloro che non avevano capacità e conoscenze alfabetiche, linguistiche o cognitive tali da gestire da soli il proprio rapporto con la religione.

Per molto tempo, infatti, solo l'élite urbana istruita aveva avuto effettivo accesso a Corano e Sunna, mentre nelle periferie si era resa necessaria la ricerca di una mediazione (Turner, 1974).⁷⁸ Con il tempo, come sottolinea Ernst (2004), si è andata, così, progressivamente formando una classe di intellettuali specialisti, che ha monopolizzato il sacro musulmano, specializzandosi in diverse funzioni: imām guida delle preghiere, imām predicatore (imām khaṭīb), sapienti nelle materie di diritto (fiqh) e di teologia

⁷⁸Secondo l'autore questo dato spiega lo sviluppo della religiosità popolare nelle campagne, e nello stesso tempo, il contrasto tra due differenti stili religiosi, l'uno ortodosso, l'altro eterodosso, che seguono da più punti di vista la distinzione weberiana tra ascetismo e misticismo.

(kalām), giuristi teologi o mujtahid, divisi in fuqahā' e 'ulamā', muftī, incaricati di esprimere pareri giuridici (fatwā) e, nel mondo del sufismo, gli imām guide spirituali.

Come succede con tutte le religioni basate su testi sacri, il monopolio scritturale è stato il primo obiettivo dei riformisti. Questi, in particolar modo nel periodo coloniale, si presentavano come correttori e restauratori della religione nella sua purezza originaria, restaurazione basata sul ritorno alle scritture e all'età dell'oro dell'islām, i primi cinque secoli dell'islām, da cui è derivato al movimento dei primi riformisti il nome di Salafiyya⁷⁹: nell'islām, come sottolinea Mervin (2001), l'età dell'oro non è, però, un ideale da raggiungere o da immaginare, ma è veramente esistita e, nel riprodurla, si innesca inevitabilmente un ritorno non tanto al passato, quanto al sacro.

Il ritorno ai testi e la liberalizzazione della loro esegesi sono, comunque, il punto di partenza di tutti gli esponenti del riformismo fino in epoca contemporanea⁸⁰, con due conseguenze principali: scardinare il monopolio del sacro e sgretolare le strutture tradizionali.

La prima conseguenza implica per l'islām mettere in questione la chiusura, avvenuta nel X secolo, ad opera delle scuole giuridiche, del *bāb al-iğtihād*, la porta dell'interpretazione della Scrittura. L'enfasi su questo concetto, come metodologia principale per affrontare i testi e la loro ermeneutica, attraversa tutti gli intellettuali riformisti.

Secondo Arkoun le strutture interpretative tradizionali sono ree di aver sclerotizzato il Corano, nascondendo il suo vero messaggio, che può essere

⁷⁹ Il movimento della Salafiyya – da *al-sala al-ṣāliḥ*, antichi pii – contraddistingueva quei riformisti, come Rashīd Riḍā, che vedevano come modello religioso il Profeta, la sua testimonianza concreta e vissuta e la testimonianza dei primi Compagni e degli imām fondatori delle scuole giuridiche. Oggi designa per lo più il movimento wahhabita e le correnti da esso ispirate (Fouad Allam, 2007).

⁸⁰ A questo proposito è importante sottolineare che alcuni dei nuovi pensatori come Abu Zayd o Taha Husseyn non riconoscono valore scritturale alla Sunna, ma solo al Corano (Benzine, 2004).

ripristinato solo sottoponendolo nuovamente all'esame della riflessione umana⁸¹. Questo esame, insieme allo sforzo ermeneutico connaturato nella storia dell'islām, era stato completamente oscurato dall'emergere di poteri politici, giuridici e religiosi che, da un lato, avevano reso le interpretazioni coraniche stagnanti (come sottolinea Souroush), dall'altro, avevano usato l'islām per giustificare le varie istituzioni che si andavano creando, determinando l'abbandono dell'*ig̃tihād* e della consultazione diretta del testo da parte dei credenti, obbligati a passare per esegeti "ufficiali", che spesso si esprimevano o legiferavano contro gli stessi valori coranici (come sostengono Charfi e Abu Zayd).

Per quanto riguarda invece le strutture tradizionali, sebbene quasi tutti i riformisti riconoscano che spesso la tradizione è stata una deviazione dal messaggio coranico, tra il periodo coloniale e quello post-coloniale si evidenziano alcune differenze: per questi ultimi la tradizione è rappresentata dalle pratiche pre-esistenti il messaggio coranico, nonché dalla produzione esegetica e normativa dei quadri religiosi e giuridici classici.

Per i riformisti del periodo coloniale, la prima tradizione da abbattere è rappresentata dall'islām delle confraternite, considerato spesso la causa del declino e della resa del mondo musulmano all'occidente (Fouad Allam, 2007). Il sufismo era accusato di essere responsabile di pratiche irrazionali ed eterodosse e di attitudini nocive – fatalismo, imitazione e passività – che, dal punto di vista teologico, avevano corrotto la tradizione pura dell'islām, e, da quello sociale, avevano creato apatia e passività⁸² (Turner, 1974).

⁸¹ Secondo l'autore, dal punto di vista intellettuale, questo processo implica lo sviluppo di una islamologia applicata, che, basata su uno studio del Corano e poi dei testi della seconda generazione di musulmani, secondo un metodo de-costruttivo di archeologia della conoscenza, permette di chiarire il passato e costruire il futuro (Benzine, 2004:106).

⁸²I riformisti, ed in particolare Rashīd Riḍā e Muḥammad 'Abduh, tracciavano una distinzione tra falso e vero misticismo. Il primo, accettato, implicava obbedienza intima, ricerca della coscienza e devozione personale, il secondo, fortemente condannato, era una cieca adesione agli Shaykh considerati miracolosi (Turner, 1974).

La lotta contro le tradizioni, sia esegetiche che popolari, passa per il riformismo islamico come per la riforma cristiana, attraverso l'educazione delle masse⁸³, ma anche in questo caso l'enfasi sull'alfabetizzazione e poi sull'educazione secondaria ha dato origine ad una classe di laici specialisti, intellettuali (o micro-intellettuali come li chiama Eickelman, 1998) e militanti, non necessariamente preparati dal punto di vista religioso, ma solitamente con formazione universitaria, che sfidano il tradizionale monopolio delle interpretazioni coraniche dei giuristi medioevali e lentamente emarginano gli 'ulāmā⁸⁴.

Si è sottolineato che una delle peculiarità del protestantesimo è che il ritorno ai testi sacri comporta un'apertura al mondo. L'islām, da questo punto di vista, è stato spesso considerato un credo anti-utopico, rivolto ad un passato, peraltro, nel caso di alcuni riformisti, molto lontano nel tempo.

L'analisi delle correnti di pensiero riformista sulla base del principio scritturalista geertziano permette di suggerire, a tal proposito, un rapporto ambivalente tra Corano e mondo: da una parte il ritorno alla scrittura come tentativo di sottomettere il mondo alla lettera del testo, enfatizza un atteggiamento anti-moderno; dall'altro, letture che sottolineano la presenza nel testo di elementi di modernità e forniscono una forte apertura al mondo.

⁸³ Muḥammad 'Abduh, ad esempio, si impegnò particolarmente per rinnovare l'educazione religiosa, a partire dall'Università di Al-Azhar, ed introdurre nei programmi di formazione accanto alle materie classiche, materie secolari e lingue straniere (Mervin, 2001). Ḥasan al-Bannā (citato in Pacini, 1996) sosteneva esplicitamente che anche i caffè dovevano essere utilizzati per insegnare a leggere e a scrivere e che l'insegnamento religioso e l'apprendimento della lingua araba dovevano essere materia essenziale nelle scuole.

⁸⁴ Lo slittamento dalla necessità di un'alfabetizzazione delle masse per liberarle dalle tradizioni e la necessità di avere una formazione universitaria per poter accedere alle scritture è chiara se si esaminano i criteri esegetici che Fazlur Rahman considera fondamentali ad un'analisi riformista dei testi sacri: la buona conoscenza della lingua araba e della letteratura preislamica e dell'epoca del Profeta; la conoscenza delle circostanze della rivelazione; la conoscenza dei versetti abroganti e abrogato; la conoscenza dei versetti che sono di applicazione generale e quelli applicabili a una situazione limitata, derivata dallo studio delle circostanze della rivelazione.

Da questo ultimo punto di vista, in genere, i riformisti del periodo coloniale concentrano l'attenzione sulla presenza nel Corano di una razionalità che anticipa le scienze moderne: di conseguenza, i risultati della scienza e dell'analisi razionale sono compatibili con l'islām, anche perché come sottolinea al-Taḥṭāwī, le stesse scienze moderne sono originariamente arabe, per cui appropriarsi di esse significa ri-appropriarsi di una metodologia già di per sé islamica⁸⁵.

Per i nuovi pensatori, invece, è il messaggio etico-morale dell'islām che lo rende compatibile con il mondo moderno: lo spirito di uguaglianza, l'amore per l'altro, la giustizia e l'impegno, aprono inevitabilmente il Corano al quotidiano, alle istanze del mondo contemporaneo, soprattutto in termini di diritti umani. Per Rahman (citato in Benzine, 2004) è proprio questo il valore dell'interpretazione: stabilire un doppio movimento dalla situazione contestuale alla Rivelazione all'epoca presente. Ogni versetto va interpretato come una risposta ad un problema contingente, che, però, generalizzata, fornisce un orientamento etico e morale, che va riadattato al contesto storico e culturale.

Ancora più diretto è il pensiero di Esack (citato in Benzine, 2004): l'ortodossia musulmana ha a lungo considerato la pertinenza eterna del Corano come sinonimo del fatto che il Corano è privo di spazio e tempo, ma il vero modo di impegnarsi nei confronti della parola di Dio consiste nel contestualizzarla nell'epoca della rivelazione e provare a collegarla ai bisogni dell'epoca contemporanea.

In questo senso Muhammad Mahmoud Taha propone di recuperare la distinzione tra sure medinesi e sure meccane: le seconde, profetiche e morali, devono prevalere sulle prime, legislative e normative, in modo da permettere

⁸⁵ In questo senso i riformatori fanno riferimento a quanto lo sviluppo della scienza occidentale dovesse alla produzione dei pensatori arabo-musulmana della Spagna Andalusia (Turner, 1974).

di risalire al messaggio eterno di Dio, superando le contingenze storiche, per poterlo vivere in epoca contemporanea (Carrè, 1997).

2.3.3. La giustificazione per sola fede nel riformismo

La questione della giustificazione per fede nell'islām divide, di fatto, gli osservatori e la letteratura, in particolare, quella concernente l'eventuale protestantizzazione dell'islām. Nel riformismo islamico questo tema non ha rivestito un'importanza paragonabile a quella che ha avuto nella Riforma del XVI secolo.

Ciononostante, alcune delle conseguenze del principio di sola fede, trovano riscontri nei temi dei pensatori musulmani: in particolar modo l'enfasi sull'aspetto etico - morale dell'islām che, pur con termini diversi, sembra avvicinare in particolar modo riformismo coloniale e chiese riformate. Come sottolinea Donini (2003), l'enfasi sulla morale era tipica anche dei movimenti proto-riformatori, in particolar modo nel wahhabismo, che, in modo simile al Calvino di Ginevra, propugnavano una decisa moralizzazione dei costumi: proibivano, infatti, vino, caffè e fumo, rifiutavano ogni lusso e vietavano di cantare e suonare strumenti musicali.

Uno dei motivi principali dei primi riformisti è l'introduzione della nozione di islām come sistema totalizzante che controlla tutti gli aspetti della vita pubblica e privata, concetto formulato da Sayyid Quṭb nella massima *“non vi è altro Dio che Dio e Dio è uno stile di vita”* (Fouad Allam 2007:263). L'islām è, quindi, per i primi riformatori un modo di vivere, di essere, di situarsi nel mondo e verso il mondo: come sottolineava Ḥasan al-Bannā nel messaggio del V Congresso dei Fratelli Musulmani da lui fondati nel 1928 *“gli insegnamenti universali dell' islām comprendono tutto ciò che riguarda la vita dell'uomo in questo mondo e nell'altro (...) l' islām è in effetti credo e*

culto, nazione e cittadinanza, religione e stato, spiritualità e azione, libro e spada” (citato in Pacini, 1996:14).

Lo stesso Ḥasan al-Bannā (citato in Pacini, 1996) annovera tra le sue richieste per il ritorno ad un'autentica società islamica trenta punti che riguardano nello specifico il campo sociale e pratico e che denotano un forte orientamento puritano: condanna della prostituzione, dei giochi d'azzardo, del vino, della danza; regolamentazione degli orari di apertura e chiusura dei caffè pubblici; lotta contro l'abbigliamento considerato provocante. In effetti, secondo questi riformisti, l'istruzione si doveva necessariamente accompagnare a un controllo morale e religioso: i progressi della tecnica e delle scienze dovevano informare la rinascita delle masse, senza che però queste si smarrissero al di fuori del modello di vita islamico.

Il tema etico - morale, in senso più ampio, accompagna anche i pensatori più contemporanei: Rahman sostiene la presenza una vera e propria *weltanschauung* nel Corano, che informa la vita individuale e collettiva dei credenti, attraverso l'applicazione quotidiana di *imān*- intesa come fede che permette pace e fiducia in Dio – *islām* – espressione pubblica, concreta e organizzata dell'*iman* – e *taqwā* – giustizia e protezione contro i pericoli morali (Benzine, 2004).

Una differenza tra i due gruppi di pensatori è la questione della predestinazione: mentre al-Mawdūdī e i riformisti del periodo coloniale sottolineano la necessità di un totale abbandono al Dio onnipotente, nel periodo post-coloniale l'enfasi si sposta sulla capacità di ogni uomo di influenzare il proprio destino: Abu Zayd, a tal proposito, sottolinea che la predestinazione divina era stata utilizzata storicamente per giustificare le strutture del potere nel mondo musulmano.

2.3.4. Il principio del sacerdozio universale e il riformismo islamico

L'accessibilità diretta dei testi, che rappresenta un cardine della teologia musulmana, comporta, come si è sottolineato, l'assenza di strutture intermedie nell'islām, paragonabili a quelle che si erano sviluppate nel cristianesimo cattolico ai tempi della riforma; ciononostante, si è evidenziato come nell'islām si siano storicamente affermate classi di specialisti della religione, contro le quali i riformisti rivendicavano il diritto di interpretare autonomamente i testi, denunciando, nel contempo, il potere economico e politico che il monopolio sull'interpretazione conferiva loro⁸⁶.

Per i riformatori, la collusione con il potere politico delle classi legate al monopolio della religione, aveva di fatto oscurato il loro vero ruolo, un ruolo che, in particolare, per i pensatori contemporanei, è soprattutto sociale e si riferisce alla guida competente delle masse e soprattutto di coloro che tra queste hanno un'educazione moderna, compito rispetto al quale il personale religioso tradizionale si era a loro avviso dimostrato impreparato (Benzine, 2004).

Ma, come era successo nella riforma, la destrutturazione della posizione delle classi religiose, comporta l'emergere di una nuova categoria di esegeti, intellettuali e militanti. In questo senso, la legittimità della loro posizione trova fondamento in una corrente di pensiero che risale ad Ibn Rushd: egli sottolineava come conoscenza profetica e filosofica fossero, di fatto, un tutt'uno, differenziato funzionalmente. In particolare, basandosi su Corano 3,7 egli sosteneva che fossero i filosofi e non i teologi a dover interpretare i versetti ambigui del corano, in quanto *“uomini di solida scienza”* (Turner, 1974)⁸⁷. Ponendosi in linea di continuità con questa posizione, anche se

⁸⁶ Abdul Karim Souroush per esempio crede che nessun membro del clero debba beneficiare di particolari privilegi rispetto ai cittadini. Riferendosi al caso del clero iraniano, egli afferma che la sola cosa che lo distanzia dagli altri è la dipendenza dalla religione per il proprio sostentamento (Benzine, 2004).

⁸⁷ *“Egli è colui che ti ha rivelato il libro il quale contiene versetto solidi che sono la madre del libro, e altri che sono allegorici. Ma coloro che hanno il cuore traviato seguono ciò*

spesso non corroborata da un'adeguata preparazione, nuovi intellettuali e militanti, mentre si pongono in antitesi con il monopolio del sacro, rivendicano una peculiare capacità di interpretazione, che deriva loro dallo studio o dalla pratica, che di fatto vuole porre un argine all'eventuale anarchia dell'esegesi diffusa.

In particolare, riprendendo Fouad Allam (2007), si possono individuare due tipi di letterato che emergono dal pensiero riformista: uno che proviene dalle nuove classi intellettuali e che si lega alla corporazione dei dotti, l'altro autodidatta e legato alle forme moderne di diffusione del sapere. Agli 'ulamā marginalizzati, si sostituiscono progressivamente, quindi, intellettuali che tendono a considerare più le conseguenze e i riferimenti sociali della religione, facendo uso nell'esegesi, come negli altri scritti a carattere religioso, della ragione, più che del riferimento ad un'autorità trascendente⁸⁸.

Un ultimo aspetto sociologico riguarda l'enfasi che questa democratizzazione del sacro comporta rispetto alla umma: anche in questo caso si è sottolineato come questo sia un concetto cardine dell'islām, ma a partire dal XIX secolo

che è allegorico, bramosi di portare scisma e di interpretare fantasiosamente, mentre la vera interpretazione di quei passi la conosce soltanto Dio. Invece, gli uomini di solida scienza diranno: «Crediamo in questo libro esso viene interamente dal nostro Signore». Ma su questo meditano solo gli uomini dotati di intelletto.» Questo è un versetto fondamentale nell'interpretazione della scrittura: in questo caso si è seguita la lettura proposta dalla traduzione coranica di riferimento, ma, come ricorda Ventura (2010:463), nel commento del versetto allegata alla stessa, esistono possibili varianti. Così come riportato, l'interpretazione dei versetti allegorici, *mutashābihāt*, non è alla portata umana, ed è nota solo a Dio, mentre una differente lettura può essere “*mentre la vera interpretazione di quei passi la conoscono soltanto Dio e gli uomini di solida scienza, i quali diranno*” che lascerebbe intendere che tale significato nascosto può essere compreso da uomini che “abbiano un solidissimo radicamento nella sapienza, *al-rāsikhūn fi l-'ilm*.”

⁸⁸ La marginalizzazione degli imām risulta evidente soprattutto a partire dagli anni '60, quando la loro posizione si indebolisce progressivamente in tutti i paesi, tranne in Arabia Saudita ed in Pakistan, dove però non hanno indipendenza rispetto ai governi. La ragione di questa decadenza, oltre agli elementi già citati, va ricercata nella loro collusione con poteri politici considerati corrotti o oppressivi dalle masse, dai connessi privilegi, che li allontanano dalle masse. Le loro stesse istituzioni di riferimento, come le millenarie Università di al-Azhar in Egitto e quella di al-Zaituna in Tunisia, vengono strumentalizzate e svuotate di significato da parte dei poteri politici (vedi Kepel 2008: 54-63).

assume significati particolari soprattutto in termini di comunitarizzazione delle pratiche, sia come espressione di appartenenza alla comunità, sia come mezzo di rivendicazione di un ordine morale, sia – aspetto evidenziato soprattutto dai nuovi pensatori, come Charfi – in quanto forma coerente e visibile del credo, spazio di comunicazione con la mentalità mitica.

In questo senso, le pratiche culturali assumono nuovo significato in relazione ad una comunità di credenti che si trova in un ambiente determinato (Benzine, 2004).

2.4. Caratteristiche culturali e socio-storiche del riformismo

Prima di concludere il discorso sulla protestantizzazione del mondo musulmano può essere utile riprendere le caratteristiche culturali e socio-storiche già evidenziate a proposito della riforma protestante: lo sviluppo e la diffusione dei mezzi di comunicazione, l'elemento sul quale si concentrano la maggior parte delle analisi relative alla protestantizzazione dell'islām e l'umanesimo, che si riferisce in questo caso non ad un movimento di pensiero contemporaneo o immediatamente precedente alla riforma, ma ad una corrente che data al X secolo.

A queste si aggiunge una breve trattazione della ricaduta del pensiero riformista su alcuni dei movimenti socio-politici musulmani contemporanei, che presentano anch'essi elementi riconducibili alle categorie intellettuali e teologiche in oggetto.

2.4.1. Lo sviluppo e la diffusione dei mezzi di comunicazione

Il miglioramento dei mezzi di comunicazione e lo sviluppo di nuovi e più globali media, a partire dal XIX secolo, nonché il rapporto che questi hanno

intrattenuto con il pensiero riformista e con i movimenti contemporanei nel mondo musulmano, sono considerati come aspetti caratteristici di un atteggiamento che nella letteratura è definito propriamente protestante (Eickelman, 1998; 2004).

I mezzi di comunicazione, a partire dalla stampa, che, come sottolinea Ernst (2004), cominciano ad affermarsi come principale mezzo di diffusione dei testi sacri nel mondo musulmano proprio nel XIX secolo, e poi radio, televisioni, e internet hanno, infatti, contribuito decisamente alla visibilità e alla diffusione del pensiero riformista e dei movimenti contemporanei sia all'interno, che all'esterno del mondo musulmano. Prima del XIX secolo, infatti, l'editoria araba era quasi completamente inesistente, mentre in questo secolo cominciò a svilupparsi soprattutto nelle capitali del mondo arabo, come Beirut e Il Cairo, dapprima con la pubblicazione di testi scolastici, poi in maniera sempre più importante con la pubblicazione di giornali e periodici. Proprio i periodici e i giornali ebbero un forte impatto sulla diffusione del pensiero riformista del periodo coloniale: per esempio Rashīd Riḍā, aveva diretto la rivista *al-Manar*, organo della salafiyya, per circa 40 anni, pubblicando esegesi, idee e manifesti di rinnovamento, nonché fatwa. La pubblicazione di opere arabe classiche, il diffondersi di una nuova letteratura in lingua araba, sia in prosa che in poesia, nonché di traduzioni di opere inglesi e francesi, insieme alla crescita del tasso di alfabetizzazione e dell'istruzione primaria e secondaria, crearono progressivamente una sfera pubblica nella società civile, interessata al dibattito politico e religioso (Hourani, 1998).

Come per la Riforma cristiana, la stampa portò il dibattito riformista all'uomo comune, grazie anche all'uso di un linguaggio religioso meno rigoroso, più semplice ed accessibile. In epoca recente, tale impatto è amplificato dai nuovi media, che danno visibilità e diffusione alle idee riformiste contemporanee. I mezzi di comunicazione hanno progressivamente messo il testo sacro nelle

mani del credente ordinario, dando, quindi, la possibilità all'individuo di interpretare le scritture e di accedere a scritti religiosi, allargando il dibattito alle masse.

Da questo punto di vista, come sottolinea Ernst (2004), i movimenti politico-intellettuali dell'islām contemporaneo hanno la possibilità di raggiungere un maggior numero di persone anche tra le classi non intellettuali, a differenza dei movimenti riformisti precedenti. Benzine (2004) nota, però a tal proposito che i movimenti riformisti del periodo coloniale, pur essendo perseguitati dal potere politico, avevano molta più presa sulle masse, rispetto ai nuovi pensatori, la cui influenza sembra limitata alle classi colte.

Il riferimento all'implicazione del pensiero riformista nei due periodi verrà analizzato in seguito, ma ciò è importante sottolineare in questa sede è che, in effetti, la diffusione contemporanea di cui parla Ernst (2004) non si riferisce tanto alla produzione riformista "colta", quanto a quelli che Eickelman (1998) chiama micro intellettuali, ai pensatori autodidatti, ai militanti, a quanti utilizzano un linguaggio più semplice e più divulgativo, enfatizzando la dimensione etico - morale quotidiana dell'islām come "*stile di vita*", linguaggio che aveva determinato il successo degli scritti del periodo coloniale.

Questo è più evidente nelle dinamiche legate alle più recenti forme di tecnologia della comunicazione. I siti web più consultati relativamente al religioso musulmano sono quelli che contengono quello che Ernst (2004) definisce l'"*ask to imam*" format, in cui esperti-imām, che godono di un certo seguito, non necessariamente per la loro preparazione, ma spesso perché resi famosi dalle loro posizioni o particolarmente carismatici, rispondono a domande religiose anonime poste da credenti virtuali sulle questioni più intime, legate non tanto agli aspetti giuridici, quanto a quelli morali.

Le risposte, vere e proprie fatwa, contribuiscono a forgiare nello spazio transnazionale della umma un pensiero unico sull'islām, espresso non a caso

in Inglese, dove il maestro è sostituito dal web, contribuendo, come sottolinea Fouad Allam (2002) alla deterritorializzazione del sapere e della cultura e alla diffusione di un modello religioso standard, valido ovunque.

2.4.2. *L'umanesimo islamico*

L'umanesimo islamico, la sua effettiva sussistenza come movimento intellettuale è al centro esso stesso di un dibattito, animato, principalmente, dal filosofo franco-maghrebino Muhammad Arkoun, recentemente scomparso.

Collegare il movimento umanista al riformismo islamico, così come definito in questa sede, risulta più problematico rispetto al legame tra Umanesimo e Protestantismo. In primo luogo il termine umanesimo islamico indica un movimento di pensiero molto più differenziato del movimento umanista europeo del 1400, del quale si sono comunque sottolineate diverse espressioni. Esso, pur nella difficoltà di una precisa storicizzazione, si colloca intorno al X-XI secolo e non è, quindi, contemporaneo o immediatamente precedente al riformismo, come nel caso della Riforma cristiana. Infine, il suo maggiore teorico, Mohammed Arkoun, rileva esplicitamente una profonda discontinuità tra umanesimo e riformismo, quest'ultimo caratterizzato da un atteggiamento anti-umanista, come si evince dal rapporto con la violenza, dall'interpretazione politica del *ḡihād*, dalla chiusura nei confronti delle altre religioni e delle altre culture.

Ancora meno umanista è a suo avviso il riformismo contemporaneo dei micro-intellettuali, che limitano la riflessione sul fatto religioso alla previsione di consigli e ricette per i credenti, al bricolage della cultura populista. Secondo Arkoun (1982:32-33) *“tutta la seconda metà del XX secolo e i primi anni di questo secolo nascente sono stati dominati da forze*

contrarie alla diffusione di un umanesimo aperto alle altre culture [...] le espressioni attuali dell'islām riflettono le rotture storiche che hanno gettato nell'oblio, nel discredito, nel proibito le conquiste più feconde del pensiero classico. [...] all' islām popolare delle confraternite che si sono moltiplicate a partire dal XVI secolo, si è sostituito un islām riformista sostenuto da qualche chierico prigioniero di una arida scolastica, poi l' islām populista generato a partire dagli anni 1950-1960”.

La posizione rigida di Arkoun a tal proposito, però, si problematizza utilizzando l'accezione ampia di riformismo, che pone l'autore stesso tra i riformisti post-coloniali e permette di considerare che anche alcuni autori definiti umanisti, come ad esempio al-Ghazālī⁸⁹, hanno intrattenuto un rapporto con i testi sacri che precorre aspetti dello scritturalismo riformista.

Sebbene sia innegabile la difficoltà di stabilire un rapporto diretto tra le due correnti di pensiero, è possibile rintracciare alcuni motivi dell'umanesimo islamico che anticipano temi riformisti.

Secondo Arkoun (1982), l'umanesimo musulmano si caratterizza per l'unione di tre attitudini principali: un umanesimo religioso, che ha diverse espressioni che vanno dalla devozione misurata del credente medio all'ascesi mistica e che si caratterizza per la sottomissione ed il costante riferimento a Dio; un umanesimo letterario legato all'aristocrazia spirituale ed economica, che si concentra sulla cultura dell'uomo, in termini di eleganza morale, di senso elevato dei rapporti sociali, di etichetta rigorosa, con l'obiettivo di sviluppare per il bene comune le possibilità fisiche, morali ed intellettuali dell'individuo; un umanesimo filosofico che integra gli elementi precedenti, distinguendosi per una disciplina intellettuale rigorosa e una ricerca metodica della verità sul mondo, sull'uomo e su Dio. Da quanto detto si evince un primo punto in comune, nell'enfasi sulla dimensione etico-morale, che nell'umanesimo

⁸⁹ Per Arkoun esponenti dell'umanesimo sono anche al-Kindi, Farabi, Miskawayh, Ghazālī, Ibn Sīnā.

islamico si esprime con la ricerca dell'uomo perfetto – *al-insān al kāmil* – che fonda la sua condotta individuale, sociale e politica sulla legge religiosa e la saggezza.

Entrambi i movimenti, poi, si fanno portatori, anche se con metodi diversi, di una razionalizzazione del fenomeno religioso intesa come contrasto alla religione tradizionale e alle superstizioni: gli umanisti filosofi di Arkoun spingono le riflessioni razionali sulle scritture verso posizioni, spesso estremamente divergenti da quelle del riformismo, ma condividono con esso la critica contro il misticismo e il monopolio del sacro del personale religioso. La differenza tra i due movimenti è, però, rilevabile, come già nell'umanesimo europeo, nell'obiettivo teorico che essi si pongono: l'umanesimo islamico considera e sostiene l'uomo come il centro del rapporto con Dio, come tipo etico - morale in senso weberiano, fulcro della creazione; il riformismo considera la dimensione etica-morale come discendente e rivolta a Dio. Va, inoltre, sottolineata una profonda differenza nel rapporto comunicativo con la società circostante: si è evidenziato che in Europa sia l'umanesimo che la riforma erano accumulati dall'utilizzo dei mezzi di comunicazione e dal fatto di essere, in gradi diversi, rivolti al pubblico; l'umanesimo islamico, invece, a differenza del riformismo, perse la sua battaglia con gli 'ulamā proprio sul campo della comunicazione: l'opera degli umanisti del X secolo rimase confinata alle classi più colte a causa dell'utilizzo di un linguaggio di difficile accesso, laddove le classi religiose parlavano un linguaggio più vicino alle masse; nel caso del riformismo questa situazione è, come evidenziato, capovolta.

2.5. Aspetti riformisti nei movimenti musulmani contemporanei

Come sottolineato, il pensiero riformista del periodo coloniale si è caratterizzato generalmente per un maggiore seguito nelle masse rispetto a quello successivo. In effetti, condizioni economiche, politiche e culturali avevano condotto questi pensatori ad essere coinvolti in prima persona o, comunque, come riferimento, in movimenti politici su base confessionale, alcuni dei quali ancora attivi nel mondo musulmano.

Un esempio sono i Fratelli Musulmani, fondati da Ḥasan al-Bannā nel 1928, di cui Sayyid Quṭb fu uno dei maggiori ideologi, che diedero applicazione pratica alcuni dei temi del riformismo quali la concezione dell'islām come sistema globale, da implementare attraverso la costituzione di un potere politico islamico (Pacini, 1980).

Tale movimento, che Donini (2003:230) definisce “*la madre di tutti i movimenti di militanza islamica*”, ha influenzato sia nel mondo arabo, che al di fuori di questo, la nascita di diverse esperienze. Anche il pensiero di al-Mawdūdī fu accompagnato dall'attivismo politico, come dimostrato dalla fondazione nel 1941 della Ḡamā'ā al-islāmiyya, un vero e proprio partito, che cerca di dare seguito alle sue idee attraverso un'islamizzazione che dall'alto muova verso un cambiamento dei costumi e della vita sociale e individuale di tutti i credenti. Di stampo riformista, almeno nella sua elaborazione teorica originaria, è anche la Rivoluzione Islamica in Iran del 1979.

Il riformismo politico è stato definito, soprattutto nelle sue espressioni più recenti, con diverse locuzioni – islamismo (Kepel, 2008), militantismo islamico, re-islamizzazione (Donini, 2003), islam della contestazione (Fouad Allam, 2002), neo-islam (Carrè, 1997) – e si è diffuso, in modo particolare, tra la metà degli anni '70 e la fine degli anni '80 soprattutto tra i giovani urbanizzati ed educati che non trovavano possibilità di crescita sociale e tra i rappresentanti della borghesia religiosa, entrambi critici rispetto alle nuove élite politiche e socioeconomiche al potere dopo l'indipendenza.

I fattori che ne hanno determinato il successo sono diversi: tra questi Fouad Allam (2002) annovera il trauma politico-culturale della sconfitta della Guerra dei 6 giorni; l'usura del potere locale dopo la fine del colonialismo; l'erosione della società tradizionale a causa delle trasformazioni socio-economiche, quali l'urbanizzazione, la crescita demografica, la scolarizzazione di massa, l'accesso all'istruzione universitaria, l'ingresso della donna nella vita attiva; gli effetti della penetrazione culturale occidentale, attraverso il turismo di massa, la televisione, la pubblicità.

Molti dei temi di questi movimenti sono di stampo riformista – insistenza sull'ordine morale; ostilità verso gli empi; utilizzo di moderni mezzi di comunicazione per la diffusione di testi, discorsi e sermoni; opposizione al monopolio tradizionale del sacro; enfasi sull'educazione; proposizione di un modello islamico di giustizia sociale; utilizzo della ragione e delle moderne tecnologie – anche se nei termini proposti in questa ricerca, non tutti sono definibili a pieno titolo movimenti di riforma⁹⁰.

A partire dagli anni '90, il fronte dell'islām politico comincia a sgretolarsi, a causa anche delle conseguenze politico-culturali dell'invasione iraqena del Kuwait: la guerra tra due stati sunniti e la presenza di truppe di infedeli – americane – sulla Terra Santa dell'islām, comportarono un sentimento di disillusione nei confronti del wahhabismo⁹¹, finanziatore e sostenitore dell'islamismo militante, che, unito alla mancanza di ideologi capaci di dare una base intellettuale all'azione, comporta la perdita del sostegno delle masse e la deriva terrorista del movimento. Espressione di quest'ultima sono le

⁹⁰ La maggior parte dei leader di questi movimenti ha, tra l'altro, una formazione scientifica, medica o ingegneristica come, per esempio, Shukri Mustaha, fondatore del gruppo estremista egiziano *al-Takfir wa 'l-hijra* e Abdessalam Faraj, teorico del gruppo *al-Jihad*.

⁹¹ Lo sgretolamento della solida unione tra wahhabismo, monarchia saudita e islamismo è dimostrato dall'emergere di correnti di stampo liberale sia nella società civile, che nella borghesia religiosa saudita (Kepel, 2008:243- 256).

azioni compiute dai cosiddetti jihadisti, combattenti in Afganistan, inizialmente finanziati dalla monarchia saudita e dagli Stati Uniti in funzione antisovietica, che, abbandonati dopo il 1989 dai loro alleati, si mettono a servizio dell'islamismo estremista.

Accompagnati da una ideologia nuova che nasce nei campi di addestramento afgani⁹² e che coniuga il principio scritturalista alla letteratura riformista di Ibn Taymiyya, lottano contro l'innovazione, enfatizzando il concetto di *ḡihād* minore, armato. Gli ideologi di questa corrente – il palestinese Abū Qatāda, l'ispano-siriano Abū Mus'ad e l'anglo egiziano Abū Hamza – arrivano a sconfessare non solo l'attività di gruppi più tradizionali come i Fratelli Musulmani, considerati troppo moderati, ma anche i loro ideologi come Sayyid Quṭb, per esempio, considerato moderno e incapace di produrre una valida esegesi coranica, non avendo una formazione classica (Kepel, 2008).

Quest'ultimo punto basterebbe a sconfessare la matrice riformista di questi movimenti, che, considerando l'esegesi monopolio degli intellettuali con una formazione teologica tradizionale, si oppongono esplicitamente al principio di accessibilità della scrittura. Inoltre, la radicalizzazione del principio scritturale, porta a derive estremiste, che, nelle loro conseguenze teologiche, allontanano del tutto questo tipo di movimenti anche dalle forme di riformismo più radicale. Tali movimenti, sostiene Kepel (2008), sono destinati ad un progressivo declino, in quanto l'uso politico del terrore, gli attentati e le posizioni estremiste alienano inevitabilmente loro l'appoggio delle masse. D'altra parte tale appoggio sembra mancare anche ai pensatori post-coloniali, il cui linguaggio e le cui riflessioni sono spesso lontane dalla vita quotidiana. E' in questo vuoto, che emerge un nuovo tipo intellettuale riformista, che sarà analizzato nel capitolo otto, che sposta l'attenzione dal

⁹² In uno di questi campi, finanziato e gestito dal jihadista Osama bin Laden, nasce il database di militanti che è la struttura della rete di Al-Qaida.

campo politico a quello civile e sociale, nel quale sviluppare una nuova interpretazione del principio scritturale più vicina al credente ordinario.

2.6. Conclusioni: protestantizzazione del mondo islamico?

Nell'introduzione si è sottolineato come alcuni elementi ed espressioni del riformismo siano state messe in relazione in letteratura con il protestantesimo cristiano in particolare l'enfasi comune sul ritorno alla purezza incorrotta della fede, sul primato della scrittura sulla tradizione ad essa successiva e l'importanza del ruolo dei mass media, rispetto alla quale Eickelman (1998; 2004) evidenzia un doppio nesso causale tra sviluppo delle tecnologie, istruzione e riformismo islamico da un lato e sviluppo dell'alfabetismo, stampa e protestantesimo dall'altro.

Non tutti, però, come si è visto, condividono questa posizione, sottolineando le differenze teologiche tra le due religioni e, nello stesso tempo, il diverso esito politico dei movimenti riformatori. Come conclusione a questo capitolo, si proverà a portare nel dibattito alcune riflessioni sociologiche in merito alle caratteristiche della possibile protestantizzazione dell'islām.

Molti autori annoverano tra i punti di similitudine dei due movimenti riformisti il fatto di svilupparsi nelle periferie dei rispettivi mondi di riferimento: come il protestantesimo cristiano nasce e si sviluppa alle frontiere della cristianità, il riformismo islamico nasce e si sviluppa in Asia ed in Africa, in luoghi quindi lontani dal centro dell'islām. Tale posizione, che risulta condivisibile se ci si focalizza sulla distanza dai rispettivi centri religiosi – Roma e Mecca – non riesce però a cogliere pienamente la dimensione culturale dell'islām riformista, laddove, se è vero che molti contributi sono venuti dall'Asia, è vero che altri si sono sviluppati in Nord

Africa e, in particolare, nel periodo coloniale, in Egitto, paese che non è, in questo senso, da considerarsi periferico⁹³.

Come il protestantesimo, il riformismo è un movimento estremamente multiforme, ma la permanenza e la strutturazione di tale aspetto sono differenti nei due movimenti: il protestantesimo, nasce come un movimento di riforma interna al cattolicesimo e finisce col creare una serie di ortodossie, mentre il riformismo non ha dato origine a scuole giuridiche o teologiche nel senso classico, anche se, abbiamo visto, ha trovato espressione in movimenti politici e associazioni differenti.

Dal punto di vista contenutistico, elementi in comune possono essere tracciati a partire da alcune categorie sociologiche, generalmente utilizzate per l'analisi del protestantesimo cristiano. Come già evidenziato, Berger (1994) sottolinea che una delle caratteristiche principali del protestantesimo è la sua apertura alla modernità: il riformismo origina proprio dall'incontro-scontro con la modernità, dapprima scientifica e poi umanistica. L'accompagnamento della modernità, che non vuole enfatizzare un'origine esogena del movimento, è stato ed è uno dei perni dei movimenti riformisti: una modernità che sembra doversi radicare nell'islām, perché le società musulmane non perdano la propria autenticità. Proprio la risposta che il riformismo, più o meno consapevolmente, ha dato alle esigenze della modernità, ne ha decretato secondo Laroui (1992) il successo tra la popolazione, come già era stato per il protestantesimo.

⁹³ Questa dimensione sembrerebbe cogliere maggiormente la realtà dei riformisti post-coloniale, che, effettivamente, per la maggior parte insistono o sono originari di territori periferici, comprese zone non tradizionalmente musulmane, come Europa e Stati Uniti. D'altra parte, quando si viene ai movimenti islamisti la situazione si complica ancora di più, visto che questi si muovono a livello globale, superando il concetto stesso di frontiera territoriale. L'ampliamento a livello globale del campo islamico, che ingloba nel dār al-islām qualsiasi posto in cui ci siano musulmani, è dimostrato dall'ambito di diffusione della fatwa emessa da Khomeini contro lo scrittore Salman Rushdie (Kepel, 2008).

Un altro tratto sociologico in comune è la tensione alla riduzione della distanza temporale esistente tra testo e lettore, tra sacro e quotidiano, che nel riformismo islamico trova una doppia espressione: nel periodo coloniale l'enfasi è sul come vivere il sacro nel quotidiano, in quello post-coloniale su come storicizzare il sacro.

Un aspetto che suscita perplessità è che la Riforma protestante si è scagliata contro le strutture di mediazione cattoliche e ha fatto di questa lotta il proprio vessillo: alcuni autori, a tal proposito, sottolineano che la mancanza di queste strutture priverebbe, di fatto, la riforma islamica del suo interlocutore (Benzine, 2004).

Si è visto come, però, tale aspetto sia rimasto valido solo in via di principio, mentre nei fatti, anche nell'islām si è sviluppato un monopolio del sacro. In questo senso, l'islām può essere considerata una religione senza clero solo se consideriamo il clero subordinato a una struttura particolare. Se invece durkheimianamente⁹⁴ consideriamo il personale religioso come legato alla preghiera e agli atti cultuali, comuni a tutte le religioni storiche, ne discende che la riforma islamica ha avuto senza dubbio il suo apparato interlocutorio: dal punto di vista sociologico, in effetti, la struttura ulemica equivale a quella cattolica.

Una delle differenze fondamentali è poi la questione della fede e della giustificazione per sola grazia. Il rapporto tra fede ed opere nell'islām è stato già inquadrato dal punto di vista teologico, ma è necessario ancora chiarire un aspetto sociologico che ne deriva, ovvero le perplessità espresse da alcuni autori sullo sviluppo di un'etica musulmana comparabile a quella protestante. Già Weber (1961) nel sottolineare la differenza tra islām e calvinismo, individuava due caratteri tipici opposti tra Puritano e Musulmano, riguardo in particolare l'atteggiamento verso la sessualità e la lussuria: l'uno trattava la

⁹⁴ In questo caso si fa riferimento alle elaborazioni contenute in Durkheim E. (1971) [1912], *Le Forme Elementari della Vita Religiosa*, Comunità, Milano.

sessualità come male necessario per la riproduzione, l'altro la considerava come un piacere in cui le donne erano oggetto di sfruttamento. Sebbene Weber (1961) riconoscesse l'affinità tra Calvino di Ginevra e il Maometto di Medina e tra il calvinismo puritano già istituzionalizzato e gli imprenditori musulmani tartari dell'impero russo, nel resto della sua analisi sottolinea come il protestantesimo aveva dato origine ad uno stile razionale e regolato e ad un uso sistematico del capitale, che si rispecchia nella vita quotidiana dei piccoli uomini d'affari, artigiani e commercianti, mentre nell'islām, religione guerriera, sia i combattenti che i commercianti, consideravano il denaro come un indicatore del loro status sociale e, quindi, più che all'investimento di capitale aveva dato origine al suo sperpero in onori personali e comodità.

Secondo Turner (1974) questo approccio riflette lo stile orientalista del XIX secolo, che porta Weber a sopravvalutare il ruolo sociale dei guerrieri musulmani, e a sottovalutare quello dei commercianti. In realtà, l'etica riformista è improntata alla sobrietà, e spesso, ad una morigeratezza simile a quella del calvinismo, e, soprattutto nel periodo coloniale, era particolarmente interessata alla dimensione economica della morale musulmana.

Un altro punto di differenza sottolineato dalla letteratura è la questione politica che procede da un diverso significato del concetto di ritorno alla scrittura: il protestantesimo islamico vorrebbe ripristinate una società islamica originaria laddove il protestantesimo avrebbe dato inizio alla divisione tra stato e chiesa. Il rapporto tra islām e politica non è centrale a questa ricerca, ma l'analisi di alcune posizioni in proposito è utile ai fini di valutare la validità della categoria di protestantizzazione applicata all'analisi dei movimenti islamici contemporanei.

Secondo Bernard Lewis (1991) la prima criticità riguarda la coerenza del termine teocrazia in contesto islamico: se si considera la teocrazia un governo della chiesa, la mancanza di una struttura ecclesiastica gerarchizzata, la renderebbe impossibile. La prospettiva sociologica d'altro canto dimostra

come nell'islām si possa riconoscere l'esistenza di una classe sacerdotale e Lewis stesso sottolinea che nel momento in cui si considera la teocrazia come governo di Dio, essa è di fatto connaturata all'islām in quanto “*nella Roma antica Cesare era Dio, nell' islām Dio è Cesare*”(1991: 284).

Storicamente, quindi, mentre il cristianesimo dei primi secoli rimase separato e, anzi, fu osteggiato dal potere politico, venendone coinvolto solo in seguito, l'islām fu fin dall'inizio sia religione che potere: emblematiche in questo senso sono le storie di Cristo e Muḥammad. Di conseguenza nell'islām la religione non è e non può essere considerata una tra le dimensioni della vita, perché chiesa e stato, autorità politica e autorità religiosa sono la stessa cosa e l'islām prevale su ogni altro elemento dell'identità, della fedeltà e dell'autorità, diventando nei fatti il criterio fondamentale di definizione verso l'interno e verso l'esterno.

Procedendo da un'analisi storica simile, Olivier Carrè (1997) arriva a conclusioni opposte, rilevando l'originaria tendenza politica del cristianesimo rispetto all'islām, nonché la compresenza in entrambe le religioni di elementi politici e apolitici. L'autore paragona, infatti, la prima comunità cristiana a quella musulmana precedente l'Egira, entrambe marginali, profetiche e predicanti, e, nel suo studio, evidenzia le alterne vicende che hanno portato le due religioni a politicizzarsi e a spolicizzarsi a seconda delle circostanze, arrivando alla conclusione che nell'islām, dopo la morte di Muḥammad ed in particolare dopo la fine del Califfato Abbaside, ha finito per prevalere una tradizione politicamente quietista, nell'ambito della quale la separazione tra elemento religioso e quello politico è la norma.

In epoca più contemporanea, però, si è diffuso un tipo di riformista puritano, secondo la linea teorica hanbalita nell'espressione di Ibn Taymiyya, che tende necessariamente verso la figura del rivoluzionario sociale e che trova secondo l'autore “*parentela certa*” (1998:61) con il calvinismo radicale che considera volontà di Dio il dominio dei credenti virtuosi sul mondo peccatore. Egli

stesso, però, riconosce che in genere il pensiero riformista, soprattutto quello post-coloniale, distingue, di fatto, l'elemento politico e quello religioso nell'islām, una volta terminata la fase profetica.

Quindi, se da un lato va sottolineato che la dottrina dei due regni di Lutero fu inizialmente messa in secondo piano rispetto all'ideale teocratico riformato, dall'altro, sebbene, come sottolinea Kepel (2008), nemmeno nei regimi considerati più laici l'islām è effettivamente fuori dal controllo dello Stato, ben pochi movimenti riformisti hanno effettivamente dato origine all'islamizzazione dello Stato: nella maggior parte dei casi essi sono stati osteggiati o sostenuti dai rispettivi governi a seconda delle condizioni politiche e sociali⁹⁵.

A livello teorico il riformismo islamico ha opinioni differenti sulla questione, e, se in molte espressioni del periodo coloniale, si ritrova il progetto di fondazione di uno stato islamico, nel pensiero di molti nuovi riformisti esso è assente o esplicitamente rifiutato. Nel riformismo coloniale, infatti, si riscontra spesso la tendenza ad enfatizzare il fatto che spirituale e temporale non siano due domini distinti e che la natura di un atto, per quanto di portata secolare, è determinata dall'attitudine della mente con cui l'agente fa le cose, rigettando in questo modo lo schema dualistico per la costruzione della società, chiaramente espresso dalla massima di Sayyid Quṭb *“la nostra costituzione è il Corano”*.

⁹⁵ E' il caso per esempio dei militanti in Egitto, Pakistan, Malesia, sostenuti fino alla fine della Guerra Fredda in funzione anti-socialista, anche se non sempre con gli esiti sperati, come dimostra l'uccisione del presidente Sadat nel 1981 da parte del gruppo al Jihad. Inoltre i due stati in cui si può considerare che l'islamizzazione del politico si sia compiuta - l'Iran di Khomeini e l'Arabia Saudita - hanno dato origine a diverse tipologie di governo e di islamizzazione della società, il primo radicale, il secondo conservatore (Kepel, 2008).

Nello stesso periodo, però, si sviluppano movimenti di ispirazione riformista come la *Ġamā'āt at-tablīgh*, che rigettano la dimensione politica dell'islām, concentrandosi sulla sua realizzazione sociale ⁹⁶.

Più netta è la posizione dei nuovi pensatori: Souroush, ad esempio, considera la distinzione tra politica e religione un dato di fatto. Lo Stato, i valori e il modo di governare non sono prerogative della giurisprudenza religiosa, ma pertengono alla filosofia politica: in termini luterani appartengono a regni diversi. Come si vedrà nel capitolo successivo, nel contesto europeo, tale problematica è da considerarsi completamente superata, e l'islamizzazione del politico è generalmente estranea alla produzione intellettuale.

⁹⁶ Il Tablīgh (*Ġamā'āt at-tablīgh*: Società per la diffusione dell'islām) è un movimento pietista e missionario, fondato in India nel 1927 da Muhammad Ilyās al-Qandahlui, il cui centro d'azione è a Raiwind nel Panjab. Attualmente guidato dallo Šaikh Sa'ad è diffuso in tutto il mondo. I suoi membri svolgono un'attività rilevante di proselitismo locale e ricoprono un ruolo importante nella re-islamizzazione dei giovani arabi ed africani. Il movimento si basa su sei principi: confessione di fede, preghiera, acquisizione della conoscenza di Dio, memorizzazione della conoscenza, sincerità, devoluzione del proprio tempo alla predicazione. La condanna morale della vita mondana, considerata dissoluta, arriva fino al distacco dal mondo e al suo totale rigetto. Per un approfondimento sulle origini e le caratteristiche del movimento vedi Kepel (2008:47-48).

Capitolo 3. L'islām d'Europa e la teoria della protestantizzazione.

3. 1. Introduzione

Il dibattito sulla nascita e le specificità dell'islām europeo si è sviluppato nelle scienze sociali a partire dagli anni '80 del secolo scorso⁹⁷, quando queste, soprattutto nei paesi interessati da più tempo da cicli migratori, presero coscienza che l'islām era a tutti gli effetti parte dell'universo sociologico e religioso europeo, evidenza fino a quel momento spesso negata, a dispetto della sua presenza storica in Europa⁹⁸.

Tale cambiamento prospettico ha permesso l'oggettivazione del fatto islamico e la sua nascita come campo di analisi, favorendo non solo l'inserimento del dibattito sull'islām europeo nel quadro più ampio del religioso europeo, ma anche l'individuazione di alcune sue peculiari caratteristiche sociologiche e teologiche. Al centro di queste elaborazioni c'è il riconoscimento che il religioso, spostandosi in diversi contesti storico-culturali, nel caso specifico in

⁹⁷ Said (1991) sottolinea che, per lungo tempo, gli studi sull'islām in Europa sono stati dominati dalla letteratura orientalista che tendeva a produrne e riprodurne un'immagine monolitica, omogenea, folkloristica e spesso irrazionale. Nello stesso tempo nelle società tradizionalmente informate dal fatto islamico, l'analisi scientifica dell'elemento religioso è stata sempre evitata. Come evidenzia Fatima Mernissi (2002:45), "*l'islam è probabilmente l'unica religione monoteista, in cui l'esplorazione degli studiosi venga sistematicamente scoraggiata, se non vietata, dato che l'analisi razionale non servirebbe ai propositi dei despoti*". In un certo senso questo dipende anche dal fatto che la sociologia musulmana nel mondo islamico è interpretata come una manifestazione della sua teologia. E' a partire dalla metà degli anni '70 e, soprattutto, durante gli anni '80 che vengono avviati negli ambienti universitari i primi lavori di ricerca. Per approfondimenti sull'atteggiamento delle scienze sociali rispetto al fatto islamico, nonché sui filoni di studio prevalenti si veda Dassetto (1994: 10-23).

⁹⁸ Si pensi, ad esempio, alla presenza dell'islām in Spagna e Sicilia e, soprattutto, alla sua stabilizzazione in alcune zone dell'Europa orientale e dei Balcani, dove era integrato consapevolmente nelle strutture istituzionali dell'Impero Asburgico come minoranza in un contesto cristiano (Allievi, 1996).

seguito ad una migrazione, struttura differentemente i propri significati, che, anche se fede e pratiche rimangono invariate, variano, in quanto *“in diversi contesti sociali e culturali tempi e luoghi, le comunità religiose, in quanto comunità immaginarie, cambiano inevitabilmente”* (Eickelman e Piscatori, 1990:XVI).

A partire da tali premesse, in questo capitolo si metteranno in relazione le caratteristiche proprie dell'islām europeo, con i principali attributi sociologici che Berger individua come peculiari del fenomeno protestante, in modo da evidenziare teoricamente alcune categorie teoriche che, messe in relazione con quelle già rilevate nei capitoli uno e due, contribuiscono a legare i movimenti socio-teologici interni all'islām europeo sia ai fenomeni che interessano il religioso continentale, sia a quelli che riguardano i paesi tradizionalmente musulmani. Su tali basi, si individueranno le categorie e le variabili analitiche, che saranno utilizzate per la formulazione delle ipotesi di ricerca, approfondite nei capitoli che ne riguarderanno la validazione.

3.2. Pluralismo e pluralizzazione nell'islām europeo.

La prima evidenza che gli studi scientifici sull'islām europeo sottolineano è il cambiamento dell'orizzonte culturale e di senso in cui esso si inserisce, spesso molto diverso da quello dei paesi tradizionalmente musulmani, orizzonte che fa propri i valori considerati costitutivi dell'Europa, in particolare il pluralismo (Cesari, 2002). Quest'ultimo, che rappresenta una sfida carica di conseguenze per le religioni, è stato un elemento fondamentale nella strutturazione sociologica del protestantesimo, che vi si è confrontato più a lungo e per primo, essendone spesso anche vettore.

Berger (1994:41) definisce il pluralismo come *“la coesistenza, in certa misura pacifica, di gruppi diversi in una stessa società. Il pluralismo*

religioso (diverso da quelli di altro tipo) è una delle numerose varianti del fenomeno; la pluralizzazione è il processo che determina questa condizione”.

Il dato fondamentale del pluralismo è, per l'autore, il fatto che questo “*apre una breccia negli steccati tra vicini*” (ivi:42) e comporta la contaminazione cognitiva tra diversi stili di vita, valori, credenze. A questo pluralismo esogeno, si accompagna una pluralizzazione interna al religioso, che contribuisce alla relativizzazione dei contenuti normativi della coscienza, i quali da valori dati per scontati si trasformano in opinioni.

Il doppio processo di pluralismo e pluralizzazione interessa fortemente l'islām in Europa: esso si trova, infatti, in una condizione di minoranza, caratteristica che Allievi (2002) considera primigenia per la comprensione del fatto islamico.

Dal punto di vista sociologico, la posizione di maggioranza nell'islām è stata sempre considerata un dato di fatto: non è un caso che l'islām collochi la sua data di nascita a partire dalla *hiğra*, emigrazione, da Mecca a Medina, quando di fatto la religione musulmana diventa maggioritaria, piuttosto che a partire dalla nascita o dalla morte del Profeta (Allievi, 2002). L'islām in Europa, così, pur prevalentemente originato da una migrazione, una *hiğra*, si trova in una condizione più meccana che medinese, in quanto è una comunità religiosa tra le altre, esposta ad un pluralismo che non riguarda solo il sentire religioso, ma anche la cultura e la società in generale.

Dal punto di vista storico, la posizione di minoranza demografica e cognitiva dell'islām non è una novità⁹⁹, ma, nel caso specifico, essa dipende da uno spostamento volontario di popolazione musulmana, generalmente da paesi in cui l'islām è maggioritario a paesi in cui non lo è.

⁹⁹ Si pensi, per esempio, all'esperienza dei Tatars annessi alla Russia a partire dal 1522, ai *mudejar* di Spagna dal 1552 fino all'espulsione avvenuta all'inizio del XVII secolo, nonché ad esperienze non ascrivibili ad una conquista come quelle degli Hui cinesi, dei musulmani della Cambogia e della Thailandia e di quelli che hanno deciso di restare in India dopo il 1947 (vedi Roy, 2003: 46-47).

Nello stesso tempo all'interno del fenomeno islamico europeo è evidenziabile una progressiva pluralizzazione, connessa al fenomeno che Allievi stesso (2002) definisce di de-etnicizzazione. Pur nella presenza in alcuni paesi di comunità etno-nazionali prevalenti, la progressiva eterogeneizzazione dei flussi migratori – in termini di diversificazione dei contesti di partenza e di arrivo, nonché di composizione sociale, economica, culturale, demografica interna ai flussi stessi – determina la compresenza di più lingue, più modi di vivere e sentire la religione, più tradizioni.

Teoricamente, la pluralità è intrinseca alla concezione islamica di comunità di credenti, di *umma*. Questo carattere, però, si è progressivamente perso nel contesto degli stati nazionali e nazionalisti, al punto che l'unico modo rimasto per esperire la *umma* pluralista e multi-etnica è la partecipazione all'*ḥağğ* (pellegrinaggio) a Mecca (Allievi, 2002). La mancanza o il progressivo abbassamento della soglia etnica nei paesi europei evidenzia, invece, l'esistenza sul territorio di una pluralità di islām e la riscoperta, nella *umma* plurale, delle differenze culturali tra i fedeli. Inevitabilmente, si ingenera, così, il confronto tra pratiche e credenze, in modo da determinare quale di queste siano frutto di tradizioni e quali siano propriamente religiose.

Tale confronto enfatizza un processo che Roy (2009:260) chiama di *dissociazione* tra cultura e religione, che riguarda, in generale, il religioso contemporaneo, ma che risulta più evidente nelle comunità migranti, e nel caso specifico in quelle musulmane, in un contesto come quello europeo, tradizionalmente associato al cristianesimo: dopo una prima fase in cui la religione è etnicizzata e, quindi, ricondotta alla cultura, la religione se ne distacca completamente, riformulandosi come marcatore indipendente di gruppi neo-etnici, come i musulmani europei, un insieme di soggetti estremamente eterogeneo, accumulati in base ad un minimo comune denominatore religioso.

Pluralismo e pluralizzazione mettono in discussione i significati, ponendo una sfida di senso fondamentale, cui spesso le religioni reagiscono determinando cambiamenti nei comportamenti e nel proprio assetto socio-teologico.

Secondo Berger (1994:46) il protestantesimo ha reagito alle sfide del pluralismo in quattro modi: patteggiamento cognitivo, una contrattazione con il dubbio rispetto all'unicità della propria fede o dei propri assunti; resa cognitiva, la "*traduzione del messaggio cristiano in uno dei linguaggi del laicismo moderno*" (ibidem); e due sottocategorie di riduzione cognitiva: difensiva, ritiro in una fortezza all'interno della quale possono essere mantenute le vecchie norme, e offensiva, tensione alla riconquista della società in nome della tradizione religiosa.

Negli studi sull'islām in Europa sono state elaborate delle categorizzazioni simili: Roy (2003:48) riprende, per esempio, l'analisi di Elpaza relativa alle strategie adottate dai *mudejar*, dopo la Reconquista, proponendone una rilettura alla luce delle dimensioni dell'islām europeo. Elpaza, individua cinque reazioni: esodo, volontà di riconquista, conversione al cristianesimo, volontaria o simulata, comunitarismo etnico-religioso, giustificazione teologica delle credenze. Secondo Roy, la prima categoria, che prevede il ritorno dei musulmani in paesi dove l'islām è maggioritario, non è applicabile al contesto di migrazione volontaria europeo; la seconda, tema caro agli Andalusi rifugiati nel Maghreb, può essere rintracciata in alcune posizioni radicaliste minoritarie; la conversione forzata al cristianesimo è un'opzione lontana dalla quotidianità dei musulmani contemporanei, sebbene Roy considera che sia assimilabile all'atteggiamento degli atei e degli agnostici di origine musulmana, che conservano alcuni costumi culturali, nel contesto di un sistema di credenze diverso; anche se sono rilevabili alcune forme di comunitarismo etnico-religioso, nelle quali l'islām è il marcatore identitario fondamentale, la posizione prevalente è, però, la giustificazione teologica

delle credenze musulmane, che ne comporta la rilettura costante alla luce del contesto sociale europeo.

Césari (2005:79), invece, riprende le categorie di Hervieu Léger (ivi:80) per analizzare le multiformi espressioni di religiosità musulmana, a fronte della visibilità e della legittimità che queste acquistano nel contesto plurale occidentale.

La sociologa distingue quattro tipologie di identificazione con l'islām: islām comunitario, islām etico, islām culturale ed islām emozionale. Nel primo caso i credenti tendono a mettere l'accento sull'osservanza dei rituali, sull'ortoprassi e sulla dimensione estetico-comportamentale. L'adesione ad un islām etico, invece, implica l'enfatizzazione di valori musulmani, a fronte di un rapporto eterogeneo con la pratica. L'islām culturale comporta un'identificazione con l'universo musulmano attraverso la lingua, il lignaggio, il gruppo etnico; l'islām emozionale accompagna l'identificazione con l'adesione alle cause di musulmani oppressi nel mondo. Secondo Hervieu Léger, la maggior parte dei musulmani in Europa propende per una identificazione di carattere culturale, etico ed emozionale, disgiunta dalla pratica: è un atteggiamento riscontrabile anche nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmana, dove, però, la funzione pubblica dell'islām complica l'analisi dei singoli comportamenti e credenze.

A partire da questa categorizzazione, Césari (2005) distingue tre gruppi di musulmani: praticanti privatizzati, credenti non praticanti etici o culturali, integralisti. I primi, che costituiscono una parte importante dei musulmani europei, si caratterizzano per la privatizzazione delle pratiche e il rifiuto per l'islamizzazione delle relazioni sociali, che si manifesta nel non uso di un abbigliamento islamico, che marca la fondamentale differenza con gli integralisti, e nell'adattamento alle prescrizioni islamiche in funzione delle loro conseguenze sociali e del concetto di confine tra pubblico e privato dominante nel paese in cui si vive. I musulmani etici e culturali sono la

maggior parte e comprendono coloro che si definiscono credenti non praticanti e che, spesso, conservano una religiosità legata alle tradizioni familiari e vedono nell'islām un insieme di valori universali in cui riconoscersi. A questo gruppo Césari (2005:83) ascrive anche tutte le pratiche sincretiche che culminano nello sviluppo di ordini sufi. L'approccio integralista, infine, pur con molte sfumature, che implicano una maggiore o una minore apertura rispetto alla società circostante, oltre al rispetto dell'ortoprassia, si caratterizza per il fatto di considerare l'islām come uno stile di vita, di abbigliamento, di comportamento.

Fouad Allam (2002:157-159), invece, propone una lettura basata sulle strategie identitarie, che evidenzia elementi utili alla presente analisi. Egli distingue quattro tipologie relative alle credenze musulmane in Europa: comunitarismo di tipo neo-fondamentalista, nel quale il credente definisce la propria identità sulla base non dell'origine etno-nazionale, ma di un codice etico di divisione tra lecito e illecito, che l'autore riconosce nel movimento *Ġamā'at at-tablīgh* e in gruppi riformisti legati ai Fratelli Musulmani; il comunitarismo neo-etnico, che si definisce in base alla ri-costituzione di una filiazione musulmana del gruppo, che, in una sorta di trasposizione ideale della *dhimma*, si autopercepisce come una minoranza tra le altre; l'islām laico e privatizzato dei musulmani sociologici, eredità culturale e dimensione simbolica, più che identità collettiva; la percezione privata ed individuale della religiosità, in cui l'identità religiosa implica l'accento sul lato mistico, spirituale ed etico della fede. Le ultime due tipologie sono secondo l'autore prevalenti nel contesto diasporico contemporaneo.

Dassetto (1994), infine, sintetizza l'approccio identitario con quello religioso, utilizzando la categoria di *appartenenza*, che permette di dar conto dei comportamenti individuali e collettivi dei musulmani diasporici, evitando i rischi connessi all'utilizzo del concetto di identità. Tale concetto, infatti, secondo l'autore (ivi:38) “*evoca una certa permanenza dei processi di*

strutturazione delle personalità” che non riesce a cogliere la realtà dell’islām migrato in cui è talvolta “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”. Il concetto di appartenenza risulta, quindi, più prudente delimitando “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”.

Nel ricostruire, quindi, le forme di appartenenza all’islām, a partire dagli eventi fondativi e a quelli definitivi del religioso musulmano¹⁰⁰, e alla luce del pluralismo, della pluralizzazione e della relativizzazione, connessa allo spostamento spazio-temporale, egli formula, quindi, una costruzione idealtipica dichiaratamente weberiana dell’islām sunnita distinta in 5 categorie: la prima, negativa, è quella degli agnostici indifferenti, dichiarati o silenti, che rifiutano la propria appartenenza all’islām. Tale forma di appartenenza esprime una religiosità diffusa negli anni ’70 e si declina in epoche successive in due atteggiamenti diversi: indifferenza silenziosa, che non si interroga sulla propria fede, ma mantiene in apparenza l’adesione alla comunità musulmana; appartenenza culturalista, che si manifesta con la partecipazione ai rituali e a forme islamiche di passaggio, e l’adesione alle prescrizioni alimentari, senza che questo determini una islamizzazione delle relazioni sociali o dei comportamenti. La seconda categoria sono le appartenenze distanti rispetto ai gruppi organizzati, che si esplicitano tipicamente nel devozionalismo privato e nell’enfasi sulla dimensione etica e

¹⁰⁰ L’autore (1994:40-60) pone come basi di appartenenza all’islām da un lato gli *arkān al-islām*, a partire dalla *shāhāda* – dichiarazione al contempo individuale e pubblica di appartenenza, che segna la frontiera tra il musulmano e il non musulmano – dall’altro gli elementi fondativi della religione musulmana: il Corano, riferimento base dell’appartenenza che stabilisce un rapporto diretto tra Dio, lingua e cultura musulmana; la *umma*, cui si appartiene attraverso la *shāhāda* e che si esprime in modo patente attraverso la preghiera, *ṣalāt*, che unisce tutti nella direzione di un unico polo, Mecca, e nello stesso tempo visibilizza l’assemblea dei credenti.

spirituale dell'islām. L'appartenenza ritualista, o ortoprassi ritualista conformista, che si caratterizza per un riferimento moderato al Corano e alla tradizione e per una partecipazione discontinua ai riti, si declina soprattutto nel conformismo su base locale. L'appartenenza organizzata in missione o militanza si articola, anch'essa, su base locale, ma è marcata dalla riconcettualizzazione delle credenze e delle pratiche operata attraverso associazioni o gruppi: di missione – in cui l'appartenenza è anche azione di annuncio e diffusione per la reislamizzazione dei musulmani stessi – o di militanza, detta anche islamismo radicale, che parte dalla riformulazione delle origini dell'islām per elaborare un progetto insieme religioso e sociale. Ci sono, poi, le appartenenze burocratizzate, facenti capo alle diverse strutture dell'islām contemporaneo, legate agli Stati nazionali e le appartenenze di frontiera, delle confraternite o dei gruppi magico religiosi legati a forme popolari dell'islām.

Tabella 1: Le religioni di fronte alla sfida del pluralismo

Religione e Autore	Reazione	Caratteristica
Protestantesimo (Berger)	Patteggiamento cognitivo	Contrattazione con il dubbio
	Resa Cognitiva	Traduzione del messaggio nel linguaggio del laicismo
	Riduzione cognitiva difensiva	Ritiro in una comunità ristretta
	Riduzione cognitiva offensiva	Tentativo di riconquista della società
Islām (Roy –Elpaza)	Esodo	Ritorno nei paesi musulmani (inapplicabile nell'islām europeo)
	Volontà di riconquista	Reconquista (volontà dei gruppi radicalisti)
	Conversione al cristianesimo	Non applicabile all'islām europeo se non considerando i musulmani culturali
	Comunitarismo	Pur presente non è prevalente
	Giustificazione teologica delle credenze	Atteggiamento prevalente nei musulmani praticanti
Islām (Hervieu-Leger)	Islām comunitario	Enfasi sull'ortoprassi e sulla dimensione estetico-

		comportamentale
	Islām etico	Enfasi sui valori musulmani Pratica discontinua
	Islām culturale	Identificazione attraverso la lingua e il gruppo etnico
	Islām emozionale	Identificazione attraverso l'adesione alle cause di musulmani oppressi.
Islām (Cesari)	Praticanti privatizzati	Privatizzazione della pratica rifiuto dell'islamizzazione delle relazioni sociali
	Credenti non praticanti etici o culturali	Islām come legame con le tradizioni familiari Enfasi sui valori universali dell'islām (comprende gli ordini sincretici sufi)
	Integralisti	Rispetto dell'ortoprassi Islamizzazione del comportamento dell'abbigliamento e delle relazioni sociali
Islām (Fouad Allam)	Comunitarismo neo-fondamentalista	Identità definita sulla base di un codice etico religioso (movimenti pietisti e riformisti)
	Comunitarismo neo-etnico	Ricostruzione di una filiazione musulmana che definisce il gruppo di credenti.
	Islām laico	Individualizzazione e privatizzazione della fede, culturalizzazione dell'islām, musulmani sociologici
	Islām mistico	Percezione privata ed individuale della religiosità, accento sul lato mistico, spirituale ed etico della fede islamica.
Islām (Dassetto)	Agnostici indifferenti, dichiarati o silenti (indifferenza silenziosa e appartenenza culturalista)	Negazione dell'appartenenza Adesione formale all'islām Partecipazione culturalista ai riti; rifiuto dell'islamizzazione delle relazioni sociali
	Appartenenze distanti rispetto ai gruppi organizzate	Privatizzazione dell'islām Enfasi sulla dimensione etica e spirituale
	Appartenenza ritualista (ortoprassi ritualista conformista)	Riferimento moderato ai Testi Ortoprassi discontinua

		Conformismo localistico
	Appartenenza organizzata (di missione, militanza, burocratica)	Riformulazione e riconcettualizzazione delle credenze e delle pratiche Orto prassi Proselitismo verso i musulmani (missione) Islamizzazione delle relazioni sociali e della società (militanza)
	Appartenenza di Frontiera	Confraternite Islām popolare.

Incrociando le letture sull'islām europeo proposte ed analizzandole alla luce delle categorie bergeriane relative al protestantesimo, se ne conclude che le posizioni prevalenti tra i musulmani credenti si collocano tra la resa cognitiva e il patteggiamento cognitivo, esplicitandosi rispetto alle credenze e ai comportamenti, in tre atteggiamenti fondamentali: individualizzazione, riconcettualizzazione della *umma*, in senso universale e locale, enfasi sulla dimensione etica e comportamentale.

3.2.1. L'individualizzazione

Il processo di individualizzazione delle credenze, sottolineato a più riprese nella letteratura specifica, assume nell'islām europeo caratteristiche peculiari, proprio in quanto rappresenta *“un processo di drammatica ricollocazione all'interno di una società che questo processo ha fundamentalmente già portato ad una fase avanzata”* (Allievi, 2002:148).

Tale elemento comporta, tra l'altro, la riscoperta di principi che di fatto precedono e superano le stesse pratiche religiose.

Per quanto l'islām consideri la religione qualcosa che abbraccia anche aspetti sociali e quotidiani, si è visto come già di per sé, esso enfatizzi il rapporto diretto tra Dio e l'uomo e l'importanza della fede, *imān*, la cui sincerità e profondità è conosciuta solo da Dio. Nessuno è, in questo senso, in grado di

giudicare la fede di un credente e gli stessi atti di culto, *‘ibādāt*, per quanto fondamentali, al punto da rappresentare i 5 pilastri dell’islām, *arkān al-islām*, devono necessariamente accompagnarsi ad un’intenzione, *niyya*, implicita o esplicita, come nel caso della preghiera o del digiuno, ma che, comunque, venga dal cuore¹⁰¹.

Si può, quindi, affermare che nei testi sacri dell’islām si trova già la base teologica del processo di individualizzazione della fede, che diventa patente nel caso dell’islām europeo.

In questo caso, l’individualizzazione è enfatizzata dalla condizione di deterritorializzazione dell’islām diasporico. Fouad Allam (2007:287), infatti, sostiene che l’islām europeo sia il risultato di una frattura con il territorio: il *dār al-islām* è assente dall’orizzonte sociale e culturale¹⁰², non c’è coercizione giuridica, comunitaria e sociale alla religione e lo Stato non struttura più la comunità dei credenti, che resta, così, una realtà da immaginare e da costruire. L’islām che ne deriva è orfano delle sue tradizioni e delle sue autorità centrali

¹⁰¹ Gli elementi fondamentali dell’*imān* si ritrovano nel Corano, per esempio nella Sura 2,285 “L’invitato di Dio crede in ciò che gli è stato rivelato dal suo signore e così tutti i credenti, ognuno crede in Dio, nei Suoi angeli, nei Suoi libri, e nei Suoi inviati, «tra i Suoi inviati non facciamo alcuna differenza, abbiamo udito e ubbidito, perdonaci, Signore nostro, tutti faremo ritorno a Te» così essi dicono”; e negli *ḥadīth*, quando il Profeta interrogato su cosa consistesse la fede rispose «[La fede è] che tu creda in Allah, nei Suoi angeli, nei Suoi libri, nei Suoi messaggeri e nell’ultimo giorno, e che tu creda nel decreto divino sia nel bene che nel male» (Muslim, 8).

¹⁰² La deterritorializzazione dell’islām comporta, infatti, lo svuotamento di senso delle definizioni geopolitiche giuridiche classiche, che dividevano tra *dār al-islām* (terra dell’islām) e *dār al-harb* (territorio della guerra) ovvero “da una parte (...) il territorio musulmano in cui la fede ha stabilito il suo dominio (...) e dall’altra le terre ostili nelle quali la *sharī‘a* (letteralmente via dritta, è la legge positiva che disciplina la vita degli uomini in società, vedi Bausani, 1995, N.D.R.) non è mai penetrata o ha cessato di operare” (Ventura, 2007a:154-155). I due concetti, che non hanno fondamento coranico, sono frutto di un’elaborazione giuridico-teologica dei primi secoli dell’islām, con lo scopo di stabilire sulla base dei comportamenti del Profeta, il tipo di relazione da intrattenere con le popolazioni e che il nascente impero incontrava nella sua espansione. Storicamente, essi subirono diverse evoluzioni, adattandosi e mutando di significato a seconda delle circostanze a cui era necessario rispondere. Per una ricostruzione dell’evoluzione delle categorie geopolitiche islamiche, dalla loro formulazione all’epoca contemporanea, vedi Ramadan (2002).

classiche, il che determina la contrazione della forma giuridica, in favore della spiritualità personale e interiorizzata (Roy, 2003).

In questo caso, le conseguenze della migrazione, che comporta lo spostamento di persone, idee e oggetti da un territorio all'altro, enfatizzano una tendenza riscontrabile più in generale nel panorama del religioso contemporaneo (Roy, 2009).

La spiritualità si declina nell'enfasi sulle dimensioni del rapporto diretto con Dio e sull'impegno personale nella ricerca della salvezza, entrambe caratterizzanti, come si è visto in precedenza, sia i movimenti riformisti musulmani, che il protestantesimo, ma anche sull'individualizzazione dei significati, che si manifesta con l'atteggiamento definito da Roy (2003:78) *à la carte*: rispetto alle prescrizioni dell'ortodossia si prende ciò che serve a rispondere alle proprie esigenze.

Questo aspetto richiama una delle conseguenze sociologiche fondamentali della situazione pluralistica, individuate da Berger (1984) nella sua analisi: laddove la religione non può essere più imposta come verità immutabile, essa deve essere lanciata sul mercato, il che comporta un'attenzione particolare alla preferenza del credente-consumatore che se *“non determina, in se stessa, i contenuti sostanziali, afferma (...) che in linea di principio essi sono suscettibili di cambiamento, senza determinare la direzione del cambiamento stesso”* (ivi:159).

Come sottolinea Roy (2009:233), la mercatizzazione del religioso provoca inevitabilmente sia la concorrenza tra diversi sistemi religiosi, sia la standardizzazione dell'offerta che, senza coinvolgere il dogma, riguarda la religiosità: l'autore chiama questo processo formattazione del religioso e lo lega proprio alla differenziazione delle offerte religiose, che nell'epoca contemporanea, sono teoricamente tutte libere di circolare e di essere scelte. La teoria che lega mercato e religione incontra il limite delle appartenenze etniche, culturali, sociali e familiari del credente-consumatore, che ne

vincolano la scelta. Ciononostante e aldilà di queste costrizioni, essa rimane valida per identificare la possibilità stessa della scelta, non solo e non tanto tra sistemi religiosi diversi, quanto tra le diverse prescrizioni ortopratiche ed interpretazioni di un singolo sistema religioso, prendendo dalla religione, come sottolineato, ciò che meglio si adatta alle proprie necessità.

L'individualizzazione, la pluralizzazione dei significati e la mercantizzazione del religioso si accompagnano nell'islām europeo alla moltiplicazione degli interlocutori del sacro, un aspetto che la letteratura definisce tra i più interessanti della deterritorializzazione. La perdita di rilevanza delle tradizionali strutture di monopolio del religioso si traduce, infatti, in una competizione tra diversi soggetti – vecchi e nuovi imām, leader immigrati e non, capi di organizzazioni musulmane a livello locale, nazionale ed internazionale, intellettuali – per intercettare e determinare la preferenza del credente musulmano, guadagnando la legittimità di parlare in nome dell'islām. Secondo Dassetto (1994:81) la ricostruzione di questi interlocutori segue logiche sociali modellate sui fatti e gli eventi fondanti dell'islām¹⁰³,

¹⁰³ Questi costituirebbero secondo Dassetto (1994:81-90) gli assi principali di ricostituzione del potere nell'islām europeo, sebbene la prevalenza di uno sugli altri non derivi tanto da una legittimità inscritta nel dato religioso, quanto dalla loro capacità di imposizione. Un primo asse deriva dal processo di conoscenza e di trasformazione del messaggio fondante in un sistema filosofico, teologico, *kalām*, e giuridico, *qadi* o esperti del *fiqh*, quest'ultimo con una certa prevalenza sugli altri due. Da queste forme classiche di potere religioso, Dassetto deriva la forma di potere legata alla manipolazione della conoscenza, che oggi è messa in discussione dai nuovi mezzi di comunicazione, che comportano l'emergere in questo campo di nuovi leader ed intellettuali che traggono il loro potere dalla sfera di influenza che riescono ad intercettare. Un secondo asse deriva dall'organizzazione pratica del culto, nelle moschee, che nel contesto europeo assumono particolare rilievo. Un altro asse di potere nasce dalla volontà degli Stati e dei loro apparati burocratici di gestire o di controllare gli affari islamici e si configura come potere delegato dalle forme statali e amministrative contemporanee. Tale forma di potere non è nuova nell'islām, anzi si lega direttamente alla tradizione islamica ottomana di delega dell'amministrazione: la novità è più che altro nel carattere statalizzato ed amministrativo del potere. Un asse più tradizionale di potere religioso è quello personale e personalizzato che ruota intorno alla figura del maestro delle confraternite, che, dopo un periodo di latenza dovuto all'opposizione dei movimenti riformisti, a partire dagli anni '90, sembrano rinascere, sostenuti dalle loro capacità di adattamento alla modernità e di resistenza in situazioni avverse. A margine di queste, sono individuabili forme di potere popolari che nascono

ciononostante si rileva l'emergenza crescente di una varietà di figure non tradizionali, che si possono definire laiche, in quanto estranee alle filiere e alle istituzioni classiche di gestione del religioso.

Nuove tecniche di comunicazione, la diffusione dell'istruzione di massa, soprattutto in Europa, ma anche nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmana, hanno trasformato l'autorità religiosa, storicamente depositaria del sapere e della possibilità di interpretare le fonti, affiancandole o sovrapponendole nuove figure, che Césari (2005:181-183) categorizza in leader burocratici, che derivano il loro potere dall'appartenenza a istituzioni di paesi musulmani; leader parrocchiali, imām, che agiscono a livello locale; leader globalizzati, che agiscono all'interno delle correnti islamiche storiche, come i Fratelli Musulmani; predicatori e conferenzieri, esperti in discipline islamiche o meno e universitari. Nel caso del protestantesimo, Berger (1984:160) si riferisce a questo fenomeno come *era del laico*, effetto inevitabile del pluralismo, della conseguente mercantizzazione della religione e della connessa attenzione alla preferenza del credente-consumatore.

L'emergenza di queste figure complica la gestione del sacro musulmano, moltiplicando le strategie di conservazione della leadership e di quella che si configura, secondo Dassetto (1994:32), come autorità d'influenza, concetto usato *“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”*.

Questi nuovi leader hanno storie diverse, alcuni nascono naturalmente da una prima fase di ripiegamento comunitario su base nazionale legato alla prima

dalla manipolazione del sacro diffuso. Ci sono poi leader sorti dall'immigrazione, immigrati anziani con una base di conoscenza coranica, che hanno assunto ruolo di imām nelle prime e provvisorie sale di preghiera, nonché nuovi leader intellettuali che a partire dagli anni '80 si sono distinti per la propria erudizione, non necessariamente nelle classiche discipline islamiche.

migrazione, altri, in epoca più contemporanea, soprattutto a partire dagli anni '80 fanno parte di una nuova classe dirigente che cerca di produrre senso e azione nel contesto europeo e che trae beneficio dal margine di manovra e di espressione consentito dagli Stati europei: generalmente europei per nascita o per adozione, indipendentemente dal fatto che la loro formazione islamica sia avvenuta sul campo in modo autodidatta, essi rappresentano un nuovo concorrente al monopolio del sacro musulmano, intercettando il bisogno di significati che siano specificamente relativi al contesto europeo, espressi soprattutto dalle giovani generazioni (Fouad Allam, 2002:106).

Gli interlocutori “laici” competono con quelli più tradizionali sia nel produrre significati nuovi alla musulmanità nel contesto contemporaneo europeo ed, in particolare, nell'affrontare islamicamente i problemi e rispondere alle sollecitazioni della società circostante, che nell'articolare i comportamenti collettivi, legati, secondo Dassetto, non tanto all'ortodossia, quanto all'ortoprassi, negli spazi e nei tempi europei.

3.2.2. La umma nel contesto pluralista

Conseguenza diretta della pluralizzazione dei significati e dell'individualizzazione delle credenze è la relativizzazione di queste ultime e del loro valore per l'individuo: la religione non essendo qualcosa di irrevocabilmente dato, diventa una scelta, un prodotto “*di costruzione del mondo e di sé dell'individuo*” (Berger, 1995:70).

La condizione pluralista, in effetti, costringe a scegliere, si risolve in un *imperativo eretico*: in un contesto pluralista ogni comunità religiosa è, secondo Berger (1987), un'eresia, nel senso etimologico del termine, con tutta

la fragilità sociale e psicologica che ne deriva¹⁰⁴. La scelta non riguarda solo il sentire religioso, ma è connaturata alla situazione della modernità stessa, che chiede di scegliere, ponendo la scelta, l'eresia, come valore positivo.

Il concetto di scelta, si è visto, è fondamentale nello sviluppo del protestantesimo, come risulta evidente non solo nella Riforma radicale, dove l'enfasi su tale aspetto si esplicita nel valore dato al battesimo degli adulti, ma anche in quella magistrale, in particolare nella forma calvinista, in cui l'essere cristiano si esprime proprio nella scelta quotidiana di appartenenza ad una comunità, una scelta, che, in quanto tale, potrebbe essere invertita.

La rilevanza della scelta della comunità nel protestantesimo fa da contraltare inevitabile, secondo Berger (1987:56), al ritorno alle fonti del religioso, alla loro rilettura individuale, e deriva dalla necessità di trovare un *ordine significativo* alla propria soggettività, a fronte della mancanza di strutture stabili di plausibilità¹⁰⁵, che, in un contesto pluralista e pluralizzato, sono scosse anche dall'indebolimento delle tradizioni che le sostenevano.

Scegliere la comunità ha un significato specifico nell'islām europeo, perché, in questo caso, si deve, come si è sottolineato, necessariamente ricostruire il

¹⁰⁴ Come sottolinea Berger (1987:61) l'etimologia stessa della parola eresia – dal greco *hairein* – e il suo significato originario, richiamano il concetto di scelta e, in modo derivato, di opinione. Nel Nuovo Testamento, in particolare nelle Lettere di Paolo, essa assume una connotazione religiosa indicando l'opinione, il principio ispiratore di una fazione. Lo spirito di partito viene chiamato *haireisis* e citato come opera della carne nella Lettera ai Galati (5,20). Qui l'eretico è chi sceglie di rinnegare o rifiutare di accettare in toto la tradizione, scegliendone una parte e formandosi così un'opinione deviante.

¹⁰⁵ La struttura di attendibilità è secondo Berger (1995) l'insieme delle spiegazioni, delle giustificazioni, delle legittimazioni e delle teorie più o meno coerenti e sistematicamente sviluppate che contribuiscono a dar credito alle concezioni della realtà. L'attendibilità delle visioni generali della realtà dipende dal consenso sociale che viene loro dato: le nozioni sul mondo sono socializzate da altri esseri umani e continuano ad essere valide perché gli esseri umani continuano a ritenerle valide, costruendole e mantenendole salde attraverso la conversazione. Quante più persone partecipano e sono coinvolte nella conversazione, tanto più la concezione sarà stabile; se le persone cambiano o diminuiscono, la concezione verrà cambiata.

significato stesso di comunità dei credenti, di *umma*¹⁰⁶, e del suo ruolo, considerando soprattutto il valore simbolico che essa ha sempre rivestito. Dassetto (1994) considera la *umma* il fatto sociale di definizione dell'islām, lo spazio ideale in cui ogni musulmano si riconosce come tale, e riconosce gli altri come confratelli, come uguali rispetto al mondo esterno, in quanto appartenenti alla parola di Dio, ad una dimensione universale che ha come polo centrale Mecca.

Originariamente la *umma* era una sorta di patto di difesa che univa i credenti nell'obiettivo comune di proteggere Muḥammad e i suoi seguaci (Mandaville, 2001). Al significato universale si affiancò poi quello storico, quando già durante la vita del Profeta e particolarmente dopo la sua morte, si identificò anche con una comunità sociale e politica. Dopo l'abolizione del Califfato nel 1924, la *umma* si trovò priva di un'autorità politico-morale di riferimento, divenendo, poi, nel periodo coloniale, un concetto chiave del discorso

¹⁰⁶ L'etimologia della parola *umma* – qui utilizzata nel significato di comunità dei credenti – è fonte di discussione. Mandaville (2001:71), per esempio, ricostruisce tre possibili origini: la prima è propriamente araba e richiama la parola *umm*, madre; più probabile la derivazione dai termini analoghi in ebraico e aramaico, che indicano specificamente la comunità dei credenti; l'ultima rivendica origini sumere. Secondo Lewis (2005), la parola *umma* ha connessioni, invece, con il termine *Lumiya* che nell'antica Arabia del Sud significava confederazione tribale. Nel Corano viene citata più volte, per esempio nella Sura 2,128 “*Signore nostro, rendici sottomessi a Te, fa della nostra discendenza una comunità a Te sottomessa e mostraci i Tuoi riti, Tu sei l’Indulgente, il Compassionevole*”; nella prima parte della Sura 2,143 “*Abbiamo fatto di voi un comunità del giusto mezzo, perché siate testimoni di fronte agli uomini e perché inviato di Dio sia testimone di fronte a voi.*”; nella Sura 3, 104 “*Si formi da voi una comunità di uomini che chiamano al bene, ordinano la giustizia e impediscono l’ingiustizia – ecco i fortunati*” e 110 “*voi siete la migliore comunità mai suscitata tra gli uomini, voi siete coloro che ordinano la giustizia e impediscono l’ingiustizia, voi credete in Dio.*”; nella Sura 23, 52 “*Questa comunità è una comunità unica e Io sono il vostro signore. Abbiate timore di Me*”. Come si evince dai versetti qui riportati, il termine ha valore religioso, come comunità dei credenti che unisce tutti coloro che hanno una stessa fede e abbracciano una dimensione etica, come *umma wasat*, comunità del giusto mezzo, equilibrata rispetto alle posizioni delle altre comunità religiose e che si esprime attraverso una precisa etica pubblica. Lewis (2005) sottolinea anche come nel Testo Sacro, e ancor più nella letteratura islamica classica, essa abbia un valore non solo religioso ma anche etnico, spesso con nessuna distinzione tra i due. Storicamente, poi, la *umma* acquisì anche un preciso significato politico.

riformista, che ne recupera la dimensione identitaria in contrapposizione con il discorso occidentale¹⁰⁷.

La dimensione politica della *umma*, però, nota Fouad Allam (2002; 2007) si perde nel contesto dell'islām europeo. La deterritorializzazione, infatti, incide profondamente sulla comunità dei credenti che non si incarna più in un territorio, recuperando in pieno il suo valore di universale ideologico puro, che riunisce in quello che Roy (2003) definisce uno spazio virtuale tutti quelli che si riconoscono nell'islām.

La *umma* viene così ri-costruita, re-inventata come una comunità religiosa ideale, rispetto alla quale la fede costituisce un elemento unificante, di gruppi, generi, generazioni, classi sociali e culture diverse. In questo valore universale dell'organizzazione comunitaria, Césari (2005:138) riconosce una particolare differenza con il protestantesimo: mentre l'islām, pur nelle sue diverse espressioni, vivificate e visibilizzate nell'esperienza europea (deobandi, baralevi, *Ġamā' āt al-tablīgh*, che Césari stessa definisce i testimoni di Geova dell'islām, wahhabiti o salafiti) garantisce unità attraverso la *umma*, il protestantesimo declina le sue differenze, strutturandosi in comunità separate.

Proprio il valore della scelta, inteso in senso protestante, sembra, però, ricomporre questa apparente contraddizione, permettendo di cogliere un nuovo significato della *umma*. Una volta che non è più una realtà politica, né evidenza sociale e culturale, essa non recupera, infatti, solo la sua dimensione universale, ma anche quella locale, diventando simbolo di un'appartenenza scelta e vissuta, che, mentre rimanda all'ideale simbolico, si esplicita e si manifesta in una comunità concreta e visibile. E' rispetto alla comunità reale, infatti, che si esprime la scelta di essere musulmani, attraverso pratiche

¹⁰⁷ Per una ricostruzione del significato di *umma* nel riformismo ed in particolare nel discorso di Ġamāl al-dīn al-Afghānī, Muḥammad 'Abduh, Abū al-A'lā al-Mawdūdī e Sayyid Quṭb, vedi Mandaville (2001:74-81).

concrete, che trovano proprio nella *umma* locale conforto e giustificazione, in un contesto diasporico e minoritario in cui la struttura di plausibilità dell'islām è minacciata dall'interno e dall'esterno.

Nel contesto europeo, quindi, la *umma* diventa, come dice Dassetto (1994), il confronto primario di appartenenza, vicina alla concezione comunitaria del calvinismo, di comunità di sentire, di affinità. Roy (2009:254), a tal proposito, evidenzia che una delle maggiori conseguenze della deterritorializzazione sul religioso contemporaneo è l'abbandono della comunità locale, intesa come *parrocchia* territoriale e la sua sostituzione con comunità di affinità, in cui convivono spesso fedeli diversi tra loro, declinato proprio nella forma della congregazione protestante.

3.2.3 *L'etica musulmana*

Berger (1994) individua un ulteriore aspetto del protestantesimo connesso alla questione del pluralismo nell'avvicinamento tra Vangelo e Cultura, testo sacro e mondo. Il protestantesimo, nel suo sviluppo storico-teologico, si è dimostrato particolarmente aperto al mondo circostante, atteggiamento che secondo Berger (1995:21) ne ha determinato una maggiore capacità di convivenza con la modernità e le sue crisi, alle quali ha dovuto necessariamente rispondere con riposizionamenti socio-teologici e rivisitazioni dell'ortodossia, come è evidente soprattutto negli sviluppi successivi alla fine del XVIII secolo.

La tensione tra Vangelo e Cultura è un elemento da sempre presente nel Cristianesimo¹⁰⁸ ed implica un continuo aggiornamento teologico, un

¹⁰⁸ Berger (1994:15) sottolinea che l'esigenza di adattare il messaggio al mondo circostante era già avvertita fortemente dai Cristiani di Corinto, quando nota che essi cercavano di fare "esattamente ciò che le persone nella difficile situazione attuale fanno oggi, ovvero tentare di ridurre la dissonanza. Sul piano pratico questo significava individuare un modo per ridurre le discrepanze tra il Vangelo e la cultura, per adattare il Vangelo alla Sapienza del mondo e, quindi, renderlo meno folle."

adattamento del messaggio allo spirito del tempo, utilizzando termini propriamente protestanti.

In un contesto pluralistico, tale elemento provoca uno stato di ansia permanente, perché lo spirito del tempo e la cultura cambiano continuamente, si relativizzano, pluralizzano i propri significati, che variano da un contesto territoriale, sociale e temporale all'altro.

Si è già sottolineato, riprendendo le analisi di Geertz (1973), come la tensione tra Corano e mondo, sia una chiave di lettura primaria per i movimenti scritturalisti, in generale, che pongono il testo al centro delle proprie elaborazioni teoriche e per quelli riformisti in particolare.

Nel caso specifico europeo, questa tensione si accompagna, però, alle conseguenze connesse ad uno degli aspetti del processo di deterritorializzazione, ovvero deculturazione. Anche la deculturazione è un processo che non riguarda solo l'islām, ma il religioso contemporaneo in generale, configurandosi come elemento della secolarizzazione che *“lungi dal cancellare il religioso, l'ha scinto dal suo contesto culturale costringendolo a riformularsi come puro religioso”* (Roy, 2009:18): all'azione della secolarizzazione si sono storicamente aggiunti gli effetti della mondializzazione, che spingono le religioni a staccarsi dalle culture, per ristrutturarsi in uno spazio globale, processo che, come per le altre religioni, colpisce non i dogmi e riti, ma la religiosità, ovvero la maniera in cui il credente costruisce e vive il suo rapporto con la religione, provocando l'isolamento dei marcatori propriamente religiosi e teologici¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Secondo Roy (2009) la tensione tra fede e cultura è sempre esistita specie nei momenti di rottura come la rivelazione o la conversione. La riformulazione del puro religioso, ancora, è suscettibile di due esiti: da un lato un'affermazione di tipo fondamentalista, che propone il ritorno alle sole norme religiose esplicite, dall'altro una di tipo integralista, che propone di pervadere tutti gli aspetti della vita sociale con la religione, senza però agire per una islamizzazione della società. Questo da all'autore anche l'occasione di rileggere il fenomeno al quale in letteratura ci si riferisce come ritorno del religioso, o, come lo definisce Kepel (1991) *revanche de Dieu*. La visibilizzazione del religioso in epoca contemporanea si concretizza piuttosto come una mutazione momentanea del religioso, in

L'esito di tale isolamento è di porre la religione come un oggetto separato dall'attività sociale, per poi oggettivarla, trasformandola in una cultura in sé ed a sé, esplicativa dell'intera attività sociale del credente.

Il processo di riformulazione dell'islām al di fuori del suo contesto culturale, in termini di pura religione, procede attraverso un lavoro di riappropriazione individuale del rapporto con un credo che ha perso evidenza sociale, esaltando le dimensioni della fede personale e della libera scelta di adesione alla comunità, esplicitata nella pratica rituale. Rispetto a queste dimensioni, già analizzate, essa, però, introduce un nuovo elemento nel porre l'accento sul carattere etico dell'islām.

A tal proposito, Fouad Allam (2002:107) rimarca che in un contesto deculturato l'islām si deve necessariamente riformulare in termini etici e giuridici. L'analisi, però, delle conseguenze connesse alla deterritorializzazione, ha messo in evidenza come questa determini l'ammorbidente della dimensione normativa, a fronte dell'impossibilità di una coercizione giuridica, sociale e culturale alla religione. Proprio per questo, sottolinea Roy (2003), anche il diritto religioso viene conservato nei soli termini di norma etica.

La dimensione etico-morale è, perciò, prevalente nell'espressione dell'islām europeo contemporaneo, che, ancora una volta, si avvicina al protestantesimo magistrale, ed, in particolar modo, alla sua versione calvinista.

Proprio l'esperienza delle chiese riformate mostra come la centralità della dimensione morale ed etica introduca il concetto di religione come possibile stile di vita. Questo tema, affrontato già nel riformismo del XX secolo – si

termini geertziani (2006) come una modernizzazione del religioso ed è uno degli effetti stessi della modernità e della secolarizzazione. La locuzione "*ritorno della religione*", infatti, lascia intendere che a tornare siano le religioni così come erano prima della secolarizzazione, mentre secondo Roy (2009), quello a cui si assiste è una riformulazione del religioso, in termini di puro religioso, irriducibile a sistemi culturali o simbolici: il religioso contemporaneo non torna, quindi, nella sfera pubblica come evidenza sociale, ma come esibizione del religioso stesso.

ricordi a tal proposito la formulazione chiara di Sayyid Quṭb “*l’islam è uno stile di vita*” assume particolari declinazioni nel contesto pluralista, relativizzato e, quindi, incerto, della modernità.

Riprendendo proprio Berger (1987), Dassetto (1994) sottolinea come l’incertezza connaturata alla situazione moderna imponga il bisogno di una strutturazione giornaliera di tempi e spazi. In termini religiosi, a questo bisogno rispondono le pratiche ed i riti con il loro carattere ripetitivo: nello specifico, quindi, all’ortoprassi islamica, che di per sé occupa spazi e tempi precisi nella quotidianità del credente, viene conferito un significato peculiare proprio dalla situazione pluralista e pluralizzata della modernità.

Quest’ultima, inoltre, in un contesto di deterritorializzazione e di deculturazione, in cui sono meno identificabili i punti di riferimento, rileva Roy (2003), aumenta la potenza di quelle religioni che offrono dottrine e comportamenti specifici, rispondendo meglio all’incertezza. Un punto di vista che Berger (1994) esprime a proposito del successo di gruppi religiosi settari, ma che, di fatto, può essere utile per comprendere l’enfasi su alcune manifestazioni rituali nell’islām europeo minoritario, in cui mancano riferimenti precisi sulla religione¹¹⁰.

¹¹⁰Berger (1994:34-38) nota, infatti, che i gruppi religiosi che offrono dottrine specifiche ed esigono comportamenti difficili attraggono il maggior numero di persone, proprio perché rispondono meglio e più specificamente all’incertezza della modernità. Tale aspetto spiega, secondo l’autore, il successo dei gruppi settari protestanti evangelici e dell’islamismo radicale che rappresentano i due principali movimenti di revitalizzazione. Entrambi, infatti, reagiscono al disorientamento causato dalla modernizzazione, stimolando l’impegno missionario dei propri membri, ma si differenziano per il rapporto che intrattengono con la modernità: il movimento evangelico sarebbe antimoderno nel pensiero, ma modernizzante nei fatti; quello musulmano antimoderno in entrambi i sensi. Questa differenziazione dipenderebbe dal posizionamento di tali gruppi rispetto alla relativa età dell’oro: il conservatorismo musulmano si rivolge al periodo tra il VII e il IX secolo – in epoca premoderna - mentre quello evangelico al XVIII secolo. Molti autori non condividono, però, l’eccessiva enfasi posta spesso sul carattere antimoderno del fondamentalismo, evidenziando come questo, anche nelle sue espressioni più radicali, tenda invece ad utilizzare mezzi e tecnologie di comunicazione, di trasporto etc. estremamente moderni. Ciononostante, il dato dell’analisi di Berger rilevante ai fini del discorso è il fatto che la modernizzazione sia funzionale alle rinascite religiose e che tali rivitalizzazioni interessino in modo particolare proprio movimenti interni all’islām e al protestantesimo.

Anche l'attenzione alla dimensione etica e comportamentale è un fenomeno che si osserva in altre religioni come effetto della deterritorializzazione e della deculturazione. Queste, infatti, spingono il puro religioso a trovare nuovi marcatori culturali per andare incontro alle esigenze dei credenti-consumatori, in particolare dei più giovani, etichettando religiosamente prodotti di tipo culturale (cyberfatwa, halal dating, mecca cola etc) e scegliendo una prospettiva di comunità di minoranza (Roy, 2009), cosa che ancora una volta diventa particolarmente evidente in una condizione di effettiva minoranza cognitiva come è quella dell'islām europeo.

La situazione che si verifica è paradossale, in quanto come spiega Roy (ivi: 210) *“per costruire una comunità di fede si utilizzano i marcatori religiosi in modo analogo ai marcatori culturali del mondo circostante, entrando in tal modo nella logica del multiculturalismo. La religione, quindi, anziché inglobare il culturale si trasforma in una subcultura”*.

L'enfasi su riti, comunità e appartenenza dimostrata in senso etico, estetico e comportamentale, sembra, in prima istanza, contraddire l'individualizzazione del religioso e dei suoi significati messa precedentemente in evidenza, ma proprio il protestantesimo offre un esempio di sintesi dei due aspetti.

Un'ulteriore dimensione si collega alle implicazioni dell'aggiornamento teologico in un contesto diasporico, sottolineate anche da Akhabar e Donnan (1994).

Per mantenere la struttura di attendibilità di una concezione religiosa, che, in quanto tale, si propone permanenza nel tempo e dello spazio, in una situazione in cui i fedeli sono una minoranza conoscitiva, come nel caso del credo musulmano in Europa, è necessario non solo enfatizzare il ruolo di riti, atti e legittimazioni, che mantengono salda la fede, ma anche quello di esperti qualificati che costruiscano il sistema di legittimazione a sostegno della struttura di attendibilità di riferimento. In una religione come l'islām, che dal punto di vista teologico-organizzativo non riconosce la presenza di un clero, a

fronte di un contesto deterritorializzato in cui la competizione per stabilire significati e significanti è lungi dall'essere risolta, questo pone sotto una luce diversa anche la tradizionale guida delle moschee, l'imām.

3.4. L'ipotesi di ricerca

Le riflessioni teoriche presenti nei primi paragrafi di questo capitolo, unite alle elaborazioni proposte nel capitolo precedente sono alla base dell'ipotesi principale dell'intero lavoro, nonché delle sottoipotesi che ne derivano.

In particolare, l'ipotesi principale può essere meglio compresa e posizionata nel quadro tracciato, facendo riferimento alla rilettura della teoria del viaggio di Said, offerta da Mandaville (2001) nel suo lavoro sulla ricostituzione dell'identità ummica negli spazi transnazionali.

Tale approccio teorico individua quattro elementi fondamentali nella comprensione delle trasformazioni che attraversano le teorie – termine da intendersi in senso ampio, come comprendente movimenti, idee, religioni – che viaggiano: in primo luogo, il punto di origine – che nel caso dell'islām transnazionale va inteso in senso concreto, come spazio di partenza, e, in senso ideale, come punto originario mitico; lo spazio attraversato, che comprende anche gli attori e i mezzi utilizzati; le condizioni che incontra, cioè le società di arrivo; le conseguenze, cioè l'idea finale, necessariamente ibrida, che ne risulta.

Nel caso specifico l'islām di partenza è quello sunnita dei paesi del Maghreb, il che comporta un imprescindibile riferimento ai movimenti riformisti islamici che hanno attraversato e attraversano le società nord-africane; punto di partenza ideale, invece, è la religione musulmana così come rivelata, i suoi assunti teologici, quindi, e l'ortodossia elaborata nei primi secoli, che ne ha determinato i caratteri fondamentali. Di entrambi si è proposta un'analisi nel capitolo precedente.

La dimensione spaziale attraversata è innanzitutto quella migratoria, più in particolare quella mediterranea, ma comprende anche i mezzi e i soggetti che in effetti “trasportano” l’islām e che partecipano alla sua ri-costruzione in Europa: nel caso specifico, i musulmani diasporici, gli imām, gli intellettuali e i nuovi media, il cui ruolo e le cui elaborazioni saranno affrontate in capitoli successivi.

Le condizioni di arrivo sono da un lato legate ai cambiamenti strutturali dell’islām in contesto diasporico, che derivano come si è visto dalla deterritorializzazione, dalla deculturazione, dalla detradizionalizzazione e dalla de-etnicizzazione, che enfatizzano le implicazioni dell’incontro con il religioso europeo; dall’altro, sono le condizioni che l’islām incontra, quelle dettate dal contesto socio-religioso europeo, più in particolare, quelle che riguardano l’ambito religioso, le sue caratteristiche e i movimenti che lo hanno attraversato e che lo attraversano: la privatizzazione, la secolarizzazione, la rivitalizzazione e la modernizzazione della religione.

Questi sono ricondotti da Berger (1984; 1987; 1994; 1995) al rapporto che le religioni intrattengono con la modernità e sono sfide che si sono poste e sono state affrontate per prime e più a lungo dal protestantesimo, con il quale hanno intrattenuto rapporti di mutua definizione per secoli. Si è sottolineato, inoltre, come questo abbia, storicamente, un carattere specifico europeo e continentale. E’ in tal senso che Berger (1987) pone la storia religiosa protestante come un paradigma di analisi del confronto di una tradizione religiosa con la modernità, al punto che movimenti interni ad altre religioni e ad altre declinazioni del cristianesimo, con le aperture e i cambiamenti che ne sono derivati, possono essere considerati segni di una protestantizzazione.

Quando Roy (2009) parla di formattazione del religioso, riconosce una prevalenza del modello cristiano, nella sua forma protestante. La religione, secondo l’autore, pur deculturandosi, deve necessariamente incarnarsi nel qui ed ora di una specifica cultura o produrne una sua, e, quindi, inevitabilmente

si incultura, formattandosi in tre aspetti fondamentali: convergenza nella religiosità “*ossia nella definizione della fede, nella relazione del credente alla religione, spesso espressa nei termini della ricerca spirituale. (...) Il religioso non è più definito dagli antropologi o dai filosofi, e tantomeno dai professionisti del settore, ecclesiastici o predicatori*” (ivi: 272); convergenza nella definizione “*in quanto la nozione di religione diviene un paradigma normativo privo di un preciso contenuto*” che uniforma “*la manifestazione del religioso nello spazio pubblico*” (ivi:273); convergenza istituzionale, che ruota intorno alla figura del prete e del pastore come determinante tutti gli operatori o i professionisti del religioso. La formattazione diventa una tendenza alla protestantizzazione che, però, se tocca il modo di esprimere definire ed istituzionalizzare il religioso, lascia del tutto inalterato il dogma e si declina in una serie di manifestazioni pratiche: dall’organizzazione della comunità seguendo il modello della congregazione locale unita su base di affinità, alla professionalizzazione dei ministri di culto, che la tipologia del sacerdote cattolico-romano o del pastore anglicano, all’omogenizzazione delle feste religiose, all’uniformazione della dimensione etico-estetica.

E’ proprio in questo senso che l’autore sceglie di utilizzare il termine formattazione e non acculturazione (vedi Cuche, 2001), perché quest’ultimo non riesce a dar conto del processo di dissociazione tra i marcatori culturali e religiosi, nonché del reciproco adeguamento delle religioni.

Nel caso specifico dell’analisi proposta, inoltre, il concetto di acculturazione, richiamando la dinamica tra due culture, di cui una dominante e l’altra subordinata¹¹¹, non riesce a cogliere completamente la realtà dei figli e delle figlie degli immigrati. Per descrivere il processo di riformulazione dell’islām

¹¹¹ L’acculturazione, inoltre, postula che le trasformazioni del religioso sono la conseguenza di un modello egemonico che rinvia al dominio politico, in epoca contemporanea diffuso dalla globalizzazione, negando le specificità e l’autonomia del religioso.

nel contesto europeo è utile in questo senso utilizzare il termine inculturazione, preso non nel suo senso antropologico, ma nel suo senso propriamente teologico, richiamato proprio da Roy (2009:99), così come coniato dai teologi cattolici nel periodo successivo al Concilio Vaticano II e mutuato da alcuni autori protestanti per identificare il processo di introduzione del Vangelo nel contesto africano, un processo attraverso il quale *“la cultura africana è riconosciuta, accettata e affermata come capace di accogliere e veicolare il Vangelo al pari di tutte le culture dette cristiane”*. L’idea finale è il fulcro dell’ipotesi di questo lavoro: l’islām diasporico, riformulato nel contesto socio-religioso europeo, assume alcune dimensioni sociologiche e teologiche peculiari, tipiche di un movimento progressivo di protestantizzazione.

La validazione di questa ipotesi parte dall’individuazione di alcune caratteristiche del protestantesimo, rilevate sia nel capitolo precedente che in questo, e dalla selezione di quelli che sembrano gli aspetti determinanti della religione protestante. E’ a partire dalle riflessioni e dall’elaborazione di questi dati che sono formulate quattro sotto-ipotesi, oggetto specifico del lavoro di campo.

Tabella 2. Caratteristiche del protestantesimo.

Caratteristiche storico-culturali (capitolo 2)	Caratteristiche socio-teologiche (capitolo 2)	Caratteristiche evidenziate da Berger (capitolo tre)
Carattere continentale	Sola scrittura (ritorno ai testi sacri)	Pluralismo e pluralizzazione
Multiformità di espressioni	Lotta alle tradizioni culturali	Messa in discussione dei significati
Carattere politico	Libera interpretazione dei fedeli del testo sacro in lingua originale	Individualizzazione della fede
Estrema diffusione	Intellettualizzazione del messaggio	Pluralizzazione dei significati
Ruolo della stampa	Enfasi sull’educazione	Era del laico
	Giustificazione per sola fede	Relativizzazione delle credenze
	Primato della fede sulle	Enfasi sulla scelta

	opere	(imperativo eretico)
	Unicità di Dio e rapporto diretto Dio/uomo	Centralità della comunità
	Dottrina della predestinazione (Calvino)	Indebolimento delle tradizioni
	Etica protestante nella famiglia (Lutero) e nel lavoro (Calvino)	Avvicinamento tra testo sacro e mondo
	Sacerdozio Universale di tutti i credenti	Aggiornamento teologico
	Ruolo del laicato e degli intellettuali	Enfasi sulla dimensione morale (religione come stile di vita)
	Centralità della comunità di credenti	Centralità dei riti
	Riformulazione del ruolo del parroco o pastore	
	Comunitarizzazione delle pratiche	

3.5. Le ipotesi secondarie

L'individuazione delle ipotesi secondarie tiene conto delle teorie esposte, alla luce di un approccio suggerito da parte della letteratura sull'islām europeo.

La deterritorializzazione, che si è sottolineato essere una delle caratteristiche sociologiche principali dell'islām diasporico, ha una peculiare conseguenza per quello che riguarda il religioso: non essendo più strutturata dall'alto, la religione si definisce direttamente in base alle credenze degli individui (Roy, 2003:11).

La considerazione di Abdel Karim Souroush (citato in Benzine 2004:22), esponente di quello che abbiamo definito riformismo post-coloniale, che l'islām, come ogni altra religione è fatto delle sue interpretazioni, della gente che effettivamente lo vive, è valida in senso generale, ma assume nuova enfasi a fronte delle peculiarità sociologiche derivate dalla situazione dell'islām europeo.

In questo senso, ci si concentrerà non tanto sugli effetti della formattazione istituzionale spesso imposta dai governi nazionali come modo di gestione del

religioso musulmano, organizzandolo sul modello cristiano, ma sulle espressioni di religiosità che nascono dalla formattazione della pratica sociale e che determinano la convergenza sulla religiosità e sulla definizione, che dipendono dai credenti stessi.

Approcciare la religione dal punto di vista del credente ha diverse implicazioni metodologiche, che saranno affrontate nella parte specifica ed è il punto di partenza dell'analisi, utilizzata per la validazione dell'ipotesi principale. La necessità di partire dalle pratiche e dalle credenze dei musulmani, per poi analizzarle alla luce delle variabili e delle elaborazioni teoriche di riferimento, comporta, quindi, che la prima delle sotto-ipotesi, che riguarda appunto le pratiche e credenze dei musulmani, sia anche quella che ha aperto la strada alle elaborazioni delle successive. I credenti stessi hanno indicato, infatti, possibili ambiti di approfondimento, dando origine all'individuazione di campi, attraverso l'analisi dei quali contribuire alla validazione dell'ipotesi principale.

3.5.1. Individualizzazione della fede, comunitarizzazione delle pratiche e etica musulmana

La prima sottoipotesi riguarda le credenze ed i comportamenti dei musulmani europei, definiti musulmani diasporici, indicando prevalentemente i giovani europei musulmani di origine immigrata. La scelta di questa definizione verrà approfondita nel Capitolo sei, così come le motivazioni sociologiche che hanno sotteso all'individuazione dei giovani musulmani diasporici come soggetti privilegiati di indagine. Ai fini della strutturazione delle ipotesi, basti sottolineare che esse partono dalla constatazione, rilevata da studi ed indagini specifiche, del fatto che molti caratteri distintivi dell'islām europeo trovano una particolare enfasi nell'esperienza dei giovani, considerati spesso proprio per questo portatori delle dinamiche più interessanti in atto, non solo nel

quadro della costruzione dell'islām europeo, ma anche, adottando una prospettiva transnazionale, nel quadro dei movimenti che interessano la religione musulmana nei paesi di provenienza delle famiglie (Saint-Blancat, 1999).

Non va, infine, dimenticato che la questione dell'islām in Europa si è posta proprio con il passaggio della religione musulmana dalla sfera privata a quella pubblica, che è coinciso con l'affacciarsi all'età adulta di persone nate e socializzate in quelli che erano i paesi di accoglienza dei genitori (Ambrosini, 2004).

Infatti, come sottolinea Mandaville (2001:15), mentre per gli immigrati musulmani, il problema principale era far riconoscere l'islām come religione nel contesto di società a maggioranza non musulmane, per cui partecipavano in maniera sensibilmente minore alla rielaborazione del messaggio coranico, i giovani musulmani diasporici percepiscono il rinnovamento e la ricostituzione del religioso come elementi centrali del proprio sentire.

L'ipotesi, quindi, è che l'islām dei musulmani diasporici è caratterizzato dall'individualizzazione delle credenze, che, partendo dal testo sacro come principale strumento di fede, rifiutando le tradizioni comunitarie e familiari, enfatizza il ruolo della scelta personale nel religioso. Questa scelta comporta una musulmanità esplicitata attraverso l'adesione a pratiche che verificano l'appartenenza alla *umma* e che trova nell'etica e nella morale, in rapporto alla famiglia, alla comunità e al mondo circostante, la definizione di un peculiare, anche se plurale, stile di vita musulmano.

3.5.2. La comunitarizzazione delle pratiche e la questione del personale religioso

La letteratura specifica sottolinea come uno spazio importante nell'islām europeo sia occupato dalle moschee, come comprese anche le sale di

preghiera. Si è sottolineato che la riarticolazione della *umma* in contesto diasporico comporta la sua ricostituzione a livello locale, la centralità, quindi, di una comunità fisica, che si esprime attraverso atti e riti e si riunisce intorno ad un luogo – la moschea – e al suo referente – l'imām.

Questi, in virtù del fatto che il suo ruolo gli conferisce una riconoscibilità immediata, si trova, in un contesto deterritorializzato e a fronte della moltiplicazione degli interlocutori, in una posizione privilegiata, rispetto alla costruzione di un sistema di legittimazioni, che sostenga la struttura di plausibilità del credo musulmano, alla questione dell'adattamento del messaggio al mondo, alla rielaborazione della fede al di fuori della tradizione all'interno di un diverso contesto.

L'ipotesi è che la deterritorializzazione e la deculturazione dell'islām comportino la riarticolazione della *umma* locale secondo il modello congregazionale di comunità di affinità, nonché la riformulazione del ruolo delle tradizionali guide religiose, in termini di guida spirituale e morale, del quotidiano, di centro della comunità locale e della sua organizzazione.

3.5.3. Gli intellettuali e la strutturazione del messaggio

La seconda dimensione della *umma* è, come si è visto, quella universale, definita dall'appartenenza all'islām e dall'attribuzione di nuove significazioni della musulmanità. Mentre nella *umma* locale, il punto di riferimento è immediatamente riconoscibile, in quella universale, l'individuazione di figure guida legittime è particolarmente difficile.

Come sottolinea Dassetto (1994), in continuità con quanto detto nel capitolo precedente, una delle conseguenze del pensiero riformista è, appunto, la destrutturazione dei canali classici di riproduzione dell'islām e la moltiplicazione degli interlocutori del sacro, soprattutto di quelli non convenzionali, laici e provenienti dal di fuori delle strutture tradizionali.

Tra questi emergono i nuovi intellettuali musulmani, spesso privi di una formazione islamica classica, ma eruditi in altre discipline, che parlano le lingue europee e sono essi stessi musulmani diasporici. Tale dimensione ne determina una particolare influenza sui giovani, in quanto essi si mostrano più propensi a dare nuovi significati alla religione musulmana alla luce di un nuovo contesto.

L'ipotesi è che nell'islām europeo il ruolo degli intellettuali, sorti al di fuori degli ambienti convenzionali, come possibili fonti nella definizione del messaggio e del significato di musulmanità, si accresce, determinando nuovi significati e nuove formulazioni del sentire religioso, soprattutto riguardo ai giovani. Le ragioni dell'ampliamento della sfera di influenza degli intellettuali diasporici sono da ricercarsi da un lato nell'utilizzo di un linguaggio più congruo alle aspettative dei giovani, e nella capacità di intercettare le più rilevanti preferenze dei credenti, in termini di norme etiche, di giustificazione logica delle pratiche, di recupero dei concetti chiave dell'ortodossia a partire dai testi; dall'altro nell'utilizzo di vecchi e nuovi media come strategia privilegiata di acquisizione, diffusione e conservazione del consenso.

3.5.4. Islām ed internet

La riflessione a proposito del rapporto privilegiato tra intellettuali e mezzi di comunicazione introduce l'ultima delle sottoipotesi del presente lavoro, che riguarda internet come mezzo e spazio privilegiato di diffusione dell'islām diasporico. Secondo Fouad Allam (2002:145), i mezzi di comunicazione virtuale sarebbero quelli che meglio interpretano e interagiscono con la *umma* virtuale e la sua declinazione universale, proprio perché, così come l'islām diasporico, sono mezzi deterritorializzati.

I siti internet islamici nel mondo della diaspora contribuiscono ad articolare, così, una nuova identità orfana delle origini, ma per certi versi consona alla psicologia musulmana: grazie alla loro intrinseca trasversalità essi partecipano

allo spostamento del dibattito sul religioso al di fuori dello spazio nazionale (Roy, 2003:127).

Ignorando i luoghi dell'autorità legittima, delegittimando i sapienti, sfuggendo alla censura, riformulando il concetto di centro e periferia, il dialogo avviene fra uguali, contribuendo alla democratizzazione, all'individualizzazione e al livellamento dello spazio pubblico di discussione, soprattutto fra i più giovani che hanno accesso e conoscenze tali da consentirne l'utilizzo (Mandaville, 2001).

La circolazione dell'islām su internet non riguarda solo i testi sacri, Corano ed *ḥadīth*, e la loro interpretazione, *tafsīr* e lavori del *fiqh*, in lingua araba e nelle altre lingue dell'islām, ma svolgono anche un ruolo fondamentale nel distribuire informazioni sull'islām e sul comportamento richiesto per un buon musulmano. Il mezzo principale di diffusione dello stile di vita musulmana sono le *fatwa* on line. Queste esprimono un parere anonimo su temi sollecitati dagli utenti, che non si dimostrano interessati alla preparazione più o meno islamica del loro interlocutore, quanto piuttosto che questi esprima un consiglio utile. Le *fatwa*, che generalmente riguardano la vita quotidiana dei musulmani in Occidente si configurano, sottolinea Roy (2003), come semplici consultazioni, che in un contesto deterritorializzato, diminuiscono ancor di più il loro valore coercitivo: il credente sceglie liberamente quali parti e quali risposte gli convengono.

L'ipotesi è che internet sia fondamentale per la strutturazione dei nuovi significati dell'islām diasporico, che si articolano soprattutto attraverso una riformulazione del significato delle *fatwa*. L'uso delle *fatwa* on line, infatti, risponde meglio alla mercantizzazione della religione ed all'attenzione alla preferenza del credente-consumatore, nonché alla declinazione dell'elemento etico ed estetico del religioso.

Capitolo 4. La migrazione musulmana in Italia e in Francia

4.1. Introduzione

Secondo i dati del rapporto del Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (2009), l'islām è la religione di circa il 23% della popolazione mondiale pari a 1.57 miliardi di persone, per l'87-90% sunniti e il 10-13% sciiti, questi ultimi residenti in prevalenza in Iran, Pakistan, India e Iraq.

Il 60% dei musulmani vive in Asia¹¹², il 20% in Medio Oriente e Nord-Africa, che è, però, la regione che annovera la gran parte dei paesi in cui la religione musulmana è la maggioranza, laddove 1/5 dei credenti vive in una situazione di minoranza¹¹³.

L'Europa ne ospita solo il 2,4%, con un tasso di incidenza sulla popolazione del 5,2 % (vedi tabella 1); solo due paesi rilevanti dal punto di vista della popolazione mondiale musulmana si trovano sul continente: Russia (16 milioni) e Germania (4 milioni) (vedi tabella 2).

Ciononostante, come sottolinea Allievi (2002) l'islām è divenuto la seconda presenza religiosa in quasi tutti i paesi europei, sia cattolici che protestanti. Sebbene la sua presenza sul territorio abbia spesso radici storiche antiche e siano rilevabili fenomeni di conversione, la maggior parte della popolazione musulmana contemporanea è legata direttamente o indirettamente alle migrazioni, segnatamente quelle avvenute nel XIX secolo.

¹¹² In Asia i sei paesi con la più ampia popolazione musulmana sono: Indonesia (203 milioni), Pakistan (174 m.), India (161 m.), Bangladesh (145 m.), Iran (74 m.) e Turchia (74 m.). Insieme questi riuniscono il 53% della popolazione musulmana globale.

¹¹³ Dei circa 317 milioni di musulmani che vivono in una situazione di minoranza i 3/4 vivono in cinque paesi: India (161 milioni), Etiopia (28 m.), Cina (22 m.), Russia (16 m.) e Tanzania (13 m.).

In questo capitolo, dopo aver inquadrato il fenomeno della migrazione musulmana a livello europeo, saranno approfondite le caratteristiche delle fasi delle migrazioni musulmane nei due paesi, Italia e Francia, in cui ricadono i contesti scelti per l'indagine di campo, cui si farà riferimento più specifico nella parte metodologica (Capitolo 5).

Rispetto all'esperienza italiana e francese ne saranno analizzate le principali caratteristiche demografiche e storiche, dando conto della composizione non solo quantitativa, ma anche qualitativa dei flussi; sociologiche, evidenziando le caratteristiche rilevanti dei flussi; organizzative, rintracciando le principali forme collettive nazionali della popolazione musulmana; istituzionali, evidenziando gli strumenti di gestione e strutturazione della comunità religiosa islamica.

Si fornirà, così, un quadro per quanto possibile completo, che possa, come suggerito nelle conclusioni, dare riferimenti ed elementi utili per la successiva analisi.

Tabella 1: Distribuzione geografica della popolazione musulmana mondiale (per area) Fonte: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (2009)

Area	Pop. musulmana	% pop. dell'area	% pop. musulmana mondiale
Asia – Pacifico	972,537,000	24.1	61.9
Medio Oriente e Nord Africa	315,322,000	91.2	20.1
Africa Sub-sahariana	240,632,000	30.1	15.3
Europa	38,112,000	5,2	2,4
Americhe	4,596,000	0.5	0.3
Totale	1,571,198,000	22.9	100.0

Tabella 2: Paesi con il più ampio numero di musulmani che vivono in minoranza. Fonte: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (2009)

Paese	Pop. musulmana	% pop. paese	% pop. musulmana mondiale
India	160,945,000	13.4%	10.3%
Etiopia	28,063,000	33.9	1.8

Cina	21,667,000	1.6	1.4
Russia	16,482,000	11.7	1.0
Tanzania	13,218,000	30.2	0.8
Costa d'Avorio	7,745,000	36.7	0.5
Mozambico	5,224,000	22.8	0.3
Filippine	4,654,000	5.1	0.3
Germania	4,026,000	~5	<1
Uganda	3,958,000	12.1	0.3

4.2. I musulmani in Europa

Le statistiche sul numero dei musulmani in Europa sono divergenti a seconda se si consideri l'Europa come unità geo-politica – tipicamente nelle statistiche delle agenzie europee – o come agglomerato geografico – come nelle statistiche del Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, che basa le sue analisi su 50 paesi, compresa la Russia – variando dai 13 milioni circa (EUMC, 2006) ai 38 milioni (Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, 2009).

Il computo della popolazione musulmana è complicato da molti fattori, tra i quali la difficoltà di raccogliere i dati su base etnica o religiosa, possibilità affrontata diversamente nei vari paesi: in alcuni – come Francia, Belgio, Danimarca, Italia e Spagna – ci sono vere e proprie barriere legali, inerenti le leggi sulla privacy e la protezione dei dati sensibili, o costituzionali; in altri – Austria, Estonia, Finlandia, Germania, Irlanda, Slovenia e Gran Bretagna – si permettono eccezioni, sulla base della partecipazione volontaria ai censimenti; in altri ancora – come Germania e Svezia – sono le stesse comunità religiose a fornire i dati sui credenti (Cesari, 2005; Dassetto, 2003; EUMC, 2006)¹¹⁴.

¹¹⁴ La Commissione Europea ha più volte enfatizzato questo aspetto, considerando che “ *in molti paesi dell'Unione ci sono importanti carenze nella disponibilità e nella qualità dei dati demografici. Al momento la situazione varia molto nei diversi paesi europei e la*

Un ulteriore problema nasce nella definizione stessa del campione: generalmente vengono considerate musulmane tutte le persone che provengono da paesi a maggioranza musulmana – musulmani ascritti (Dassetto, 2009), sociologici (Allievi, 2002), *susceptibles d'être musulmans par filiation* (Tribalat, 1995) – cui, in alcune statistiche, viene sottratta la percentuale corrispondente alle minoranze religiose presenti nel paese di provenienza¹¹⁵. Questa scelta, però rischia di non tener conto dei musulmani nati nei paesi di accoglienza, spesso tre o quattro generazioni dopo, che hanno, in prevalenza, la nazionalità, e, anche qualora si tenesse conto delle naturalizzazioni, dei convertiti.

Occorre, infine, tener conto che le statistiche non dicono nulla sull'effettiva adesione e sulla pratica dei musulmani europei, che alcuni studiosi, basandosi su sondaggi geograficamente e numericamente limitati, stimano tra un terzo e un quarto del totale (Dassetto, 2003).

Le statistiche fornite sono, dunque, da considerare solo un modo per inquadrare in generale un fenomeno che ha declinazioni ed impatti diversi a seconda dei paesi come dimostra la tabella 3, riferimento per le analisi nazionali che seguono, e che mostra i dati per la sola Europa Occidentale sul numero dei musulmani e la sua incidenza sulla popolazione totale.

tendenza in molti di essi è al peggioramento. La preoccupazione principale in questo caso concerne i dati sulle migrazioni e, quindi, sulla popolazione lavorativamente attiva". Nel 2005, la Commissione ha proposto un regolamento sulle statistiche comunitarie riguardo la migrazione e la protezione internazionale notando che "agendo individualmente e, malgrado i numerosi tentativi non legislativi effettuati dalla Commissione per migliorare il coordinamento in questo campo, gli Stati Membri sono stati incapaci di fornire alla Commissione i dati necessari per elaborare statistiche comunitarie sulle migrazioni e l'asilo". Per questo il regolamento si pone l'obiettivo di creare un quadro di riferimento comune per la raccolta e la predisposizione delle statistiche comunitarie, in modo da armonizzare le grandi differenze che esistono in Europa in termini di sistemi amministrativi e fonti di dati, con le necessità crescenti di avere statistiche comparative nel settore (EUMC, 2006:626 T.d.R.).

¹¹⁵ Questo è il metodo utilizzato, per esempio, dalla Fondazione Migrantes per la Caritas.

Tabella 3: Numero di musulmani in Europa Occidentale. Fonte: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (2010).

Paesi	Pop. musulmana	% pop. totale
Austria	475,000	5.7%
Belgio	638,000	6.0
Danimarca	226,000	4.1
Finlandia	42,000	0.8
Francia	3,574,000	5.7
Germania	4,119,000	5.0
Grecia	527,000	4.7
Irlanda	43,000	0.9
Italia	1,583,000	2.6
Lussemburgo	13,000	2.7
Olanda	914,000	5.5
Norvegia	144,000	3.0
Portogallo	22,000	0.2
Spagna	1,021,000	2.3
Svezia	451,000	4.9
Svizzera	433,000	5.7
Gran Bretagna	2,869,000	4.6
Totale	17,094,000	

4.2.1. Approccio storico

La presenza storica dell'islām in Europa risale all'VII secolo, seguendo un andamento carsico che ha portato anche, soprattutto a seguito dell'espansione ottomana nei Balcani e nell'Europa Centrale¹¹⁶, al consolidarsi di comunità autoctone come quella dei Tatars di Russia e di Finlandia (Maréchal, 2003).

¹¹⁶ I primi gruppi di musulmani erano presenti in Sicilia già nel VII secolo, nonostante il loro insediamento definitivo abbia avuto luogo tra il IX e l'XI secolo, quando si concluderà a seguito della conquista normanna. In Spagna i musulmani rimasero fino al compimento della Reconquista nel 1492. Un secondo periodo di insediamento dell'islām è quello che segue l'invasione mongola del XIII secolo, quando il Khanato dell'Orda d'Oro si spinse attraverso la Bulgaria, la Polonia e l'Ungheria. I gruppi Tatars della zona del Mar Nero tra il Volga, il Caucaso e la penisola di Crimea furono islamizzati tra il XIII e il XIV secolo, quando, dopo l'inizio del conflitto tra Mongoli ed Impero ottomano, si spostarono in Polonia come prigionieri o per sfuggire alle epidemie. Nel secolo successivo ne arrivarono altri 100.000 e se ne segnala la presenza nell'esercito di Bonaparte nella campagna contro i Russi del 1812. L'espansione ottomana nei Balcani e in Europa Centrale costituisce il terzo ceppo della presenza storica dei musulmani in Europa che ha come tappe fondamentali la conquista di Sofia nel 1386 e la decisiva vittoria in Kosovo nel 1389. Dopo la conquista di

Quantitativamente, però, l'attuale presenza dei musulmani europei è ascrivibile ai flussi migratori avvenuti dalla seconda metà del '900, sebbene vada sottolineato che già all'inizio del secolo l'arruolamento negli eserciti europei di soldati provenienti dalle colonie, aveva portato l'islām sul continente (Waardenburg, 1994)¹¹⁷.

La letteratura specifica divide in genere le fasi della migrazione musulmana europea in tre maggiori cicli¹¹⁸, i cui confini temporali sono comunque variabili, secondo le esperienze nazionali.

Il primo ciclo, tra la fine degli anni '50 all'inizio degli anni '70, si riferisce all'arrivo sul territorio europeo di migranti economici, stimolato dalla necessità nei paesi del nord del continente di manodopera per la ricostruzione post-bellica. Si tratta di un flusso inizialmente spesso regolamentato da accordi bilaterali per l'immigrazione, contratti con i paesi neo-indipendenti – Turchia, Marocco, Algeria e Tunisia – e, comunque, voluto dai poteri centrali.

Costantinopoli nel 1453 gli Ottomani erano presenti in Bulgaria, Romania, Montenegro e Bosnia. Nel corso del '900, a seguito della caduta dell'Impero Ottomano, la nascita degli Stati nazionali e l'ideologia nazionalista minacciarono la coesistenza pacifica nella regione, portando anche a scambi di popolazione su base confessionale, come quelli previsti nel trattato di Losanna del 1923. L'instaurarsi di regimi comunisti e lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale peggiorarono la situazione: in Polonia, ad esempio, i nazisti massacrarono o costrinsero all'esilio circa 250.000 Tatars, mentre gli altri furono riassorbiti nell'Unione Sovietica, il cui modello di gestione della minoranza musulmana – integrazione dei musulmani nell'ordine socialista attraverso la concessione di diritti civili e culturali e parallela soppressione delle istituzioni islamiche – fu mutuato anche dai regimi di Romania, Bulgaria e Jugoslavia, seppur con declinazioni nazionali (Maréchal, 2003).

¹¹⁷ In Francia i musulmani erano già stati arruolati nell'esercito durante la Guerra di Crimea nel 1854 e come truppe coloniali a partire dal 1870. Durante la Prima Guerra Mondiale diversi algerini arrivarono nel paese a lavorare a causa di mancanza di manodopera, mentre Tatars russi si rifugiarono in Finlandia a partire dal 1910. In Gran Bretagna, invece, Indiani, Yemeniti e Somali vennero reclutati nelle città portuali (Maréchal, 2003).

¹¹⁸ Per ciclo migratorio si intende il processo attraverso il quale popolazioni appartenenti ad uno spazio economico periferico entrano, si stabiliscono e si insediano nello spazio di uno Stato-nazione che appartiene ai poli centrali dell'economia capitalistica, o, comunque, in paesi particolarmente forti dal punto di vista economico o socio-politico (Dassetto e Bastenier, 1990:251). Per approfondimenti sui modelli di interpretazione dei flussi migratori verso l'Europa vedi Ambrosini (2005:28-31).

Prevalentemente maschile, dequalificata, impiegata nell'industria e nel terziario, era una migrazione orientata al ritorno, considerata dai migranti e dalle istituzioni uno strumento attraverso cui acquisire denaro e competenze da investire nel paese di origine (Dassetto, 1994; EU-MIDI, 2009). Anche i paesi di partenza favorivano l'esportazione di forza lavoro, come metodo per risolvere l'eccesso di disoccupazione e ottenere rimesse utili a sostenere lo sviluppo economico (De Angelo, 2002).

Ciononostante, già alla fine degli anni '60, la regolamentazione si era dimostrata fallimentare, aprendo la possibilità a flussi incontrollati di muoversi verso i paesi europei, appena prima che lo shock petrolifero del 1973 segnasse l'inizio della crisi economica, che provocò disoccupazione e crescente ostilità ambientale verso i migranti (Césari, 2005).

La crisi economica inaugura, così, il secondo ciclo della migrazione musulmana che dura fino agli inizi degli anni '80.

Come reazione alla recessione, i paesi europei chiusero le frontiere, cercando di favorire, con scarsi risultati, il ritorno in patria dei migranti. La difficoltà di rientrare nei paesi di accoglienza diede impulso ai ricongiungimenti familiari e ad una migrazione fatta in gran parte di famiglie, donne e bambini, che, insieme alle politiche di regolarizzazione degli immigrati già presenti sul territorio, comportarono un processo progressivo di stanzializzazione, spesso inconsapevole (Dassetto, 2009).

Il terzo ciclo inizia negli anni '80 e si presenta come molto più deregolamentato e multiforme dei primi due, da diversi punti di vista: qualitativamente, ai migranti economici si affiancano i rifugiati ed i richiedenti asilo; demograficamente, i flussi sono composti in genere da persone più giovani, urbanizzate e con un livello di scolarizzazione più alto, sia uomini che donne, con la presenza, più recente, di minori isolati; dal punto di vista legale, a fronte di una più rigida regolamentazione, le modalità di ingresso si diversificano: oltre ai visti studenti, ai ricongiungimenti familiari,

e ai più rari permessi di soggiorno per motivi lavorativi, in questo periodo si moltiplicano sia le richieste di status di rifugiato politico e di asilo, che gli ingressi irregolari (Maréchal, 2003).

Dal punto di vista geografico, infine, cambiano sia i paesi di partenza, che quelli di arrivo: i primi si diversificano e a quelli tradizionali, rispetto ai quali le comunità già presenti sul territorio europeo diventano fattore di attrazione e stimolo all'immigrazione, si affiancano territori con i quali spesso non si erano intrattenuti precedenti rapporti: Afghanistan, Iran, Libano e, dopo gli anni '90, Bosnia, Albania, Kosovo, Kurdistan (Dassetto, 2009; Pacini, 2001; Césari, 2005).

Nello stesso tempo, la chiusura delle frontiere nei paesi del nord dell'Europa sposta i flussi verso i paesi della sponda meridionale, più facilmente raggiungibili via mare e con meno barriere legislative, inizialmente considerati come un ponte verso il nord, poi oggetto di fenomeni di stanzializzazione (Dassetto, 2003).

Negli ultimi anni, sebbene non siano state ancora rilevate in letteratura le condizioni per poter parlare di un quarto ciclo di migrazione, musulmana e non, vanno segnalati due elementi significativi, nel quadro delle caratteristiche evidenziate: da un lato l'irrigidimento della regolamentazione delle migrazioni anche nei paesi del sud del continente, dall'altro l'aumento di ingressi irregolari, soprattutto via mare¹¹⁹, e delle domande di asilo, che hanno ricevuto particolare impulso nell'ultimo anno, dopo le rivoluzioni in Nord Africa e in Medio Oriente e la guerra in Libia.

¹¹⁹ Secondo Gabriele del Grande sono circa 23.890 le persone che dall'inizio dell'anno sono sbarcate a Lampedusa avamposto della *Fortress Europe*, vedi <http://fortresseurope.blogspot.com>.

4.2.2. Caratteristiche sociologiche dei cicli di migrazione musulmana europei

In linea generale, si possono evidenziare alcune caratteristiche precipue dei cicli migratori musulmani in Europa: in primo luogo, va segnalata la progressiva visibilizzazione dell'islām, che nei paesi coinvolti fin dal primo ciclo, procede di pari passo con la stanziamento delle comunità migranti (Césari, 2005).

Come già rilevato, infatti, il primo ciclo migratorio era prevalentemente motivato dall'accumulazione economica e orientato al ritorno. Proprio per questo gli stimoli all'inserimento nella società di accoglienza erano molto limitate e la dimensione religiosa era relegata alla vita privata. Dal secondo ciclo migratorio in poi, però, la stanziamento familiare comporta necessariamente da un lato l'aumento e la diversificazione delle interazioni con la società circostante – scuola, istituzioni locali, ospedali – dall'altro la necessità di avere spazi pubblici per l'esplicitazione della propria religiosità: in questo periodo nascono le prime sale di preghiera e le prime associazioni a livello locale, che comportano l'ingresso dell'islām nella sfera pubblica. L'appartenenza islamica, prima riferimento personale, diventa una fonte di strutturazione identitaria collettiva, attraverso cui si interagisce con lo spazio circostante (Pacini, 2001).

Il processo di visibilizzazione si rafforza dagli anni '80, sia perché crescono nuove generazioni di musulmani europei, sia perché i nuovi immigrati sono portatori di una coscienza islamica più sviluppata, dato che nei paesi di partenza la religione è tornata ad informare la vita sociale e politica.

Dal punto di vista organizzativo, in questo periodo nascono le grandi associazioni islamiche a livello nazionale e, successivamente, europeo.

Dal punto di vista istituzionale e politico, invece, i paesi di accoglienza hanno reagito in modo diverso, e l'organizzazione e lo statuto legale dell'islām differisce a seconda degli Stati, della loro cultura politica e, molto spesso, dal

rapporto tradizionale con le istituzioni religiose, nonché, più di recente, e segnatamente dopo l'11 settembre, delle politiche securitarie nazionali (EUMC, 2006)¹²⁰.

Come sottolinea Dassetto (2009), infatti, la visibilizzazione dell'islām è andata di pari passo con una serie di eventi internazionali – Rivoluzione Iraniana, conflitto Israele-Palestina, ad esempio – e nazionali – come la questione del velo islamico e la rivolta delle *banlieues* francesi – che, mediatizzati, hanno contribuito a stigmatizzare l'immagine dei musulmani, tendenza che si è rafforzata dopo gli attentati alle Torri Gemelle (Massari, 2006).

La seconda caratteristica dei flussi migratori e delle comunità musulmane stanzializzate è la loro eterogeneità interna, dal punto di vista nazionale e religioso. Come evidenziato, in un primo tempo si assiste ad una certa uniformità regionale nella provenienza degli immigrati, al punto che sono rintracciabili dei percorsi privilegiati, che tendono spesso a seguire rapporti instaurati durante il periodo coloniale: per esempio, i musulmani provenienti dalla Turchia e i Balcani si dirigono prevalentemente in Danimarca, Germania, Austria e Svizzera; il Belgio e la Spagna ricevono immigrati dal Marocco o dall'Africa occidentale – Senegal, Mali e Costa d'Avorio – come anche la Francia, dove, però il gruppo prevalente è quello algerino; in Gran Bretagna la filiera maggiore è quella indo-pakistana (EUMC, 2006; Dassetto, 2003). Pur nella persistenza di comunità etno-nazionali prevalenti, però, l'eterogenizzazione dei flussi riguarda crescentemente anche i paesi del Nord Europa, complicando il panorama religioso continentale.

L'origine nazionale, tra l'altro, non esaurisce le differenze etniche, linguistiche e religiose: i musulmani della Turchia possono essere turchi o

¹²⁰L'analisi delle diverse politiche ed istituzioni europee va oltre lo scopo di questo capitolo, per approfondimenti vedi Ferrari A. (2008) (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia tra Diritto e Società*, il Mulino, Bologna.

curdi, i marocchini arabi o berberi, i pachistani punjabi o kashmiri, ad esempio, e, se la maggior parte dei musulmani europei è sunnita, ci sono minoranze sciite¹²¹ ed alevite, e nella stessa maggioranza sunnita sono rappresentate le quattro scuole giuridiche, nonché differenti ordini sufi; senza considerare le singole appartenenze all'islām, che possono variare dalla religiosità privata, all'agnosticismo, al tradizionalismo, alla militanza, al culturalismo, alla spiritualizzazione, alla rivendicazione (Dassetto, 2009).

Tale eterogeneità complica, anche, la possibilità di una rappresentazione unitaria dei musulmani a livello europeo e, spesso, anche nazionale, sovente richiesta e sollecitata dalle istituzioni pubbliche, a cui contribuisce sia la natura non gerarchica della religione musulmana, che la proliferazione di associazioni su base locale, etnica, nazionale, ideologica o religiosa, a volte in competizione tra loro nel rapporto con lo stato (Pacini, 2001).

Inoltre, sottolinea Dassetto (2009), sul territorio europeo sono presenti anche gruppi afferenti a movimenti transnazionali musulmani – dai Fratelli Musulmani¹²², alla *Ğamā'āt al-tabīgh*, al *Milli Görüş* Turco¹²³ – e i principali ordini sufi come la naqshabandiyya, la qādiriyya, la Tijāniyya, la Murīdiyya, Allawiyya – nonché molte associazioni e centri islamici finanziati e legati agli Stati di origine degli immigrati o ai Paesi del Golfo e all'Arabia Saudita, impegnata nella diffusione della lettura wahabita dell'islām.

¹²¹ Soprattutto in Italia e Scandinavia.

¹²² I Fratelli Musulmani hanno i loro principali centri di coordinamento europeo ad Aquisgrana e a Ginevra. Sono stati promotori del *Consiglio Islamico di Cooperazione in Europa* di cui fanno parte moschee presenti in vari stati dell'Unione, per lo più rette da simpatizzanti o membri dell'Associazione. In Europa la strategia maggioritaria dei Fratelli Musulmani si concentra sull'apertura di moschee e centri culturali in modo da influenzare la popolazione immigrata e sulla interlocuzione con le amministrazioni locali e le istituzioni dello Stato (Pacini, 2001).

¹²³ *Milli Görüş*, Tendenza Nazionale, è un movimento islamista turco vicino ai Fratelli Musulmani.

La situazione, secondo l'EUMC (2006), mostra tendenza al cambiamento per la nascita e la diffusione di associazioni di giovani musulmani, che, ponendo l'islām come unico riferimento identificativo e lo spazio nazionale ed europeo come area geografica di azione, potrebbero quantomeno sostenere il superamento delle differenziazioni etno-nazionali.

La popolazione musulmana europea si caratterizza, infine, per l'essere molto giovane e, soprattutto, per avere mediamente un tasso di natalità più alto rispetto alla media europea, ed è destinata in questo senso a crescere, come si evidenzia nella tabella 4.

Tabella 4: Stime di crescita dei musulmani europei nei paesi dell'Europa Occidentale
Fonte: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (2011)

Paese	Pop. musulmana (2010)	% pop. totale (2010)	Pop. musulmana (2030)	% pop. totale (2030)
Austria	475,000	5.7%	799,000	9.3%
Belgio	638,000	6.0	1,149,000	10.2
Danimarca	226,000	4.1	317,000	5.6
Finlandia	42,000	0.8	105,000	1.9
Francia	4,704,000	7.5	6,860,000	10.3
Germania	4,119,000	5.0	5,545,000	7.1
Grecia	527,000	4.7	772,000	6.9
Irlanda	43,000	0.9	125,000	2.2
Italia	1,583,000	2.6	3,199,000	5.4
Lussemburgo	11,000	2.3	14,000	2.3
Olanda	914,000	5.5	1,365,000	7.8
Norvegia	144,000	3.0	359,000	6.5
Portogallo	65,000	0.6	65,000	0.6
Spagna	1,021,000	2.3	1,859,000	3.7
Svezia	451,000	4.9	993,000	9.9
Svizzera	433,000	5.7	663,000	8.1
Gran Bretagna	2,869,000	4.6	5,567,000	8.2
Totale	18,267,000	4.5	29,759,000	7.1

4. 3. I musulmani in Italia

Come evidenziato nella tabella 3, in Italia ci sono circa un milione e mezzo di musulmani, dato confermato anche dal Dossier Statistico Caritas Migrantes 2010, cui si aggiunge un numero di convertiti tra 10.000 e 30.000 (Allievi, 1999; 2003).¹²⁴

Prendendo come riferimento le prime 30 nazionalità migranti presenti nel paese, riportate in tabella 5, la composizione della comunità musulmana risulta molto diversificata: la prima componente è quella albanese, il cui rapporto storico col religioso, visto il passato regime di ateismo di stato, è probabilmente molto vago, seguita da quella magrebina, in particolare marocchina e tunisina, ma sono presenti anche consistenti elementi asiatici ed africani.

Va sottolineato, a partire dalla nazionalità di provenienza, che si tratta di un islām prevalentemente sunnita e composto da una popolazione giovane, di cui i minorenni rappresentano un quinto circa del totale.

Tabella 5. Prime 30 collettività di stranieri residenti in Italia. Fonte: Dossier Statistico Caritas Migrantes 2010.

Paese di cittadinanza	Numero
Romania	887.763
Albania	466.684
Marocco	431.529
Cinese, Repubblica Popolare	188.352
Ucraina	174.129
Filippine	123.584
India	105.863
P Polonia	105.608
Moldova	105.600
Tunisia	103.678
Macedonia, ex Rep. Jugoslava di	92.847

¹²⁴ Anche se inizialmente maschile, la migrazione, grazie ai ricongiungimenti familiari, sta progressivamente riducendo la sproporzione tra popolazione maschile e femminile. Ad esempio, nel 1992 la quota di donne marocchine e tunisine era poco meno del 10% del totale degli immigrati, mentre all'inizio di 2010 è rispettivamente il 42,1% e il 35,9%. Anche per gli altri paesi arabi la media della percentuale delle donne presenti in Italia intorno al 34,45% (Belaitouche, 2010).

Perù	87.747
Ecuador	85.940
Egitto	82.064
Sri Lanka (ex Ceylon)	75.343
Bangladesh	73.965
Senegal	72.618
Pakistan	64.859
Serbia, Repubblica di	53.875
Nigeria	48.674
Bulgaria	46.026
Ghana	44.353
Brasile	44.067
Germania	42.302
Francia	32.956
Bosnia-Erzegovina	31.341
Regno Unito	29.184
Russa, Federazione	25.786
Algeria	25.449
Dominicana, Repubblica	22.920

4.3.1. I cicli migratori musulmani in Italia: approccio storico

La storia della migrazione musulmana in Italia si inserisce nel peculiare contesto migratorio di un paese che è sempre stato non solo punto di partenza di migrazioni, prima oltreoceano, poi verso l'Europa, ma anche teatro di migrazioni interne, fenomeni ancora oggi in corso, soprattutto per quello che riguarda la migrazione giovanile altamente qualificata¹²⁵.

Su questo sfondo, l'Italia viene investita dai flussi migratori musulmani a partire dagli anni '80 e solo a seguito della chiusura delle frontiere nei paesi

¹²⁵ Seguendo l'analisi di Pugliese (2006) l'Italia ha attraversato due ondate migratorie: la prima a cavallo tra '800 e '900, transoceanica, e la seconda, negli anni '50 e '60 del '900, verso l'Europa. Quest'ultima coincide con la ripresa nazionale che avrebbe dato vita al cosiddetto miracolo economico. L'emigrazione all'estero, però, rappresenta solo una parte della storia della migrazione italiana, che si compone anche di movimenti interni come quello dal sud al nord del paese che, mentre l'emigrazione verso l'estero decresce alla fine degli anni '60, dura per tutti gli anni '70 e '80. Alla fine degli anni '90, l'emigrazione riprende in entrambe le direzioni, dalle regioni meridionali, a riprova delle carenze strutturali dell'economia del sud Italia.

tradizionalmente meta di flussi migratori (Pugliese, 2006). A questa migrazione sono ascrivibili le maggiori comunità musulmane presenti sul territorio nazionale, sebbene, nel caso italiano, la presenza storica dell'islām risale al IX secolo¹²⁶.

Già alla fine degli anni '60 del secolo scorso si riscontra, inoltre, la presenza di studenti musulmani, provenienti da Siria, Giordania e Palestina, cui si deve la fondazione della prima associazione di musulmani sul territorio, nonché di personale diplomatico, entrambe comunità religiosamente attive.

Il primo ciclo dell'immigrazione musulmana in Italia inizia alla metà degli anni '70, in Sicilia, dove si segnala la presenza, dapprima sporadica, poi più consistente, di lavoratori tunisini impiegati nella pesca e di marocchini impegnati nel settore agricolo e nel commercio ambulante, che si diffonde sul territorio regionale e nazionale. Gli egiziani, invece, in questo periodo il gruppo prevalente, sono impiegati, tipicamente, nella piccola impresa del nord (De Angelo, 2002).

Tale fase si caratterizza, inizialmente, per una mancanza di regolazione dei flussi migratori, che, in un certo senso, facilita il carattere spontaneo della migrazione, verso un paese che rappresenta per molti una seconda scelta, facilmente raggiungibile, che, vista sia la posizione geografica che la situazione normativa, favorisce i ritorni in patria, con presenze stagionali o di breve periodo (Belaitouche, 2010).

Nel 1981, però, il Rapporto Istat sulla popolazione italiana segnala una presenza importante di stranieri – pari allora a 321.000 persone – richiamando l'attenzione delle istituzioni sul fenomeno migratorio, anche se non ancora esplicitamente sulla sua componente religiosa.

¹²⁶ La Sicilia è stata sotto dominazione musulmana tra l'827 e il 1091 e, anche se si tratta di una presenza relativamente debole rispetto a quella nella penisola iberica, essa ha lasciato sul territorio una piccola comunità di musulmani, deportata nel XIII secolo in Puglia e, successivamente, sterminata da Carlo II D'Angiò (vedi Allievi, 2003).

Questa presa di coscienza porta nel 1986 a varare la prima legge in materia, che riguardava l'estensione dei diritti dei lavoratori italiani a quelli extracomunitari (L. 943 del 30.12.1986).

Il secondo ciclo della migrazione musulmana coincide con l'emanazione nel 1990 del primo provvedimento volto alla programmazione dei flussi e alla regolamentazione degli immigrati presenti sul territorio (L. 39 del 28.02.1990, detta Legge Martelli), seguita negli anni successivi prima dalla legge Turco-Napolitano (L. 40 del 06.03.1998), che aveva l'obiettivo da un lato di regolare i flussi, dall'altro di impedire l'immigrazione irregolare, attraverso una serie di misure, quali l'istituzione dei Centri di Permanenza Temporanea; poi dalla legge Bossi-Fini (L.189 30.07.2002) che prevede un ulteriore irrigidimento delle politiche sull'immigrazione – in particolare la possibilità dell'espulsione immediata dei clandestini da parte della forza pubblica – e condizioni rigide per il rilascio del permesso di soggiorno, alle quali si aggiungono alcune previsioni normative relative ai richiedenti asilo e ai rifugiati.

Come accaduto a livello europeo, l'irrigidimento della legislazione in materia e le varie regolarizzazioni hanno determinato la stabilizzazione delle comunità musulmane, segnata, in particolare dai ricongiungimenti familiari, che hanno riguardato soprattutto la componente albanese e marocchina. La composizione della comunità musulmana cambia, quindi, sia per la diversificazione dei paesi di partenza, sia perché da migrazione prevalentemente di studenti, si trasforma in una migrazione economica, spesso non qualificata, e familiare (Pacini, 2001).

Nello stesso tempo aumentano gli ingressi irregolari e il numero di richiedenti asilo e rifugiati da est, soprattutto dai paesi ex comunisti e dalla Turchia, e da sud attraverso la Libia, fenomeno particolarmente evidente nell'ultimo anno dopo le rivoluzioni in Nord Africa e l'intervento militare nel paese.

4.3.2 Approccio sociologico alla migrazione musulmana in Italia

La breve ricostruzione storica dei flussi delle comunità musulmane in Italia permette di evidenziare alcune caratteristiche peculiari dell'esperienza del paese, rispetto a quelle evidenziate a livello europeo.

Fin da subito, l'Italia esperimenta una forte differenziazione nella composizione della comunità musulmana, che nei paesi del nord Europa è un fenomeno successivo all'installazione dei migranti musulmani. Questo è dovuto non solo al fatto che il paese diventa meta di flussi più tardi, ma anche alla mancanza di rapporti privilegiati con i paesi di partenza, in particolare con le ex colonie, nonché dalla posizione geografica dell'Italia che si trova al centro di tre versanti migratori: mediterraneo, balcanico e arabo-africano (Fouad Allam, 2002).

L'eterogeneità della comunità si traduce anche in Italia in un'espressione molto varia delle appartenenze religiose attraverso movimenti, associazioni e organizzazioni.

Nello stesso tempo l'ingresso successivo dell'Italia nei cicli migratori musulmani europei fa sì che essa accolga fin da subito migranti con una maggiore coscienza religiosa e i cui progetti migratori sono vari e non necessariamente orientati al ritorno. Questo determina una visibilizzazione quasi immediata dell'islām nella sfera pubblica, come dimostra il fatto che associazioni e luoghi di culto nascono contestualmente alla presenza delle prime comunità numericamente rilevabili (Schmidt Di Friedberg- Borrmans, 1993)¹²⁷. Gli studenti arrivati per primi svolgono un ruolo importante in questa visibilizzazione, soprattutto nei primi anni, insieme ai convertiti che si pongono spesso come mediatori tra la società circostante e comunità di fedeli.

¹²⁷ La prima moschea, al-Rahman, nasce, infatti, nel 1988 a Milano (Allievi, 2002).

C'è poi da considerare, come caratteristica peculiare del paese, la presenza della chiesa cattolica che se da un lato ha disabituato il paese alla pluralità religiosa (Allievi, 2002), nello stesso tempo ha facilitato spesso la contrattazione a livello locale delle esigenze delle comunità musulmane (Schmidt Di Friedberg- Borrmans, 1993).

4.3.3. Approccio organizzativo: le associazioni e i movimenti musulmani in Italia

La relativa novità della presenza musulmana in Italia e l'eterogeneità della sua composizione rendono particolarmente difficile riconoscere una istanza univoca e rappresentativa della comunità. Ciononostante, come già rilevato, le caratteristiche proprie dell'islām italiano hanno favorito fin da subito la creazione di forme organizzate, a livello locale e nazionale. Seguendo la tipologia di Pacini (2001), se ne possono distinguere quattro: quella associativa (della quale si metteranno in evidenza le maggiori declinazioni nazionali), quella degli Stati, quella delle reti transazionali e quella delle confraternite.

La prima associazione in ordine di fondazione è l'USMI (Unione Studenti Musulmani in Italia) che nasce nel 1970 su iniziativa degli studenti arrivati nel paese. Federata con l'*International Islamic Federation of Student Organizations*, con sede in Kuwait, si è posta fin da subito l'obiettivo di favorire l'apertura di sale di preghiera nelle principali città italiane ed è stata molto attiva nella pubblicazione in lingua italiana di opere di autori musulmani in formato economico¹²⁸. L'orientamento dell'associazione è vicino a quello dei Fratelli Musulmani, il che rispecchia il risveglio islamico

¹²⁸ La scelta dei libri pubblicati esprime l'orientamento ideologico dell'associazione: vi si trovano per esempio gli scritti dei due principali ideologi dell'islām politico riformista contemporaneo, al-Mawdūdī e Sayyid Quṭb (Pacini, 2001).

in corso in quegli anni nei paesi arabi (Allievi, 1994). Pur avendo raggiunto una notevole diffusione, con il cambiamento della composizione dei flussi migratori – non più fatti di studenti, ma di lavoratori e famiglie – essa cede il passo ad altre organizzazioni, sorte nel frattempo, anche grazie al suo impulso, come l’UCOII (Unione delle Organizzazioni Islamiche in Italia), nelle quali i suoi membri conservano spesso un ruolo di rilievo.

L’UCOII, fondata nel 1990, è una delle associazioni più attive e diffuse sul territorio, anche perché ha *ereditato* la rete dell’USMI (De Angelo, 2002). Attualmente guidata dall’imām della moschea di Firenze Elzir Izzedin, un ex studente di origine palestinese, essa aggrega i maggiori centri islamici italiani, ed è spesso considerata vicina alle posizioni dei Fratelli Musulmani.

All’UCOII si richiama, anche se indirettamente, la prima associazione giovanile nazionale ovvero i Giovani Musulmani Italiani (GMI).

Meno diffusa, ma molta attiva, è la Co.Re.Is. (Comunità Religiosa Islamica) costituita principalmente da convertiti e guidata da Yahya Sergio Pallavicini.

Essere convertiti è la condizione per essere soci dell’Assemblea Musulmana d’Italia (AMI), formata in particolare da sufi, guidati dallo Shaykh Abdul Hadi Palazzi, in aperta polemica con l’islām militante dell’UCOII. Va, infine, segnalata l’Unione dei Musulmani Italiani (UMI) che, seppur limitata nelle dimensioni e nel radicamento, è stata molto mediatizzata viste le posizioni radicali del suo leader, il convertito Adel Smith (De Angelo, 2002).

Ci sono poi organizzazioni a base etno-nazionale come l’Unione degli Albanesi Musulmani in Italia (UAMI) che raccoglie musulmani da Albania, Kosovo e Macedonia e l’Associazione della Comunità Marocchina delle Donne in Italia (ACMID-DONNA), nonché la Comunità Ismailita Italiana, principale riferimento degli sciiti.

All’incrocio tra istanze associative nazionali, organizzazioni transnazionali e interesse degli Stati di origine è il Centro Culturale Islamico d’Italia, l’unico ad aver ottenuto, nel dicembre del 1974, il riconoscimento ufficiale da parte

dello Stato, che ha nel proprio consiglio di amministrazione ambasciatori di molti paesi islamici sunniti presso l'Italia e lo Stato del Vaticano ed è sostenuto dalla Lega del Mondo Musulmano, organizzazione saudita dedita alla diffusione della dottrina wahabita, e che ha svolto un ruolo di primo piano nella costruzione della Moschea di Roma inaugurata nel 1995 (Pacini, 2001).

I paesi di origine delle comunità musulmane e gli Stati musulmani in genere agiscono nel paese attraverso associazioni locali, ambasciate o delegazioni: oltre all'Arabia Saudita, presente attraverso la già citata Lega del Mondo Islamico, e i Paesi del Golfo, anche Egitto, Marocco e Tunisia operano in vario modo sulle proprie comunità immigrate, cercando soprattutto di combattere la proliferazione di forme di islām più militante, che potrebbero direttamente o indirettamente pesare sui propri equilibri interni¹²⁹.

Infine, per quanto riguarda gli sciiti, alcuni di essi insieme ai convertiti fanno capo al Centro Culturale Islamico Europeo, presieduto dall'Ambasciatore della Repubblica Islamica dell'Iran presso lo Stato del Vaticano, mentre generalmente gli iraniani residenti in Italia rifiutano il ruolo dell'Iran, essendo in gran parte aderenti a posizioni laiche o membri della confessione Bahai, considerata eretica dal governo (Pacini, 2001).

¹²⁹ Il Marocco è particolarmente attivo nel sostenere l'islām dei propri emigrati, tramite sale di preghiera e associazioni amicali presenti su tutto il territorio, segnatamente nell'Italia settentrionale. Lo stato tunisino esercita un controllo sui propri immigrati soprattutto in Sicilia, tipicamente non legato alla creazione di luoghi di culto, sia perché la prossimità geografica favorisce i rapporti religiosi con il paese di origine, in cui i credenti si recano per le principali festività religiose, sia perché la Tunisia teme si trasformino in luoghi dell'integralismo, sia perché le comunità tunisine tendono ad avere un atteggiamento religioso piuttosto privatizzato. Va segnalato, però, che proprio in Sicilia lo Stato tunisino ha assunto la gestione della moschea di Palermo di cui l'ambasciata di Tunisia nomina l'*imām* e segue le attività attraverso l'Associazione Culturale Islamica di Palermo. L'Egitto esercita una certa influenza sui propri emigrati attraverso le associazioni amicali, cercando di promuovere un islām non politicizzato, in contrapposizione con le iniziative dirette o indirette dei Fratelli Musulmani (Pacini, 2001; Allievi, 2003).

Un terzo tipo di organizzazioni sono i movimenti transnazionali, come i Fratelli Musulmani, il *Milli Görüş* e la *Ğamā'āt al-islāmī*. I primi hanno un certo seguito nelle associazioni aderenti all'UCOII e in varie moschee locali, tra cui il Centro Islamico di Milano, mentre a Torino è presente una moschea che raccoglie pakistani e afgani vicini al movimento *Ğamā'āt al-islāmī* (Pacini, 2001; Allievi, 1994).

Un'ultima nota riguarda l'islām delle confraternite: in Italia sono particolarmente attive Tijāniyya e la Murīdiyya, cui appartengono la maggior parte dei senegalesi. Secondo Schmidt Di Friedberg e Borrmans (1993) in tutte le città italiane sul territorio nazionale in cui questi sono presenti, si sono formate *dahire* murīd che organizzano anche visite di famosi *marabut* nel paese.

4.3.4. *Approccio istituzionale: i rapporti con lo Stato italiano*

La presenza di appartenenze e sensibilità religiose così diversificate rende, come sottolineato, difficile l'individuazione di un'istanza rappresentativa unica per l'islām italiano¹³⁰, complicando il percorso per l'estensione alle comunità islamiche della forma tipica di gestione dei rapporti tra Stato e confessioni diverse da quella cattolica, ovvero l'Intesa, uno strumento che, però, sottolinea Fiorita (2010), mostra, di per sé, una certa insufficienza generale.

Il primo intervento governativo nei confronti dell'islām risale al 2005, con l'istituzione da parte del Ministro Pisanu della Consulta per l'Islam Italiano, formata da 16 membri, metà dei quali cittadini italiani, tanto esponenti della cultura e delle associazioni musulmane e laiche, quanto dirigenti di

¹³⁰ Un primo tentativo in tal senso risale al 2000 con la costituzione del Consiglio Islamico, che comprendeva UCOII, Lega Musulmana Mondiale e Centro Islamico Culturale d'Italia, ma i contrasti tra i primi due ne comportarono il fallimento (Pacini, 2001).

associazioni religiose nominati dal Ministero. Vi prendono parte tra gli altri UCOII, Lega Musulmana Mondiale, Co.Re.Is e, per l'islām sciita, la Comunità Ismailita Italiana. La Consulta ha l'obiettivo di esprimere pareri, orientare l'azione del Ministero, elaborare studi e ricerche e formulare proposte, che facilitino su lungo termine il raggiungimento di un'intesa unica con le comunità musulmane.

Nel 2007, il Ministro dell'Interno Giuliano Amato, presenta la *Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione* alla Consulta islamica e ai rappresentanti italiani di tutte le altre confessioni, come atto simbolico, privo di valore giuridico, per determinare i principi ispirativi dell'azione del Ministero rispetto alla gestione delle religioni non cattoliche e, nel caso specifico dell'islām, consolidarne il tratto identitario italiano e creare la premessa per una Intesa con lo Stato. Il testo non viene condiviso da tutti i membri della Consulta, in particolare dall'UCOII, che sarà definitivamente isolata dopo l'emanazione della *Dichiarazione di intenti per una Federazione dell'Islam Italiano*.

Il Ministro dell'Interno Maroni, il cui mandato si è inizialmente disinteressato alla questione, nel 2010 costituisce il Comitato per l'Islam Italiano, formato da esperti e rappresentanti scelti dell'islām italiano, con funzioni anch'esso consultative, ma non orientato a raggiungimento di un'Intesa come la Consulta. In effetti, nota a proposito Fiorita (2010:134), il Comitato “*non sostituisce né integra l'esperienza della Consulta Islamica ma la cancella completamente, non avendo alcuna pretesa di rappresentare le istanze dei musulmani che vivono in Italia, come è facile evincere dalla sua composizione, ovvero dalla presenza al suo interno di soggetti non appartenenti all'islam e in alcuni casi esplicitamente ostili a questa religione*”.

Tra i 19 membri¹³¹ scelti dal Ministro dell'Interno e nominati con decreto ministeriale, infatti, non ci sono, per esempio, i rappresentanti dell'UCOII, né dei Giovani Musulmani Italiani.

4.4. I musulmani in Francia

Fin dal 1872, in Francia è vietato censire le persone distinguendole sulla base della loro appartenenza confessionale o dell'origine etnica, così non ci sono statistiche ufficiali sul numero dei musulmani francesi¹³². Ciononostante, la stima del Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life di poco meno di 5 milioni di musulmani nel paese, corrisponde a quella diffuse dai poteri pubblici e dalle comunità religiose francesi.¹³³ A questo numero vanno

¹³¹ I 19 componenti del Comitato per l'Islam italiano sono: Mario Scialoja, ex ambasciatore e Direttore della Sezione Italiana della Lega Musulmana Mondiale; Ejaz Ahmed giornalista direttore di Azad e mediatore culturale; Gulshan Jivraj Antivalle, presidente della Comunità ismaelita italiana (e unica donna del Comitato); Guido Bolaffi, esperto in immigrazione; Yahia Pallavicini, vicepresidente del Co.Re.Is.; Mustapha Mansuri, segretario della Confederazione dei marocchini in Italia; Gamal Buchaib, presidente della consulta degli stranieri de L'Aquila e membro dell'Associazione dei Musulmani Moderati; Mohammad Ahmad, giornalista di La9; Carlo Panella, giornalista de "L'Occidentale"; Andrea Morigi, giornalista di Libero; Abdellah Redouane, direttore del centro islamico culturale d'Italia (Moschea di Roma); Abdellah Mechnoune, imām di Torino e ambasciatore della Pace per le Nazioni Unite; Khaled Fouad Allam, docente di Sociologia del Mondo Musulmano e di Storia e Istituzioni dei Paesi Islamici all'Università di Trieste; Mario Cicala, consigliere della Corte di Cassazione; Paolo Branca, docente Scienze Religiose all'Università Cattolica di Milano; Ahmad Habous, docente di Antropologia all'Università Orientale di Napoli; Massimo Introvigne, fondatore del Centro Studi sulle nuove religioni; Gianmaria Piccinelli, docente di Diritto Musulmano e dei Paesi Islamici alla Seconda università di Napoli; Alessandro Ferrari, docente di Diritto Ecclesiastico e Canonico all'Università dell'Insubria. http://www.stranieriinitalia.it/attualita-al_viminale_un_nuovo_comitato_per_l_islam_italiano_10364.html

¹³² Il dibattito sulla questione delle statistiche etniche è stato approfondito nella *Revue Française de Sociologie* (2008/49, n. 1); In particolare, vedi il contributo di D. Shnapper.

¹³³ Nel 2000, l'allora Ministro degli Interni Nicolas Sarkozy stima questo numero tra 5 e 6 milioni, cifra che ha un certo consenso tra i rappresentanti delle comunità religiose; il Fronte Nazionale parla, invece, di circa 8 milioni di musulmani, il che sosterebbe la teoria sull'islamizzazione della Francia (http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion/les-vrais-chiffres_494290.html). In un'intervista realizzata a Lille, un testimone privilegiato, musulmano militante e operatore in un'associazione che si occupa di giovani e

aggiunti tra i 30.000 e i 70.000 convertiti.¹³⁴ Gli ultimi dati più completi sull'origine delle comunità presenti in Francia, riportati in tabella 6, risalgono ad un aggiornamento dell'inchiesta realizzata nel 1995 dal sociologo Tribalat, e sottolineano una prevalenza della componente magrebina ed in particolare algerina a fronte della crescita delle presenze Turche e Africane.

Tabella 6: Paese di origine delle comunità musulmane in Francia. Fonte euro-islam.info

Paese d'origine	Anno 1999
	Totale/cittadini francesi
Algeria	1,500,000 / 900,000
Marocco	1,000,000 / 400,000
Tunisia	350,000 / 150,000
Medio Oriente e Turchia	350,000 / 150,000
Africa Subsahariana	250,000 / --
Convertiti	40,000

Il 98% dei musulmani francesi è sunnita e si tratta di una popolazione molto giovane di cui circa la metà sotto i 24 anni di età destinata, anche se con un tasso di crescita minore rispetto al passato, ad aumentare, come dimostrano le proiezioni del Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life 2011 (su questo punto vedi anche Caeiro, 2004).

4.4.1. *Approccio storico: i cicli di immigrazione musulmana in Francia*

multiculturalismo ha detto: *“Se c'è una comunità rispetto alla quale abbiamo cifre del tutto folkloristiche è la comunità musulmana: negli anni '80 si contava la comunità musulmana intorno ai 5 milioni. Oggi contiamo la popolazione musulmana a 5 milioni, dopo circa 30 anni! (...) La questione delle cifre è molto importante...perché le cifre compongono la popolazione e influenzano le politiche sociali amministrative ed economiche (...) 5 milioni è meno del 10% della popolazione! In uno studio economico sull'impatto del commercio halal (...) fatto da grandi imprese europee questo studio ha rilevato una popolazione di 10 milioni di persone come mercato possibile. E 10 milioni sono il 20% della popolazione!”*

¹³⁴ http://www.ifop.fr/media/pressdocument/48-1-document_file.pdf

Anche la presenza musulmana in Francia ha carattere storico e risale all’VIII secolo, quando sul territorio arrivarono rifugiati dalla Spagna dopo la Reconquista¹³⁵, ed è continuata nei secoli successivi, soprattutto tra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo, quando gli ideali di libertà e di uguaglianza della rivoluzione Francese da un lato e lo sviluppo economico legato alla rivoluzione industriale dall’altro, trasformarono la Francia in un territorio privilegiato per rifugiati politici e migranti economici (Stora e Temime, 2007).

La presenza musulmana contemporanea, come nel resto d’Europa, ha, però, origine nelle migrazioni economiche iniziate alla metà degli anni ’50, sebbene nel caso specifico potrebbero essere retrodatate di 30 anni, visto che già durante la Prima Guerra Mondiale circa 132.000 immigrati dell’Africa del nord arrivarono nel paese per lavorare, ma rientrarono nei paesi di origine alla fine della guerra. L’immigrazione continuò negli anni ’40, quando la Francia aumentò il reclutamento di soldati e lavoratori dalle colonie per l’industria e l’agricoltura (Jovelin, 2005).

Dopo la seconda Guerra Mondiale, però, l’espansione economica, le esigenze della ricostruzione e lo spopolamento, dovuto alle conseguenze della guerra e all’abbassamento del tasso di natalità, danno un nuovo impulso all’emigrazione¹³⁶, che aumenterà in seguito alla decolonizzazione. Si tratta di una migrazione regolamentata, attraverso enti di gestione creati già nel 1924 – come la *Société Generale de l’Immigration* (SGI) e il *Service de Surveillance*

¹³⁵ I rifugiati musulmani dalla Spagna si installarono per lo più nelle regioni di Toulouse e Bourgogne, ma per la gran parte partirono per il Maghreb, mentre quelli che restarono finirono per convertirsi al cristianesimo (Sellam, 2006).

¹³⁶ Nel caso particolare dell’Algeria il reclutamento si istituzionalizza: dal 1946 fino al 1956, gli Algerini hanno libertà di circolazione. La popolazione algerina, per la maggior parte impiegata nell’agricoltura, nel 1945 rappresenta il 12% della popolazione immigrata in Francia (Jovelin, 2005).

*e de Protection des Indigènes Nord-Africaine*¹³⁷ – per il reclutamento di lavoratori rispettivamente dai paesi europei e da quelli delle colonie (Noiriel, 2006). Ai migranti economici si aggiungono dagli anni '60 anche i rifugiati politici, in particolare algerini pro-francesi, Harkis, militari di carriera ed ex-funzionari.

Il secondo ciclo della migrazione musulmana coincide con le conseguenze economiche dello shock petrolifero del 1973, che portò il governo francese a chiudere le frontiere, favorendo i ricongiungimenti familiari e determinando il cambiamento da una popolazione largamente maschile, ad una formata da famiglie nucleari o estese, che porta sulla scena nuovi soggetti – non più uomini celibi, ma famiglie, donne e bambini – con nuove necessità – alloggio, sanità, scuola – che chiamano lo Stato ad interventi diretti (Caeiro, 2004).

In questo periodo si assiste da un lato all'aumento delle migrazioni irregolari, dall'altro alla nascita dei primi musulmani in Francia, nonché all'incremento, come in altri paesi, di richiedenti asilo e rifugiati.

Il terzo ciclo inizia alla fine degli anni '80 ed è caratterizzato dall'eterogenizzazione sia dei paesi di partenza dei musulmani, sia della composizione dei flussi all'interno dei quali si osserva la presenza sempre più crescente di minori isolati e di donne sole. Parallelamente alle politiche restrittive dei flussi, si accompagnano programmi basati sulla protezione e sull'integrazione degli immigrati regolari nel contesto di una popolazione che è sempre più multietnica: nel 2002, 1/3 dei Francesi era figlio o nipote di immigrati e il 70% degli immigrati africano, di cui uno su due magrebino (Stora e Temime, 2007).

A fronte di ciò, il modello di assimilazione nazionale, che attraverso la scuola e all'esercito mirava a de-islamizzare i figli degli immigrati, mentre li

¹³⁷ Nel 1931, quest'ultimo diventerà il *Service d'Assistance aux Indigènes Nord- Africaine* (SAINA), con sede a Parigi (Sellam, 2006).

integrava, mostra i suoi limiti: il caso del foulard islamico¹³⁸, prima, e la questione delle banlieues che culminerà con la rivolta del 2005, poi, portano la dimensione religiosa al centro del dibattito su immigrazione, integrazione e cittadinanza, mettendo in crisi il principio di laicità tradizionale, ispiratore dei rapporti tra stato e religione (Amiri, 2007).

Le leggi in materia di immigrazione oggi in Francia rispondono alle sollecitazioni evidenziate, rimanendo in un certo senso a metà strada tra necessità di mano d'opera e discriminazione istituzionale, ed hanno in comune la volontà di tornare dalla migrazione di popolamento alla migrazione economica controllata, ridefinendo le condizioni dell'immigrazione familiare e del ricongiungimento e, nello stesso tempo, eliminando gli ostacoli all'immigrazione lavorativa in zone con penuria di manodopera¹³⁹.

4.4.2. Le caratteristiche sociologiche dei cicli di migrazione musulmana in Francia

La caratteristica principale dell'immigrazione musulmana in Francia ha la sua origine nella preminenza all'interno della composizione della comunità di persone originarie delle ex-colonie, soprattutto di Algeria, il che influenza sia le previsioni legislative che il clima sociale che circonda l'islām.

Questo, infatti, è stato a lungo percepito come la religione del colonizzato e successivamente del lavoratore dequalificato, immagine funzionale all'intera

¹³⁸ Vedi Bouamama (2004).

¹³⁹ Con la legge del 2006, il governo Sarkozy si impegna a presentare ogni anno al parlamento un rapporto con obiettivi quantitativi pluriennali, riguardo il numero, la natura e le differenti categorie di visti di lungo soggiorno, per motivi di studio, di impiego e familiari. La legge Hoteurfeux del 2007 rafforza gli impedimenti al ricongiungimento familiare, disponendo l'obbligatorietà di un test linguistico da farsi nel paese di origine e la firma del CAI – Contratto di Accoglienza ed Integrazione – nonché l'innalzamento della soglia economica per richiedere il ricongiungimento. Essa, inoltre, prosegue nell'intento di rafforzare l'immigrazione lavorativa, prevedendo in via eccezionale la regolarizzazione dei *sans papier* che lavorano in zone geografiche e in settori che hanno bisogno di mano d'opera (Sellam, 2006; Godard e Taussing, 2007).

concezione identitaria nazionale, che comporta quella che Philippe Taguieff (1997) chiama *eterofobia interna*, una xenofobia selettiva che vuole escludere una parte della popolazione francese, ed in particolare magrebini e musulmani. Tale logica riproduce il razzismo di inferiorizzazione, evolucionista, che era alla base delle pratiche coloniali del XIX secolo.

Per estensione anche a fronte del passaggio generazionale e della diversificazione nazionale dei paesi di origine dei musulmani di Francia, questi subiscono comunque le conseguenze della razzizzazione su base religiosa che, secondo Caeiro (2004), finisce per diventare parte integrante dell'identità francese musulmana.

Nello stesso tempo, però, il panorama apparentemente uniforme dell'immigrazione francese si mostra profondamente vario e diviso anche all'interno delle comunità provenienti dalle ex colonie, che, per esempio nel rapporto con gli *harkis*, riproducono esse stesse logiche coloniali, considerando questi ultimi come un gruppo a parte, di traditori, in virtù delle scelte storiche di questa minoranza algerina filo-francese, al punto che anche le generazioni seguenti, ne ereditano le caratteristiche e sono chiamate, a differenza dei giovani *issus de l'immigration, enfants des harkis*, non pienamente francesi e non pienamente algerini (Clement, 1994).

Il legame tra discriminazione sociale ed economica e religione musulmana ha finito ben presto in Francia per legare la lotta alla prima alle rivendicazioni culturali, comportando un sovrainvestimento, soprattutto tra i giovani musulmani francesi, sul capitale islām nell'interazione con la società (Saint Blancat, 2008).

Non a caso la visibilizzazione dell'islām in Francia è strettamente legata al passaggio generazionale: sono i figli degli immigrati a reclamare per l'islām uno spazio pubblico, a rivendicare l'identità religiosa, nascosta dai genitori, come parte del proprio percorso di cittadini francesi musulmani (Caeiro, 2004). Il processo di stanzializzazione è, quindi, parte integrante del

riconoscimento dell'islām in Francia, come dimostra anche il fatto che mettere in crisi il sistema francese di gestione dell'immigrazione e, nello stesso tempo, a dare inizio alla lotta contro la discriminazione siano due eventi di cui i protagonisti sono giovani figli di immigrati: nel 1983, la *Marche de Beurs*¹⁴⁰ e, nel 1989, *l'affaire du foulard islamique* (Clement, 1994).

Tali rivendicazioni determinano anche il passaggio da una gestione coloniale dell'islām, legata ai rapporti tra stati, il cui simbolo è la creazione della Moschea di Parigi, ad una che riconosce l'islām come parte del panorama religioso nazionale, al punto da mettere in discussione il principio di laicità sul quale sono storicamente basati i rapporti Stato-religione e rispecchiato dalla legge sulla laicità del 1905 (vedi Hervieu-Léger, 1992).

4.4.3 Le forme organizzate dell'islām in Francia

La lunga storia dell'islām francese ha portato sul territorio nazionale alla convivenza di diverse espressioni associative e non della religione musulmana. Seguendo lo schema proposto da Pacini (2001) per l'islām in Italia, si possono anche qui rintracciare quattro principali forme collettive di espressione: l'islām associativo, degli Stati, dei movimenti transnazionali e delle confraternite.

Le associazioni musulmane in Francia hanno svolto un ruolo fondamentale nel percorso di visibilizzazione e riconoscimento della religione musulmana sul territorio nazionale e sono una realtà particolarmente dinamica e molteplice: si pensi che nei primi 5 anni, dopo il riconoscimento del diritto

¹⁴⁰ La marcia, che Boumama (2004) definisce il mito fondatore del movimento anti-discriminazione, fu organizzata da SOS Avenir Minguettes, associazione di figli di magrebini di Vénissieux, come risposta forte all'ondata di aggressioni razziste dei primi anni '80, ma diventa un modo per i giovani partecipanti per affermare la propria identità, lottando contro la povertà e il razzismo.

per gli stranieri di creare associazioni nel 1981, ne sono state create 443 a carattere culturale, cui vanno aggiunte centinaia a carattere culturale (Clément, 1994).

A livello nazionale le federazioni più rilevanti sono tre. La prima è l'UOIF (*Union des Organisations Islamiques de France*) fondata nel 1983, da due studenti stranieri, che, ad oggi, riunisce 200 organizzazioni e 300 moschee. Legata ai Fratelli Musulmani essa è particolarmente attiva nella diffusione tra i giovani di un islām neo-riformista militante, specialmente attraverso due associazioni, *Jeunes Musulmans de France* (JMF), fondata nel 1993, e *Étudiantes musulmans de France* (EMF) creata in ambiente universitario nel 1996, nonché l'organizzazione dell'incontro nazionale dei musulmani di Bourget (Césari, 2005).

La *Grande Mosquée de Paris*, è una rete che raccoglie intorno alla moschea cattedrale della capitale circa 160 luoghi di culto, insieme ad associazioni amicali ascrivibili per lo più alla comunità algerina (Sellam, 2006).

La sua controparte è la FNMF, *Fédération National des Musulmans de France*, che riunisce dal 1985 istituzioni, moschee ed associazioni marocchine.

Per quanto riguarda gli Stati nazionali essi sono molto attivi sia attraverso le ambasciate che attraverso organizzazioni nel finanziamento di moschee e associazioni: dal 1979 è presente la Lega Islamica Mondiale Saudita, e ci sono numerose associazioni legate ai Paesi del Golfo.

L'islām turco è, invece, direttamente gestito dalla DITIB (*Diyanet isleri türk islam birliği*, Unione turco-islamica degli affari religiosi in Francia) la filiale ufficiale dell'Ufficio per gli affari religiosi, organo di gestione del culto musulmano in Turchia, sotto il controllo diretto del Primo Ministro, presente sul territorio dal 1986 attraverso il *Comité de Coordination des Musulmans Turcs de France* (CCMTF).

Ci sono poi i movimenti internazionali come i Fratelli Musulmani, presenti sul territorio fin dagli anni '70, il movimento islamista turco *Milli Görüş*, dal 1979 rappresentato dall'associazione *Tendance nationale-Union Islamique en France* (UIF), a lungo parte dell'UOIF, prima di lasciare l'organizzazione e scindersi in due parti. La sua denominazione attuale è *Comitè islamique Milli Görüş France* (CIMG-F) e vi afferiscono diversi luoghi di culto turchi sull'intero territorio francese; e la *Ġamā'āt al-tablīgh*, attiva in Francia dal 1968, attraverso due emanazioni l'associazione *Foi et pratique*, legalmente riconosciuta nel 1972 e la moschea Omar di Parigi fondata nel 1979.

Va, infine, segnalata la presenza di leader di partiti e movimenti islamisti esiliati dai paesi musulmani, che hanno nel frattempo proseguito la propria militanza come il leader del partito islamista tunisino *al-Nahḍa*, Rachid Ghannouchi, rientrato in Tunisia a seguito della rivoluzione che ha portato alla caduta del regime di Ben Ali.

Il mondo degli ordini sufi è particolarmente variegato e raccoglie diverse espressioni nazionali, nonché un certo numero di convertiti: oltre alla Murīdiyya e alla Tijāniyya africane e alla diffusa Naqshbandiyya turca, va evidenziata una presenza vivace della Alawiyya, derivata dalla Chadiliyya, sviluppatasi in particolare sotto l'impulso dello Shaykh Adda Bentounes, che ha creato a Parigi *l'Association des Amis de l'islam*, al momento guidata da suo figlio Khaled; e la Butchiyya, derivata dalla Qadīriyya, che raggruppa soprattutto aderenti in ambito universitario e alto borghese per lo più francofoni (Sellam, 2006).

4.4.4. *L'islām francese e le istituzioni repubblicane*

Come sottolineato, i rapporti tra Stato e religione in Francia sono ispirati al principio di laicità, sancito dalla legge del 1905, che impedisce un

coinvolgimento formale della Repubblica nella gestione o nel sovvenzionamento dei culti (Hervieu-Léger, 1992).

La progressiva visibilizzazione dell'islām ha però messo in crisi questo principio, non solo dal punto di vista sociale ed identitario, ma anche dal punto di vista istituzionale.

Abbandonate le logiche coloniali,¹⁴¹ lo Stato ha quindi *sponsorizzato* una serie di iniziative volte da un lato a dotare l'islām di una istanza rappresentativa unica, che ne facilitasse la regolamentazione, dall'altra a combattere reali o presunte derive fondamentaliste legate al proliferare di movimenti letteralisti tra i giovani soprattutto dopo l'11 settembre.

Quest'ultima necessità ha portato ad agire nei confronti dell'UOIF, considerata la più radicale tra le federazioni francesi, promuovendone il coinvolgimento istituzionale, piuttosto che l'isolamento, a differenza del trattamento riservato spesso ad organizzazioni simili in altri paesi (come si è visto nel caso dell'UCOII in Italia).

Il processo viene iniziato nel 1989 da Pierre Joxe con la creazione del *Conseil de Réflexion sur l'Islam en France* (CoRIF), con il compito di elaborare proposte di indirizzo e pratiche riguardo alla gestione dell'islām sul territorio nazionale.

A questa iniziativa ne seguirono numerose, tra cui si ricorda, nel 1995, la promulgazione da parte del Ministro dell'Interno Charles Pasqua della *Charte du Culte Musulmane* redatta da un comitato accademico, supportato da tre commissioni, una teologica, una giuridica ed una sociale. I principali membri della prima erano il rettore della Moschea di Parigi Dalil Boubaker e il

¹⁴¹ Alcuni tentativi di istituzionalizzazione dell'islām c'erano stati già all'inizio del '900 con la creazione, per esempio, nel 1911 della *Commission interministérielle des affaires musulmaes* (CIAM) che riuniva i rappresentanti dei ministeri degli Esteri, degli Interni e delle Colonie e che solo nel 1932 accolse tra i suoi membri rappresentanti musulmani. Essa fu tra i principali promotori della costruzione della moschea di Parigi e del cimitero musulmano di Bobigny prima di cessare la sua attività nel 1937 (Sellam, 2006).

presidente dell'UOIF, Lhaj Thami Breze. I membri delle altre due commissioni erano essenzialmente sostenitori o salariati della Moschea di Parigi. Proprio l'egemonia dell'istituzione parigina e le continue dichiarazioni di fedeltà alla Repubblica presenti nel testo fecero naufragare la fragile alleanza messa insieme da Pasqua a sostegno dell'iniziativa e la Carta fu alla fine siglata dalla sola Moschea di Parigi (Godard e Taussing, 2007). L'istituzionalizzazione dell'islām di Francia culmina, però, nel 2003 con la creazione ad opera dell'allora ministro degli interni Sarkozy del *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM), sul modello del *Consistoire Juif de France* e del *Consistoire Protestante de France*, con lo scopo di dare all'islām un riconoscimento pubblico dallo Stato e nello stesso tempo un'unica autorità legittima in cui riconoscersi.

Pur essendo più inclusivo e rappresentativo rispetto ai suoi omologhi in Italia, l'esperienza del CFCM, ha mostrato diversi limiti: in primo luogo, esso non riesce a dare conto dell'insieme delle istanze presenti sul territorio francese e molti giovani ne contestano l'atteggiamento troppo morbido e deferente rispetto ai poteri centrali (Caeiro, 1994). D'altra parte il peso specifico della Mosquée de Paris e del FNMF e i loro legami rispettivamente con Algeria e Marocco alimentano i sospetti di una forte infiltrazione dei paesi di origine e di una scarsa aderenza delle decisioni del Consiglio alle effettive necessità dell'islām di Francia. Infine, a livello rappresentativo interno, il fatto che il numero dei suoi membri venga stabilito in base alla superficie dei luoghi di culto riconosciuti ha spesso garantito una sovrarappresentazione della comunità marocchina, rispetto a quella algerina che rappresenta la maggioranza della popolazione musulmana (Godard e Taussing, 2007).

4.5. Conclusioni

La diversa esperienza migratoria di Italia e Francia mostra come diversi elementi concorrono a definire la modalità di insediamento ed organizzazione dell'islām nei paesi europei.

L'Italia, ad esempio, *scopre* l'esistenza di una popolazione musulmana sul suo territorio solo dopo il 1980, e si trova di fronte ad un islām demograficamente e geograficamente eterogeneo, giovane, e non orientato necessariamente al ritorno, attivo fin dalla prima generazione nell'assumere forme organizzate e nel rivendicare il proprio spazio sulla scena religiosa nazionale. Il controllo degli Stati di origine, se si manifesta a volte a livello istituzionale rispetto alla comunità, sembra essere relativo anche se come si vedrà nel Capitolo 7, recentemente sta intensificando la sua presenza nella costruzione di luoghi di culto. A fronte di ciò, però, l'intervento dello Stato italiano è insufficiente e la difficoltà di trovare forme di riconoscimento della religione musulmana, dimostrano sia la debolezza degli strumenti tradizionali di gestione dei rapporti con le confessioni minoritarie, sia le difficoltà di relazione con la Chiesa Cattolica, che, se da un lato prepara il contesto nazionale al religioso, dall'altro problematizza la visibilizzazione degli altri credi nella sfera pubblica, come, appunto, nella costruzione di moschee.

La Francia ha un rapporto molto lungo con l'islām e fortemente marcato dall'esperienza coloniale, che ha conseguenze sia sulla composizione demografica dell'islām francese, in cui sono prevalenti immigrati provenienti dalle ex colonie, che sull'organizzazione iniziale dell'islām, che ha seguito il modello degli accordi bilaterali per l'immigrazione, favorendo un forte controllo degli stati di origine, che nella costruzione sociale della religione musulmana come religione dell'oppresso. Essendo inizialmente parte di una migrazione orientata al ritorno, l'islām diventa visibile come elemento di rivendicazione con il passaggio generazionale e l'affermarsi di cittadini francesi musulmani, mettendo in crisi il concetto assimilazionista cardine

della politica di integrazione francese, nonché il principio di laicità alla base dei rapporti tra stato e religioni.

In questo senso, non stupisce che i maggiori problemi non si rilevano tanto nella gestione di un culto diverso da quello dominante, quanto nella visibilizzazione stessa dell'elemento religioso nello spazio pubblico, rispetto al quale diventano oggetto di discussione gli stessi simboli religiosi. Nello stesso tempo, i tentativi del potere centrale di istituzionalizzare un islām di Francia sono più strutturati di quelli dello Stato italiano, ma rischiano di produrre paradossalmente le stesse forme di comunitarizzazione su base etnica che vogliono evitare.

Nonostante le declinazioni nazionali, però, quello che emerge da questo pur sintetico panorama è che l'islām in Europa è ormai un fenomeno endogeno, inserito a pieno nel panorama del religioso continentale, soprattutto con l'affacciarsi sulle scene nazionali dei figli e delle figlie degli immigrati, musulmani europei a pieno titolo. Ciò è evidente anche a fronte di un processo di riconoscimento istituzionale e sociale alquanto accidentato e in pieno corso di svolgimento, anche nei paesi interessati da più tempo dai cicli migratori.

Parallelamente, però, appare chiaro che il contesto socio-culturale ed istituzionale europeo permette da un lato la presenza e la manifestazione di più e diverse componenti dell'islām, dall'altro una maggiore libertà di movimento nelle traiettorie e nelle strategie di ricomposizione, che rendono questo processo particolarmente dinamico.

La ricostruzione proposta evidenzia, inoltre, che nell'individuazione e nell'analisi di tali strategie e delle tendenze che cercano di affermarsi, è necessario tenere presente non solo la molteplicità interna dell'islām, ma anche i contesti nazionali e europei, nonché le reti transnazionali instaurate con i governi ed i movimenti in corso nei paesi musulmani, sia quelli di

origine, che in quelli impegnati nel sostegno finanziario e nella diffusione delle proprie ideologie nei confronti delle comunità musulmane europee.

Capitolo 5. Nota metodologica

5.1. Introduzione

L'impianto metodologico della ricerca, che pone le scelte religiose dei credenti al centro dell'analisi, sia come indicatore specifico rispetto alle ipotesi di lavoro, sia come punto di partenza per orientare ambiti di approfondimento, risponde alla volontà di contribuire al recente dibattito scientifico, su quali strumenti utilizzare per dare conto della religiosità delle comunità musulmane diasporiche in Europa, senza considerarle come un gruppo etnico minoritario.

La scelta della popolazione e degli strumenti d'indagine ha, quindi, teso a evitare di concentrarsi sui musulmani membri attivi di movimenti, organizzazioni ed istituzioni islamiche e dare spazio anche a persone che, pur identificandosi fortemente come musulmane, non appartengono a nessuna forma istituzionalizzata, seguendo il percorso suggerito da Jeldtoft e Nielsen (2011).

Nei prossimi paragrafi si descriveranno gli elementi fondamentali della metodologia utilizzata per il lavoro – popolazione, contesti territoriali, strumenti d'indagine – molti dei quali sono approfonditi all'interno dei singoli capitoli, ai quali si rimanda direttamente, ove necessario.

5.2. La popolazione

La scelta della popolazione da coinvolgere nell'analisi di campo ha risposto alla necessità di dare conto del processo d'inculturazione dell'islām attraverso le esperienze dei musulmani credenti. Tale processo implica una dinamica interattiva tra la religione musulmana e la cultura nazionale, per indagare la quale si è ritenuto utile rivolgere l'analisi a persone che appartenessero ad entrambe e, nello stesso tempo, avessero esperienza della religiosità dei paesi

musulmani: escludendo, quindi, i convertiti, sono stati scelti come popolazione musulmani figli di immigrati nati o socializzati nel paese di accoglienza dei genitori, diasporici secondo la definizione di Mandaville (2001; vedi Capitolo 6) evitando così i rischi semantici, scientifici e simbolici, connessi all'utilizzo dell'etichetta generica *seconda generazione*.

Si tratta di una popolazione giovane, visto il quadro demografico relativo all'islām europeo tracciato nel Capitolo 4, nell'ambito della quale ci si è concentrati sulle persone tra i 18 ed i 36 anni – arco di età ricadente nella definizione di giovani comunemente adottata nei documenti dell'Unione Europea – in modo da rendere conto, nel contesto di una socializzazione mista, non solo del ruolo di riproduzione del credo svolto dalle agenzie classiche, ma anche di quello svolto da nuove e specifiche agenzie, nonché di un processo consapevole di acquisizione e ridefinizione della propria religiosità.

Vista l'estrema differenziazione interna dei paesi e delle società di origine delle famiglie, dovuta anche a diversi processi di islamizzazione, tradizioni, pratiche, modalità di rappresentazione dell'islām, riproduzione generazionale, si è limitata la popolazione di riferimento ai soli musulmani diasporici provenienti dall'area arabofona del Maghreb. Quest'area è anch'essa estremamente differenziata, ma condivide lingua, storia dell'islamizzazione e scuola giuridica.

Il criterio scelto come discriminante del campione è che i soggetti si dichiarino musulmani, secondo il concetto di Weber (1961) relativo alla razionalità dell'agire e del pensare di carattere religioso, come dimensioni non escludibili dall'ambito dell'agire quotidiano in vista di scopi.

Come sottolinea Boudon (2002), in Weber l'adesione a qualsivoglia credenza si spiega col fatto che il soggetto ha delle ragioni forti per crederci e che le credenze hanno senso per il soggetto. La causa dell'adesione alle credenze religiose, quindi, è da ricercare dal lato delle ragioni che il soggetto sociale,

posto in un determinato contesto, ha di farle proprie: la razionalità, in questo senso, è cognitiva e valoriale.

Questa prospettiva, d'altra parte, accomuna sia Weber (1961) che Durkheim (1971), per il quale i credenti credono in ciò in cui credono, perché la credenza ha senso per loro.

Tale criterio discriminante esclude dall'analisi i cosiddetti musulmani culturali, che non si riconoscono religiosi, pur nella persistenza di pratiche comunitarie e identitarie (come l'astensione dall'alcool o dalla carne di maiale).

Nell'ambito di questa popolazione, la ricerca di interlocutori ha seguito un campionamento a valanga, scelta dovuta al fatto che, molto spesso, era difficile trovare contatti diretti soprattutto con chi non faceva parte di associazioni o istituzioni, mentre la possibilità di un colloquio veniva facilitata dall'essere introdotti da un amico o un conoscente (Bichi, 2002; Corbetta, 1999).

Si è cercato, poi, di mantenere una rappresentatività di genere, di esperienza migratoria e di paese di origine, di adesione alle prescrizioni e alle pratiche dell'islām, rappresentatività che, come ricorda Corbetta (1999), in una ricerca qualitativa non è statistica, ma sostantiva.

Oltre ai musulmani diasporici, sono stati coinvolti nell'indagine anche osservatori privilegiati, individui il cui ruolo nell'ambito della comunità musulmana permette di avere un punto di vista privilegiato rispetto al fenomeno che si osserva (Vardanega, 2007; Bichi, 2002): intellettuali, rappresentanti di federazioni nazionali sul territorio, imām. In questo caso ci si è limitati ad assumere come criterio di scelta la sola auto-identificazione con l'islām, non ponendo, quindi, limiti geografici o anagrafici.

5.3. I contesti territoriali

Sebbene la dimensione teorica del lavoro comprenda l'intero territorio europeo, l'indagine di campo si è concentrata sulle esperienze dei musulmani diasporici in Italia e in Francia. Tale scelta tiene conto delle differenze tra i due paesi evidenziate nel Capitolo 4, relativamente al ciclo migratorio, al processo di visibilizzazione e di istituzionalizzazione dell'islām, alla cultura politica e religiosa.

Più specificamente, i contesti territoriali di riferimento nei due paesi sono Bologna e Reggio Emilia, in Emilia Romagna, e Lille, nella regione Pays du Nord-Pas de Calais, e le relative aree metropolitane.

Le due aree sono state selezionate in ragione della necessità di analizzare realtà più limitate e periferiche rispetto alle metropoli nazionali, come Parigi o Milano, e meno indagate, ma che, nello stesso tempo, presentassero consistenti comunità magrebine e un livello di strutturazione dell'islām – presenza di luoghi di culto e associazioni religiose – che ne garantisse la rappresentatività rispetto alle esperienze nazionali.

La presenza musulmana in Emilia Romagna è, infatti, molto consistente, e fa della regione la seconda nel paese dopo la Lombardia, nonché la seconda dopo la Valle d'Aosta in cui gli immigrati musulmani superano in numero quelli appartenenti ad altre fedi, assestandosi al 43% del totale.

Essa risale all'inizio degli anni '90 ed è legata per lo più alla carenza di mano d'opera, dapprima nell'assistenza alla persona e poi nella piccola e media impresa. Pur essendo abbastanza diffusa sul territorio, la presenza degli immigrati si è storicamente concentrata intorno ai centri maggiori, Bologna, Modena e Reggio Emilia. La comunità più rappresentata è quella marocchina (68%) seguita, per quanto riguarda l'immigrazione da paesi tradizionalmente musulmani, da Albania e Tunisia. Si tratta di una popolazione molto giovane, circa il 75% degli stranieri residenti ha meno di 40 anni e sono in aumento costante i giovani immigrati presenti nelle scuole pubbliche di ogni ordine e grado e nelle Università (nella città di Reggio Emilia sono il 14,9% degli

iscritti), nonché i giovani stranieri nati nella regione (circa il 40% dei giovani sotto i 25 anni) (Dossier Caritas Migrantes, 2011).

In Emilia Romagna operano circa 104 centri culturali riconosciuti, circa 20 nella sola Bologna, nonché numerose associazioni culturali locali, molte collegate ad una moschea. Sia nei centri principali che nelle periferie si trovano, quindi, associazioni culturali islamiche su base etno-nazionale (con particolare riferimento alla comunità marocchina), sezioni locali di federazioni nazionali ed europee, come la Lega Islamica Femminile, associazioni di categoria, di donne e amicali. In particolare, si segnala la presenza vivace sul territorio dell'associazione Giovani Musulmani Italiani (a Reggio Emilia, Parma, Bologna e Sassuolo).

La scelta della regione francese Pays du Nord-Pas de Calais risiede soprattutto nell'estrema vitalità della comunità musulmana ivi residente. Sul territorio vivono più del 10% dei musulmani francesi (circa 500.000 mila), per la gran parte presenti nell'area metropolitana di Lille, terza città per numero di musulmani dopo Parigi e Marsiglia. Sono rappresentate, inoltre, tutte le maggiori istanze associative culturali e culturali francesi: CFCM, UOIF, CoRIF, FNMF.

In tutta la regione sono presenti 80 luoghi di culto riconosciuti, 20 nella sola città di Lille, tra i quali si segnala la Moschea al Imane fondata nel 1982 nel quartiere popolare di Lille Sud, cui è collegato dal 2003 il Liceo *Averroés*, primo liceo musulmano di Francia. A Lille è, inoltre, presente, dal 2006, un istituto superiore di scienze umane e teologia musulmana, l'*Institut Avicenne des Sciences Humaines* che dispensa anche corsi per imām. La maggior parte dei musulmani della regione è di nazionalità o di origine magrebina (soprattutto proveniente da Algeria e Marocco), ma si segnala anche una crescita del numero dei Turchi ed una particolare vivacità nella comunità di convertiti (Godard e Taussing, 2007).

5.4. Interviste

La centralità che nella scelta del campione ha l'auto-identificazione con l'islām ha determinato la scelta degli strumenti di indagine del fenomeno.

Dal concetto di razionalità cognitiva e valoriale discende quello di rappresentazione della religione, che, in quanto tale, determina una classificazione del religioso, sia relativa alla vita quotidiana, che relativa ad altre sfere del sociale. Come sottolineato da Berger e Luckman (1969) – ripresi anche da Jodelet (1992) – l'esperienza religiosa produce sfere di significato circoscritte ed è, per usare una proposizione di Schutz (1979), una provincia finita di significato. Il linguaggio comune di cui si dispone per oggettivare questa esperienza, come le altre, si fonda e si richiama continuamente ad un'altra provincia finita di significato, quella della vita quotidiana: è inevitabile, quindi, che l'esperienza religiosa venga distorta non appena si comincia ad utilizzare il linguaggio quotidiano per interpretarla. Ciò detto, l'esperienza è relativa al vissuto di un soggetto e può essere affrontata su livelli più o meno astratti: il vissuto rimanda ad uno stato che il soggetto prova in maniera emozionale, in cui prende coscienza della sua soggettività e della sua identità. L'esperienza, comporta, però, anche una dimensione cognitiva, nella misura in cui favorisce la sperimentazione del mondo e sul mondo, concorrendo alla costruzione della realtà secondo categorie e forme socialmente date, cioè alla sua rappresentazione sociale. Le credenze religiose hanno, in questo senso, una peculiarità, in quanto esse non derivano dall'esperienza, ma la precedono. Una volta che le credenze religiose si esperiscono nel vissuto, si innesca, come sottolinea Geertz (1998), una dialettica continua tra religione e senso comune, in cui uno sostiene e forma l'altra.

Ciò pone l'accento su un altro fattore, ovvero che la prospettiva religiosa è spesso adottata sporadicamente dagli uomini. Questo vuol dire che chi parla

di un'esperienza religiosa, lo fa in maniera indiretta, reinterpretandola, razionalizzandola e rappresentandola, portandola attraverso idee, concetti, emozioni, nella vita quotidiana e nell'azione-comportamento sociale. Il comportamento stesso è, secondo Berger e Luckman (1969), un insieme di azioni soggettivamente significanti, relativamente all'ambiente sociale di un concreto gruppo, in una concreta situazione.

Tali dimensioni necessitano dell'utilizzo di metodi di indagine qualitativa, che, lasciando libertà di espressione ai soggetti, rendono più agevole la rielaborazione dell'esperienza religiosa.

All'interno degli strumenti di ricerca qualitativa, le dimensioni di interesse del lavoro potevano essere esplorate anche attraverso l'intervista biografica, che favorisce come sottolinea Bichi (2002:48) *“la formulazione di un modello interpretativo capace di spiegare e comprendere (...) le logiche d'azione, il funzionamento, i processi di cambiamento, di produzione e riproduzione del mondo sociale o della categoria di situazione oggetto di studio”*.

Si tratta di uno strumento che aiuta a mettere in evidenza le ricostruzioni soggettive della realtà, una realtà non storica – che nella fattispecie non è indagabile – ma cognitiva e narrativa, rispetto alla quale anche gli errori, come si evidenzia nel Capitolo 6, hanno un loro valore di indagine (Diana e Montespelli, 2005:112-113).

Ai fini della tesi, però, alcune dimensioni istituzionali dell'islām erano fondamentali per orientare la ricerca e validare l'ipotesi principale ed era necessario, quindi, che fossero comuni a tutti gli interlocutori, per poterne valutare la rilevanza effettiva. Per questo, si è ritenuto più opportuno utilizzare lo strumento dell'intervista semistruutturata che consente agli intervistati di esprimersi liberamente rispetto al proprio sentire religioso, non costringendoli a scegliere tra definizioni precostituite dall'intervistatore, ma, allo stesso tempo, di mantenere ferme alcune dimensioni di indagine,

attraverso la costruzione di un elenco di argomenti intorno al quale far ruotare la conversazione (Corbetta, 1999; Frudà, 2007; Bichi, 2002).

A concorrere alla scelta dell'intervista semi-strutturata è anche l'elemento della scoperta correlato ad essa, ovvero della naturale apertura di questo strumento alla rilevazione di dimensioni e tematiche non previste nel momento della costruzione della traccia. Come sottolinea Vardanega (2007:55), infatti, *“uno dei motivi per cui si sceglie l'approccio qualitativo è la sua apertura all'incontro fortuito con una nuova scoperta, all'esplorazione di realtà magari piccole, ma complesse e poco indagate”*.

Va, però, sottolineato che il tema di indagine ha fatto sì che alcune caratteristiche dell'intervista biografica venissero riprodotte anche nell'utilizzo dell'intervista semistrutturata ed, in particolare, lo statuto della parola dell'intervistato che, nel caso specifico, viene trattato non come un dato informativo, ma conoscitivo.

Ciò risulta evidente se si considera che le interviste sono state utilizzate non solo per esplorare la religiosità degli intervistati, ma anche per orientare, sulla base delle loro indicazioni, gli ambiti di approfondimento utili per la validazione dell'ipotesi iniziale (Bichi, 2002).

Le interviste sono state realizzate in diversi setting e situazioni, generalmente in posti pubblici, registrate e precedute, come suggerito da Silverman (2004) e indicato da Diana e Montespelli (2005), da una coversheet e seguite da note etnografiche, elaborate alla fine di ogni intervista, comprendenti luogo dell'incontro, modo di contatto, impressioni emerse, idee e problemi sollevati, temi rilevanti ed orientamenti per i successivi incontri.

5.5. Analisi delle interviste

Una volta raccolte fino al punto di saturazione teorica, le interviste sono state trascritte integralmente in modo da dare contezza di ciascuna esperienza (Diana e Montespelli, 2005) e analizzate prima una alla volta, poi sul piano orizzontale per macrotemi, ponendo al centro dell'analisi i soggetti e non le variabili, coerentemente con l'intero impianto qualitativo della tesi (Corbetta, 1999).

Esse sono state, successivamente, divise in due gruppi, osservatori privilegiati e musulmani diasporici.

Le interviste del primo gruppo sono state analizzate alla luce dei temi chiave del lavoro, ovvero secondo le dimensioni rilevanti d'indagine. In questo modo si sono individuati stralci che riportassero elementi di particolare interesse rispetto ai diversi argomenti, procedendo come suggerito da Guidicini e Castrignano (1997), attraverso un percorso selettivo che estromette una parte del materiale e ne enfatizza un'altra, con lo scopo di utilizzare proposizioni particolarmente simboliche.

Quelle del secondo gruppo sono state analizzate cominciando da alcuni elementi anagrafici, geografici e demografici che potevano essere utili alla costruzione di una tipologia (nome, età, paese di origine, istruzione e lavoro, composizione familiare, età di arrivo, stato civile, lingua, pratica familiare, frequenza delle visite al paese di origine).

Tali variabili, però, per quanto sostenessero un inquadramento generale del campione indagato, non permettevano di cogliere direttamente la religiosità e il rapporto con l'islām. Concentrandosi, quindi, su questo elemento, all'inizio si è pensato di proporre una tipologia basata sulla distinzione tra credenti e credenti praticanti, in continuità con la letteratura generale sul tema, per poter analizzare eventuali differenze nella rappresentazione dell'islām, nonché il significato della partecipazione o meno a tutte o ad alcune pratiche.

L'enfasi sulla pratica, come meglio specificato nel Capitolo 6, presentava, però, troppe analogie con la discriminante usata in letteratura per lo studio

delle religioni cristiane, ed in particolare cattolica, e non teneva conto di quegli elementi teologici propriamente islamici – rapporto diretto con Dio, enfasi sull'intenzione che precede o meno l'atto – nonché culturali che complicano il rapporto con l'ortoprassi, dimostrandosi poco coerente con l'approccio weberiano utilizzato.

Si è, quindi, elaborata una tipologia basata sullo spazio privilegiato dagli interlocutori rispetto all'espressione della propria musulmanità, individuando due *tipi* prevalenti: privatisti e militanti.

Questi corrispondono a grandi linee alla distinzione tra *organized* e *non organized muslims* di cui parlano Jeldtoft e Nielsen (2011) e sono, anche in questo caso, categorie osmotiche: entrambi i gruppi, infatti, sono formati da persone che si identificano, anche con motivazioni e modi diversi, con l'islām e, per questo, in qualche modo mostrano pubblicamente che sono musulmani e come dice Bectovic (2011) “*sono agenti del cosiddetto islam visibile, esprimono la presenza fisica nello spazio pubblico*”.

Si tratta di tipi puri, la cui costruzione “*deforma intenzionalmente alcuni tratti del fenomeno osservato, in modo da darne una rappresentazione concettuale coerente e priva di quelle sfumature, ibridi ed ambiguità che invece caratterizzano spesso la realtà empirica*” (Diana e Montespelli, 2005:78).

La differenza tra i due tipi è nello spazio all'interno del quale viene agita l'appartenenza islamica, nella sfera privata per i privatisti e nella sfera pubblica per i militanti.

I primi, quindi, generalmente non manifestano la propria adesione all'islām con un abbigliamento islamico (ma se sono donne possono portare un velo devozionale), non sono coinvolti in attività che portino l'islām nella sfera pubblica, adattando le prescrizioni islamiche in funzione delle loro conseguenze sociali e del concetto di confine tra pubblico e privato dominante nel paese in cui vivono (Dassetto, 1994). La loro appartenenza musulmana è investita nell'ambito personale o familiare ed essi non sono generalmente

interessati a partecipare alla costruzione pubblica dell'islām, perché o scettici rispetto alle possibilità concrete di avere un islām propriamente europeo e di poter essere pienamente musulmani in Europa, o perché avvertono tale modalità come aggressiva, escludente e, comunque, non rispondente al proprio senso religioso. Si potrebbero considerare tradizionalisti, se non fosse che, comunque, anche nel loro caso, il ritorno all'islam comporta l'adesione ad una ortodossia religiosa in cui gli elementi culturali non sembrano trovare spazio.

I militanti sono coloro i quali esprimono la loro religiosità primariamente nel contesto pubblico, accompagnando al rapporto con Dio e con le pratiche, uno stile di vita islamico che impregna gli atti quotidiani, spesso esprimendosi nell'abbigliamento, e, soprattutto, nel rapporto con la società e con l'altro: questo può ovviamente manifestarsi in diversi campi, sociale, politico, educativo, sia verso la propria comunità di appartenenza, sia verso istanze della società circostante in generale. Essi partecipano alla costruzione dell'islām nello spazio pubblico, attraverso forme organizzate (associazioni, moschee, etc) o attraverso un coinvolgimento personale (partecipazione a conferenze, produzione e diffusione di materiale religioso).

Anche in questo caso, l'analisi delle interviste, condotta per macroaree, ha permesso di individuare segmenti di colloquio da utilizzare all'interno della tesi, secondo il percorso utilizzato per gli osservatori privilegiati.

Gli stralci selezionati sono stati presentati nel lavoro in quella che Corbetta (1999:428) chiama prospettiva narrativa “*attraverso racconti di episodi, descrizioni di casi spesso utilizzando le stesse parole degli intervistati per non alterare il materiale raccolto e trasmettere al lettore l'immediatezza delle situazioni studiate*”. Un atteggiamento che Bichi (2002) definisce illustrativo, a sostegno delle affermazioni del ricercatore.

5.6. Le altre fonti

La necessità di dare conto di diverse espressioni dell'islām, diversi canali di interlocuzione e diversi livelli di partecipazione all'inculturazione dell'islām, ha determinato la scelta di affiancare le interviste con altre fonti di riferimento.

E' necessario, in questo senso, sottolineare che le stesse interviste sono state accompagnate dalla predisposizione di note etnografiche, utili sia per l'analisi delle singole interviste, che per orientare la ricerca rispetto ad altri campi di interesse e per inquadrare meglio il fenomeno.

Anche l'osservazione di ciò che accadeva e si diceva in incontri, convegni e conferenze dedicate all'islām e dirette ad un pubblico di musulmani, così come nei bar e nei negozi etnici, negli istituti di formazione, nei centri culturali e culturali è diventata fonte, in quanto, come sottolinea Jedlowski (2009), *“in sé tutto è potenzialmente fonte di informazioni: a rendere attualmente qualcosa una “fonte” sono le domande per cui cerchiamo le risposte”*. La realtà, per il solo fatto di essere osservata è fonte di informazioni, non perché intenzionalmente lo vuole essere, ma perché l'osservatore trasforma elementi del quotidiano in segni.

Anche altri documenti utilizzati – ad eccezione delle statistiche – non sono stati intenzionalmente prodotti per essere strumenti di ricerca sociale, ma li si è comunque scelti a fini conoscitivi (Corbetta, 1999).

Oltre alle statistiche di enti pubblici e privati, con le limitazioni approfondite nel Capitolo 4 rispetto alla loro completezza su base religiosa, per il Capitolo 9, sono stati, infatti, utilizzati come fonti i siti internet e i loro contenuti, *fatwa*, testi di *khutba*, materiale di diffusione rivolto ai credenti, ma anche forum di discussione sulla religione musulmana.

Molto importante è stata, soprattutto per il Capitolo 8, l'analisi di conferenze e seminari tenuti da intellettuali musulmani, i cui atti sono stati reperiti su internet, nonché i saggi teologici e sociologici da essi prodotti.

Capitolo 6. I giovani musulmani europei: credenze e comportamenti

6.1. Introduzione

Come accennato nel Capitolo 3, le caratteristiche socio-teologiche individuate nella letteratura sull'islām europeo enfatizzano la propria portata e le loro conseguenze nell'analisi del credo dei giovani musulmani diasporici: nel loro caso, infatti, deterritorializzazione e deculturazione più che processi sono dati di fatto, considerando che l'intera o gran parte della socializzazione si svolge in un contesto territoriale e culturale diverso da quello dei paesi di origine dei genitori, in Europa, rispetto al cui assetto socio-teologico i figli e le figlie di immigrati sono i principali vettori di inculturazione.

Proprio per questo, l'analisi della religiosità dei giovani musulmani europei è particolarmente interessante ai fini non solo dell'individuazione delle principali direttrici di ri-formulazione dell'islām europeo, ma anche, adottando una prospettiva transnazionale rispetto ai cambiamenti in atto nei paesi di provenienza delle famiglie (Saint Blancat, 1999).

In questo capitolo, si procederà alla definizione del soggetto di indagine rispetto al quale è stata formulata l'ipotesi, valutando dapprima qual è stato l'atteggiamento analitico della letteratura nei confronti dei giovani musulmani europei, quali i campi di indagine e i risultati, procedendo all'analisi delle interviste realizzate, evidenziando i temi principali che ne sono emersi.

Nelle conclusioni, tali temi saranno relazionati con le caratteristiche socio-teologiche del protestantesimo, che nei capitoli precedenti sono state considerate possibili variabili della protestantizzazione della religiosità musulmana, in modo da valutare la validazione dell'ipotesi.

6.2. I giovani musulmani europei in letteratura

Le scienze sociali hanno spesso posto al centro dell'analisi dell'islām dei giovani musulmani europei due temi prevalenti: integrazione ed identità.

Tale attenzione, che lascerà più di recente spazio anche a studi di carattere religioso o di sociologia delle religioni, dipende, tra l'altro, dal fatto che, soprattutto nei paesi interessati da più tempo dalle migrazioni, l'ingresso dell'islām nella sfera pubblica, la sua visibilizzazione, e la questione politica, istituzionale e sociale relativa alla religione musulmana si è posta proprio in concomitanza con la presa di coscienza dell'esistenza di una popolazione di musulmani propriamente europei, che, talvolta, come nel caso francese, ponevano il riconoscimento della propria identità e libertà religiosa, come parte della rivendicazione di cittadinanza a pieno titolo¹⁴².

Come sottolinea Ambrosini (2005:164), tale evidenza, che rappresenta un *“punto di svolta nei rapporti interetnici, obbligando a prendere coscienza di una trasformazione irreversibile della geografia umana e sociale”*, spinse gli Stati europei e le scienze sociali ad interrogarsi sui concetti stessi di identità e di integrazione nelle società riceventi nel loro complesso.

Molti autori notano che, nei paesi interessati fin dagli anni '40 da consistenti flussi migratori come la Francia, l'islām dei primi migranti non aveva posto problemi particolarmente rilevanti. Gli immigrati musulmani, arrivati dal dopoguerra fino alla prima metà degli anni '70, erano generalmente uomini soli, con un progetto migratorio a termine, la cui appartenenza religiosa era

¹⁴² Kosrokhavar (1997) evidenzia, per esempio, come in Francia la nascita di un discorso sull'islām francese emerge in concomitanza con la rivendicazione da parte di musulmani e musulmane di origine immigrata di essere riconosciuti in quanto francesi di religione musulmana, declinandosi in maniera peculiare in virtù sia della storia coloniale francese, che della messa in discussione del principio di laicità che informava il sistema assimilazionista nazionale. Il problema si pone, infatti, con particolare forza, a partire dagli anni '80, segnati prima dalla già citata Marcia dei Beurs (1983), poi dal cosiddetto *affaire du foulard islamique* (1989) che ripropone a più riprese nei decenni successivi la questione dei simboli religiosi nei luoghi pubblici, fino alla legge che ne disciplina l'uso del 2005; e, infine, dalle violente rivolte avvenute per tutti gli anni '90 e nei primi anni del 2000 nelle *banlieues* delle principali città francesi.

poco visibile per vari motivi: in primo luogo, essi provenivano da paesi in piena decolonizzazione o alle prese con la costruzione di Stati-nazione post-coloniali, in cui le ideologie socialiste e nazionaliste avevano relegato l'islām al ruolo di sistema simbolico e culturale, relativamente avulso dalla pratica religiosa; il mito del ritorno, poi, rendeva scarsamente sentita la necessità di un riconoscimento pubblico della religione; infine, le precarie condizioni sociali, lavorative ed economiche inibivano la volontà di essere visti: il tempo del sacro, interferiva con quello del lavoro e veniva privatizzato. Per questi musulmani, così, l'islām rappresentava una sicurezza interiore e privata, una risorsa di dignità, in un paese industrializzato, dove erano senza legami e ridotti a semplice forza lavoro (Khosrokhavar, 1997).

Già alla metà degli anni '70, però, la chiusura delle frontiere e i ricongiungimenti familiari, che diedero inizio, come evidenziato nel Capitolo 4, ad un'immigrazione di popolamento, determinarono la stabilizzazione dei flussi migratori e la nascita di musulmani a tutti gli effetti europei.

Se all'inizio degli anni '80, però, l'islām tende, comunque, a restare generalmente legato alla sfera privata, non essendo ancora esplose le contraddizioni delle politiche dei sistemi di integrazione, dopo la metà del decennio, la crisi economica ed occupazionale, la questione dei diritti di cittadinanza dei giovani musulmani europei e il fallimento dei processi di integrazione irrompono sulla scena pubblica, accompagnando le rivendicazioni socio-economiche alla questione del riconoscimento pubblico della religione musulmana (Dassetto, 1994).

I paesi come l'Italia, coinvolti in modo massiccio dall'immigrazione musulmana solo a partire dagli anni '80, intanto, sono interessati da un'immigrazione sensibilmente diversa da quella che aveva riguardato nei decenni precedenti i paesi del nord dell'Europa, segnata dalla presenza di progetti migratori di carattere stanziale e che, quindi, ponevano immediatamente istanze di riconoscimento pubblico del religioso, nonché da

una popolazione non solo, come si è sottolineato, più scolarizzata, ma che proveniva da paesi nei quali il fallimento delle ideologie nazionaliste aveva già riportato l'islām ad informare con forza la vita sociale. È alla luce di questi cambiamenti che vanno inquadrati gli studi sull'integrazione e l'identità dei giovani musulmani europei di origine immigrata.

6.2.1. La "questione" delle seconde generazioni

La prima criticità rilevata negli studi sui giovani musulmani europei è di carattere terminologico. La locuzione più usata, infatti, per indicare i figli e le figlie di musulmani immigrati in Europa e i loro discendenti, è, in letteratura, quella di *seconde generazioni*.

Come sottolinea Ambrosini (2004), in questa categoria concettuale confluiscono casi diversi, dai bambini nati e cresciuti nella società ricevente dei genitori migranti, agli adolescenti ricongiunti dopo aver compiuto un ampio processo di socializzazione nel paese di origine, ai figli delle cosiddette coppie miste.

Per tentare di differenziare un insieme così eterogeneo di esperienze, Rambaut ha introdotto quella che Ambrosini (2005) chiama *visione graduata e decimale* introducendo i concetti di generazione 1,5, cui appartengono coloro che hanno cominciato il processo di socializzazione nel paese di origine, ma lo hanno completato nel paese di accoglienza dei genitori; generazione 1,25, che comprende coloro che sono migrati in età adolescenziale; generazione 1,75, che si riferisce a coloro che sono nati nel paese di accoglienza o vi si sono trasferiti in età prescolare (0-5 anni).

Tali elaborazioni rispondono alla necessità da un lato di specificare meglio il campo di indagine, dall'altro di evitare i rischi connessi all'utilizzo di etichette generiche, spesso presenti nella letteratura specifica e non. A proposito dei figli di immigrati magrebini in Francia, Withol de Wenden (2004), ne enumera diverse: seconde generazioni, generazione zero,

generazione dell'oblio, figli illegittimi (Sayad, 2008), generazione successiva (Minces, 1996), *jeunes issus de l'immigration*, generazione nata dall'immigrazione, giovani di origine magrebina o *Beurs*, minori immigrati.

Le categorie di Rambaut non sfuggono però al problema semantico e simbolico connesso all'utilizzo della parola *generazione*, che Tahar Ben Jalloun (1998) esplicita utilizzando la definizione provocatoria di *generazione involontaria*, che assume in sé sia l'essere involontariamente una *generazione*, che comporta l'acquisizione dello status di immigrati dei genitori, sia l'essere una *generazione* non voluta, inaspettata dal paese in cui è nata o cresciuta. L'uso stesso del termine *generazione*, comporta, in questo senso, la creazione di confini di appartenenza, che escludono persone strutturalmente all'interno di questi stessi confini (Baumann, 2003).

Se si mette al centro il dato religioso e non il percorso migratorio, poi, suggerisce Allievi (2002), la proposizione seconda generazione risulta anche semanticamente impropria: sarebbe più consono parlare di prima generazione di musulmani autoctoni, laddove il termine seconda generazione si applicherebbe meglio ai figli e alle figlie di convertiti.

Per tentare di ovviare a questo problema, e, nello stesso tempo, includere nell'analisi tutte le categorie descritte da Rambaut, sulla base di quanto detto nel capitolo metodologico, useremo o la proposizione generale *giovani musulmani europei* o, più precisamente, quella di *giovani musulmani diasporici*. La definizione musulmani diasporici è qui assunta nel senso che viene ad essa dato da Mandaville (2001:110) che, partendo dall'analisi etimologica del lemma diaspora¹⁴³, indica con essa quei musulmani le cui

¹⁴³ Mandaville (2001) per esplicitare la pertinenza della definizione musulmani diasporici parte, infatti, dalla radice greca della parola e dal suo significato di *dispersione di semi*. Egli considera la dimensione del viaggio come intrinseca alla nozione di diaspora, in quanto essa riguarda persone che si muovono da un posto all'altro, ricordando il paese originario. Ma il termine diaspora, nell'accezione di Mandaville, indica anche il modo in cui il paese di origine viaggia con coloro che lo lasciano. E' in questo senso, per l'autore, che i musulmani diasporici diventano protagonisti del viaggio dell'islām attraverso uno

famiglie si sono mosse tra contesti socio-culturali distanti significativamente durante le passate due o tre generazioni, nonché coloro che hanno trascorso periodi particolarmente lunghi al di fuori dei propri paesi di origine.

A questa proposizione, si aggiunge, però, nel caso specifico, l'aggettivo *giovani*, considerandolo, come sottolineato, applicabile ad una categoria ampia di persone che tiene conto della letteratura sociologica sul tema della costruzione sociale dell'età. Anagraficamente con questa categoria si indica un gruppo di persone tra i 18 ed i 36 anni, in modo da poter rendere conto, nell'ambito di un campione meglio definito, del processo consapevole di acquisizione e ridefinizione della propria religiosità.

6.2.2. La questione dell'integrazione

La letteratura sociologica sull'integrazione inquadra la questione dell'islām dei giovani diasporici, nel contesto più ampio degli studi sulle seconde generazioni e si concentra sulla questione se l'islām, inteso non tanto come religione, ma come sistema etno-culturale, rappresenti un'opportunità piuttosto che un limite all'integrazione.

In modo particolare, in questo senso, sono da richiamare le teorie di Gans (1992) sul declino della seconda generazione e quelle di Portes e Zhou (1993) sull'assimilazione segmentata¹⁴⁴. Tali teorie emerse nel contesto statunitense hanno dato vita recentemente anche ad una serie di studi che ne valutano la validità per il contesto europeo.

spazio translocale e della sua riformulazione a fronte dell'incontro con universi di senso non islamici.

¹⁴⁴ Tali teorie, seguendo la classificazione proposta da Ambrosini (2005: 170-175), si collocano in una posizione intermedia tra l'impianto strutturalista che prende come assunto lo svantaggio dei figli degli immigrati e le teorie neo-assimilazioniste, che sostengono che l'assimilazione sia un processo inevitabile, anche quando non voluto.

La teoria del declino della seconda generazione sottolinea le difficoltà di integrare le seconde generazioni contemporanee, rispetto a quelle precedenti, che, in quanto bianche e cristiane, risultavano meno visibili per etnia e religione. La visibilizzazione dell'origine perpetuerebbe, quindi, la scarsa integrazione sociale ed economica dei figli di immigrati, laddove la loro assimilazione culturale e linguistica è completa.

Seguendo questa direzione di analisi, Portes (cit. in Ambrosini, 2005) elabora il concetto di *downward assimilation*, per indicare la tendenza dei giovani figli e figlie di immigrati ad assimilarsi nel sottoproletariato urbano nell'ambito di comunità marginali, in ghetti in cui si trovano a crescere insieme alle minoranze più svantaggiate, introiettando la convinzione di una discriminazione insuperabile e l'idea dell'inutilità di ogni sforzo di miglioramento e risultando nella possibilità di uno stato di povertà permanente.

Nello stesso senso vanno le teorie europee sulla diversità culturale tra società di accoglienza e società di partenza, come causa di devianza: in Francia questo ha dato origine ad elaborazioni sul concetto di distanza culturale, handicap culturale e conflitto culturale, soprattutto dopo le rivolte delle *banlieues* nel 2005, stabilendo un nesso tra discriminazione, islām e violenza.

La teoria dell'assimilazione segmentata, invece, ha un'impostazione più ottimista e suggerisce che il mantenimento delle tradizioni e dei valori della comunità immigrata, compresa la religione, intesa, anche in questo caso, come sistema etno-culturale, possa sostenere l'avanzamento socioeconomico e causare una mobilità detta *upward attraverso la coesione etnica*. Tale avanzamento beneficia secondo Zhou (cit. in Thomson e Crul, 2007) di quei legami, che si creano attraverso le reti etniche, che Putnam (2000) chiama di capitale sociale. La coesione etnica – su base nazionale, ma anche su base religiosa – può tagliare la divisione di classe e dare opportunità per migliorare la mobilità socio-economica, anche se, in alcuni casi, rappresenta ancora un

limite alle possibilità di integrazione, costituendo una forma di controllo sociale¹⁴⁵.

Dello stesso avviso gli studi che leggono l'attivazione della referenza musulmana come un segno di integrazione, notando come le rivendicazioni di riconoscimento dell'islām, fossero fatte non tanto in nome di valori culturali distanti dalle società europee, quanto in nome dei diritti di cittadinanza, come formulati e intesi nel contesto europeo stesso (Thomson e Crul, 2007).

Saint Blancat (2008), in tal senso, esclude l'islām come variabile indipendente del processo e stabilisce un nesso tra discriminazioni a livello scolastico o lavorativo e rallentamento della mobilità sociale dei giovani musulmani diasporici. La distanza tra la presenza sociale dei musulmani e la loro rappresentazione a livello economico e politico si traduce nell'intensificazione di un uso reattivo dell'islām e nella costruzione sociale di una frontiera simbolica fra islām e società.

Secondo l'autrice, anche quando le persone non avrebbero necessariamente optato per l'utilizzo del *capitale islām* nella loro interazione con la società nazionale, la discriminazione socioeconomica li porta a sentirsi ed agire in quanto musulmani. E' la società, con le sue istituzioni, d'altra parte, sottolinea Roy (2009), che, passando dalla categoria etnica a quella religiosa per indicare i discendenti e le persone che provengono da paesi a maggioranza musulmana, usando, quindi, il minimo comune denominatore religioso senza

¹⁴⁵A proposito della teoria dell'assimilazione segmentata, Ambrosini (2005:176-177) riprende il concetto di acculturazione selettiva di Portes, che consiste, in effetti, in un atteggiamento da parte delle minoranze che incoraggia l'apprendimento degli elementi positivi della cultura del paese di accoglienza, pur mantenendo lingua e tradizioni dei contesti familiari di provenienza, come causa di un'assimilazione più efficace, rispetto ad altri tipi di acculturazione, quali l'acculturazione consonante, che prevede un'assimilazione totale della cultura e della lingua del paese ricevente, nonché l'abbandono degli elementi della cultura familiare; la resistenza consonante all'acculturazione, che rappresenta il caso opposto e comporta un ripiegamento totale sulla comunità d'origine; due tipi di acculturazione dissonante, il primo che implica forti conflitti intergenerazionali e il secondo che comporta l'allontanamento dei genitori, sia dalla cultura di origine, sia dai loro figli.

alcuna considerazione delle diversità effettive nella religiosità, crea il gruppo neo-etnico dei musulmani europei. Questo si traduce inevitabilmente in un sovrainvestimento nel registro religioso da parte dei musulmani diasporici, come modo per definire i confini simbolici del gruppo, rinforzare e stabilire la sua strutturazione comunitaria, sostituire o compensare la mancanza di socialità.

6.2.3 Il binomio islām-identità.

Parallelamente alle analisi sull'integrazione dei giovani musulmani diasporici, si sono sviluppati studi che mettevano al centro della riflessione il binomio islām-identità, sottolineando come la religione musulmana potesse rappresentare un rifugio identitario (Campani, 2000), un'identità valorizzante (Frisina, 2007), o un mezzo di rivendicazione identitaria (Rivera, 2002).

L'islām, per Césari (2002), agisce da veicolo di attestazione di un'identità collettiva, nel contesto di una società fortemente atomizzata, in cui i gruppi di riferimento non si costruiscono più solo a partire da una collocazione sociale e/o economica ed è, quindi, soprattutto l'affiliazione religiosa – in questo caso musulmana – a conferire senso al singolo e al gruppo e a favorire la comprensione del mondo circostante. Il referente islamico sarebbe, quindi, una mappa per orientarsi nella condotta individuale e nelle interazioni sociali, ed, in particolare, un canale di mobilitazione identitaria privilegiato, dal punto di vista sociale e politico, in quanto iscrive le difficoltà e le discriminazioni che i giovani figli e figlie di immigrati musulmani subiscono (ad esempio, difficoltà di inserimento lavorativo; sentimento di emarginazione sociale; percezione negativa dell'opinione pubblica relativamente all'islām; questione della cittadinanza), in un contesto più ampio di una memoria storica discriminatoria (ad esempio, il passato coloniale, tramandato dalle famiglie). Anche Tribalat (1995) nella sua inchiesta sui giovani magrebini in Francia

adduce la mobilitazione del referente identitario musulmano, anche nella forma della violenza sociale, alla dissonanza che esiste tra le aspettative e l'effettiva mobilità sociale ed economica dei giovani musulmani.

Uno degli studi più accreditati, in tal senso, è quello di Khosrokhavar (1997), il quale, in un'analisi sui giovani di origine magrebina in Francia, divide il loro credo in tre categorie: l'islām da esclusione, una costruzione neo-comunitaria, fondata sul solo religioso, al di là delle caratteristiche etniche o nazionali, appartenente a coloro che sono socialmente ed economicamente esclusi dalla società e/o che sono, o si sentono, particolarmente razzistati, i quali trovano nell'islām il solo principio che dia scopo alla vita; l'islām da integrazione, tipico di coloro che aderiscono all'islām a causa della crisi delle utopie sociali, che davano significato alla vita collettiva, demolite dalla globalizzazione, per i quali la religione soddisfa il bisogno di senso degli individui in una società sempre più anomica; infine, l'islamismo radicale, una forma di religiosità numericamente minoritaria, ma fortemente mediatizzata, che emerge in particolari contesti di esclusione sociale, anomia e razzismo¹⁴⁶.

La questione dell'identità, come quella dell'integrazione non sono centrali ai fini della validazione delle ipotesi, ciononostante rimangono temi centrali nell'analisi dell'islām dei giovani diasporici.

¹⁴⁶ Khosrokhavar (1997:53), infatti, descrivendo i giovani delle *banlieues* sottolinea il fatto che questi soffrono di tre tipi di handicap accumulato: marginalizzazione economica, segregazione spaziale a partire dai criteri socio-economici e relegazione in insiemi in cui la tendenza alla chiusura su di sé è sempre più pronunciata, in ragione di una soggettività che si percepisce al bando della società per delle ragioni che essa attribuisce al razzismo e la discriminazione. Il religioso diviene, quindi, il vettore di senso presso coloro i quali non partecipano alla vita sociale come cittadini a parte intera. Alle tre categorie menzionate corrispondono come accennato tre tipi di religiosità: la prima promuove un'identità distante dalle norme repubblicane dominanti, secondo la convinzione che non si può sperare in un futuro di integrazione, cercando di creare uno spazio di senso dove l'esclusione è sormontata in riferimento al polo sacro, sostituendo così la speranza di integrazione con quella escatologica; la seconda pone la religiosità come punto di partenza per un progetto di vita e accresce le speranze di integrazione sociale, costruendo delle differenze per distinguersi dagli altri, e trasformando quello che la società percepisce come un handicap in un elemento valorizzante; la terza, infine, rigetta violentemente la società e produce una de-socializzazione accentuata.

Proprio per questo è utile nell'analisi abbracciare la prospettiva di Marongiu (2006), il quale, contrapponendosi agli studi prevalenti, che, dal suo punto di vista, riducono la questione identitaria alla questione etnica, propone un'interpretazione basata sui concetti di Camilleri di coerenza semplice e coerenza complessa. A fronte di strutture identitarie contrastanti, la coerenza semplice spinge l'attore sociale a scegliere di sopprimere una delle due identità, o quella del paese di origine dei genitori (rifiutando completamente l'islām), o quella del paese in cui vive (adeguandosi in maniera totale e, talvolta, totalizzante, a quello che si considera islām); la coerenza complessa, invece, spinge l'attore a cercare, attraverso reinterpretazioni e concessioni, il modo di far coesistere elementi dei due poli apparentemente inconciliabili. E' proprio all'interno di queste reinterpretazioni che risiede l'innovazione, sul piano teologico e sociale: esse danno luogo a forme di ibridizzazione, rispetto al quadro delle narrazioni dominanti, sia del paese di accoglienza, che di quello di origine dei genitori, il cui potenziale creativo è stato sottolineato, in contesti diversi, dalla letteratura post-coloniale (Bhabha, 2001; Loomba, 2000).

Il concetto di ibridità può essere, infatti, utile nelle formulazioni sull'islām identitario dei giovani, laddove nel contesto delle migrazioni contemporanee, la globalizzazione e la mondializzazione, aumentano gli spazi e i tempi dell'ibridità, mettendo in evidente crisi il concetto di identità come attributo fisso. In questo senso, come nel rapporto tra colonizzatori e colonizzati, secondo Homi Bhabha (2001), l'ibridità si manifesta nel momento in cui il discorso proprio dell'autorità coloniale perde la sua univoca presa sul significato, dando impulso allo sviluppo di un terzo spazio in cui il discorso dei colonizzati sfida le narrative dominanti, la compresenza dei discorsi del paese di origine e di accoglienza, tramesse dalla famiglia e dalla società, non deve necessariamente condurre alla scelta di una identità fissa, ma può dare

origine ad identità interstiziali, a discorsi marginali, che moltiplicano le identità possibili.

6.3. La religione dei giovani musulmani europei in letteratura

A partire dagli anni '90 si assiste allo sviluppo di studi che si focalizzano più precisamente sul religioso dei giovani, sulle loro credenze e comportamenti, sia in rapporto ad altri elementi come la cittadinanza (Venel, 2004), sia per dar conto delle trasformazioni e degli elementi dell'islām che vengono valorizzati nel contesto europeo (Babes, 2000; Dassetto, 1994).

In particolare, questi studi partono spesso dalla volontà di evitare il rischio connesso ai discorsi prevalenti nella letteratura sul tema di identità ed integrazione, che Leila Babes (2000) esemplifica con il rischio ad essi connesso di creare un *homo islamicus*, fuori dal tempo e dallo spazio, per il quale professare l'islām è un segno di mancata integrazione, non professarlo un segno di problemi identitari.

Per dare conto dei temi rilevati in questi studi ed utili al discorso della tesi, si possono usare due chiavi di lettura strettamente connesse alla riformulazione dell'islām dei giovani, due conflitti: il conflitto intergenerazionale – tra genitori e figli – e i conflitti di genere – sulla costruzione sociale dei ruoli maschile e femminile. Entrambi sono considerati centrali non solo per la comprensione dell'islām dei giovani diasporici, ma anche, più in generale, nel contesto delle trasformazioni che attraversano le società contemporanee (Frisina, 2007; Allievi, 2002 ; Khosrokhavar, 1997) .

6.3.1. L'islām dei giovani e il conflitto intergenerazionale

Il conflitto intergenerazionale è uno dei temi chiave della letteratura sui giovani musulmani, soprattutto in quanto si staglia nel panorama europeo in

un periodo che Ambrosini (2004) definisce a bassa tensione da questo punto di vista.

Tale conflitto assume particolari significati alla luce della deculturazione, coniugando l'erosione del rapporto con la famiglia con il distacco dalla cosiddetta cultura di origine e dalle sue tradizioni, anche religiose. Il legame con la cultura e il paese di origine tipico di una prima generazione orientata al ritorno, non appartiene più ai giovani, che si riconoscono nel paese dove sono cresciuti: come nota Frisina (2007), infatti, il centro del conflitto intergenerazionale è nel rifiuto della violenza simbolica della dicotomia noi (musulmani) – lato positivo – e loro (europei) – lato negativo.

Il rapporto diverso con la società europea tra genitori e figli si traduce in un rapporto diverso con il religioso, che può essere sintetizzato con Allievi (2002), nel fatto che la scelta dei giovani nell'aderire all'islām si configura come fortemente marcata dalla de-etnicizzazione: mentre i genitori sono musulmani in quanto egiziani, marocchini etc., i figli e le figlie sono musulmani, proprio in quanto non sono più né egiziani, né marocchini, etc. essi sono come dice Roy (2003) *born again muslims*. Inoltre, come già sottolineato, mentre la religiosità era vissuta dai genitori in modo privato o al limite con un ripiegamento sulla comunità etnico-nazionale, i giovani sono pienamente parte della società, impegnati nella riformulazione dell'islām come puro religioso, cercando di costruire una collettività nella fede, che, al di là delle differenze etno-nazionali delle specificità di letture e dei residui culturali, permetta di costruire un sistema religioso adatto ed adattabile al contesto dei paesi musulmani.

E' nello scambio con il contesto europeo che, secondo Mandaville (2001), va inquadrata l'elaborazione del concetto di ibridità per i giovani musulmani, proprio in ragione della non congruenza del loro vissuto con l'islām familiare: la cultura del paese di origine non viaggia con la diaspora e, quindi, viene rigettata e l'islām è ricostruito su un nuovo sfondo sociale.

Il nuovo approccio al religioso si traduce, in generale, nella riappropriazione dell'islām a partire dai testi sacri, la cui rilettura è spesso il punto di partenza per un'azione sui genitori. Il Corano diventa, così, centrale nella contrattazione di spazi e tempi sia all'interno del nucleo familiare, sia al suo esterno, usato come dimostrazione autorevole che l'educazione spesso detta islamica e, in quanto tale, incontestabile, si rifà in effetti a norme tradizionali e culturali, in quanto tali contestabili (Bouzar, 2003). L'islām, infatti, offre un livello di confronto con la famiglia, laddove i riferimenti culturali sono differenti: il testo sacro e gli *ḥadīth* offrono un repertorio simbolico comune, spesso l'unico, consentendo al conflitto di essere detto con parole conosciute e riconosciute.

L'insoddisfazione relativa all'islām trasmesso in famiglia differenzia le agenzie scelte per la diffusione del messaggio: in effetti, quello che in capitoli precedenti abbiamo definito come *era del laico*, risponde anche a questa nuova domanda, che, fuori dalla famiglia e dalle agenzie classiche di manipolazione del sacro tradizionale, spesso esplicitamente o implicitamente espressione dei paesi di origine o delle comunità etnico-nazionali, chiede risposte specifiche per una nuova realtà.

Tra queste oltre al ruolo di imām ed intellettuali musulmani diasporici, di seguito meglio approfonditi, trova particolare rilevanza la ricostituzione di comunità di affinità, che permettono di ricostituire una linea credente e dare risposte al bisogno di risocializzazione (Frisina, 2007). Delle comunità di affinità fanno parte sia alcuni gruppi e movimenti, da tempo nel panorama islamico, come quelli mistici, quelli letteralisti di stampo wahabita e quelli pietisti come la *Ġamā'at al-tablīgh*, sia nuove espressioni di socialità, come il gruppo dei pari, costituito spesso in associazioni e partiti politici, su base confessionale e non.

Gli elementi sottolineati – deculturazione, ritorno ai testi sacri, conflitti familiari, moltiplicazione degli interlocutori del sacro e risocializzazione della

linea credente – si manifestano in due principali manifestazioni della religiosità, spesso sottolineate nella letteratura: l'individualizzazione del credo e il cambiamento del senso del rituale.

Il tratto caratterizzante dell'individualizzazione dell'islām dei musulmani diasporici in Europa è che la ricerca di nuovi significati avviene al di fuori dei canali tradizionali delle autorità religiose e coinvolge direttamente l'individuo nell'elaborare concezioni dell'islām, sia per quanto riguarda i suoi significati, sia per quanto riguarda l'ortoprassi e le forme e le modalità del lecito e dell'illecito.

Effetto principale dell'individualizzazione è la moltiplicazione dei significati, degli spazi e dei tempi che l'islām trova nella vita quotidiana dei figli e delle figlie di immigrati, nonché la tipologia di risorse simboliche e cognitive, che interagiscono passivamente o attivamente, a seconda delle circostanze.

L'ortoprassi e il senso del rituale cambiano, quindi, e, in un contesto di individualizzazione del credo, diventano emanazione nello spazio pubblico della persona in quanto musulmana, nonché espressione e rivendicazione della sua scelta di appartenenza. Dassetto (1994) nota che si tratta di un'appartenenza autodefinita, legata alla soggettività e, quindi, estremamente fragile, che ha bisogno di essere riaffermata continuamente, ma che, proprio in quanto autodefinita, si richiama al tipo di appartenenza comunitaria dei primi secoli dell'islām, che dipendeva dall'individuo, laddove mancavano non solo mediazioni tra Dio e uomo, ma anche una strutturazione centralizzata della religione. Tale tratto caratterizzante si era progressivamente perso, con l'emergere nei territori tradizionalmente a maggioranza musulmana di strutture di gestione del sacro statalizzate: il contesto diasporico di deterritorializzazione e di deculturazione, pone, soprattutto nel caso dei giovani musulmani europei, nuovamente al centro i credenti che si riconoscono e sono riconosciuti come tali, sulla base appunto di una auto-definizione.

6.3.2. *L'islām dei giovani nel conflitto di genere*

Il secondo conflitto che impatta la religiosità dei giovani musulmani diasporici è quello di genere, che combina elementi di tipo religioso con le conseguenze della stigmatizzazione di genere, legata sia alla famiglia che alla società di accoglienza (Frisina, 2007) ¹⁴⁷.

Le donne rivestono un ruolo fondamentale in terra di diaspora: in continuità con le dinamiche di resistenza alla penetrazione culturale coloniale, esse sono considerate dalla famiglia il simulacro dell'identità di gruppo e dell'onore della comunità, a rischio in una società percepita come ostile e laica, nonché il simbolo della conservazione in una situazione di migrazione del legame con il paese di origine, garantito dalla perpetuazione delle tradizioni (Venel, 2004). Dal punto di vista delle società europee, la donna musulmana è spesso percepita come oppressa da una struttura familiare e religiosa di tipo patriarcale, in continuità, ancora una volta, con un atteggiamento di tipo

¹⁴⁷Le donne musulmane sono al centro del discorso sull'islām, sia nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmani che in quelli non musulmani. I movimenti islamici contemporanei, infatti, nel definire il proprio modello di società, accordano una valenza simbolica fondamentale al posto che in essa rivestono le donne: i modernisti si concentrano sulla dimensione etico-morale di genere, derivata dal solo Corano, spogliato dalle tradizioni culturali, come necessario accompagnamento dei processi di modernizzazione economica e sociale; i conservatori ne costruiscono l'inferiorità sociale, come base dell'esegesi ortodossa medioevale; per i fondamentalisti le donne sono parte del progetto di islamizzazione della società e, spesso, simbolo della resistenza ai modelli occidentali (Salih, 2008:33-36). Le donne sono anche il fulcro delle retoriche occidentali sull'islām – assunto, senza distinzione socio-demografica, né differenziazione interna come marcatore fondamentale dell'oriente – e del processo stesso di orientalizzazione dell'oriente (Said, 1991) che, come nota Salih (2008:14), “è certo una costruzione culturale (...) ma è anche una costruzione sessuale, una fantasia costruita sulla differenza sessuale.” Fin dalla spedizione napoleonica in Egitto del 1798, evento fondante delle future espansioni coloniali, infatti, l'Oriente cominciò ad essere costruito come donna, irrazionale o indifesa, che l'Occidente, con le sue supposte qualità maschili di forza e logica, aveva il compito di guidare. Parallelamente, le politiche coloniali trovavano giustificazione nella necessità di emancipare – ovviamente secondo canoni occidentali – le donne musulmane, di liberarle dal giogo maschilista dell'islām, svelandole: in questo modo si colpiva anche la resistenza interna, attaccando quello che si considerava il fulcro simbolico delle società colonizzate, ovvero la famiglia e le donne, come nell'Algeria descritta da Fanon (2007).

coloniale che si concretizza in quello che Rubah Salih (2008:14) chiama “*l’urgenza di svelare le donne*”¹⁴⁸, che comporta, spesso, atteggiamenti più positivi nei loro confronti che in quelli dei loro fratelli: in particolari contesti di esclusione sociale ed economica questo acuisce l’impatto del conflitto di genere.

Sebbene, infatti, alcune ricerche rilevino come le musulmane diasporiche possano subire discriminazioni multiple, perché donne, perché immigrate e perché musulmane, soprattutto se l’appartenenza all’islām è dimostrata con lo *ḥiğāb*, altri autori dimostrano che rispetto ai loro fratelli sono meglio percepite dalla società: i ragazzi musulmani provenienti dai paesi del Nord Africa tendono ad essere descritti come violenti, sessisti e pericolosi, mentre le donne sono vittime, fragili e oppresse che devono essere protette e, quindi, integrate.

Su questi due elementi si innesta, poi, il ruolo tradizionale della donna musulmana nella religione. Nel campo religioso, infatti, uomo e donna hanno funzioni differenti per quello che, per esempio, riguarda l’educazione dei bambini: la donna in generale si occupa della trasmissione religiosa nella sfera privata della famiglia, mentre l’uomo svolge il suo ruolo nella sfera pubblica (Frisina, 2007). Questo implica approcci diversificati da parte della famiglia nell’educazione culturale e religiosa dei figli e delle figlie: i maschi sono più favoriti nel processo di emancipazione dalle tradizioni comunitarie dai genitori, che, attraverso di loro, ricercano un percorso di integrazione nella società di accoglienza, mentre le donne sono considerate come la garanzia del

¹⁴⁸ Questa accompagna ancora i discorsi post-coloniali sull’esportazione della democrazia nei paesi musulmani, nonché quelli sull’integrazione e l’integrabilità dell’islām nei paesi occidentali, che trasformano le donne musulmane, il loro ruolo nella famiglia, il velo, nell’emblema delle tensioni tra islām e culture politiche europee. Basti pensare alla rilevanza del cosiddetto *affaire du foulard islamique* in Francia (Bouamama, 2004) o alle polemiche più recenti sull’uso nei luoghi pubblici del *burka* o del *niqāb*, sia in Italia che in Francia.

mantenimento di legami comunitari (Frisina, 2007; Allievi, 2002; Khosrokhavar, 1997).

Dal punto di vista sociologico, questo determina una certa destabilizzazione dell'identità femminile musulmana, mentre dal punto di vista religioso, la differenza culturale tra genitori e figlie, il ruolo delle donne nella tradizione dei paesi del Maghreb, il posto che la religione musulmana dona alla donna e la costruzione sociale del ruolo delle giovani donne sia nella famiglia immigrata, che nella società di accoglienza, comporta una declinazione peculiare e particolarmente creativa del processo di individualizzazione delle credenze.

La rilettura del Corano svolge ancora di più un ruolo importante nella negoziazione dell'uscita dalla vita comunitaria, dell'accesso alla sfera pubblica e di spazi diversi nella vita privata, diventando *“un mezzo di affermazione dei bisogni del sé”* (Flanquart, 2003:229). La religione musulmana rielaborata al di fuori delle tradizioni, imputate dell'oppressione delle donne, è la base spesso per ribadire l'uguaglianza di genere, aprendo spazi comuni di comunicazione e di negoziazione con i genitori, in cui si utilizza il repertorio di categorie e di simboli religiosi musulmani in modo creativo (Frisina, 2007; Khosrokhavar, 1997).

In questo senso, il fatto di essere e dimostrarsi musulmane è per le figlie un modo per assumere il loro ruolo rispetto alla famiglia tradizionale e allo stesso tempo uscire dalle tradizioni familiari e comunitarie nel nome della religione: assume qui particolare rilievo l'esempio delle prime musulmane e delle mogli di Muḥammad, in particolar modo di Khadīġa, sulle quali si è sviluppata un'ampia letteratura, che permette tra l'altro di ricostruire una memoria femminile musulmana. Laddove l'islām è utilizzato sovente come un modo per educare e proibire dalla famiglia, le giovani che hanno una conoscenza superiore ai loro genitori, che a volte non hanno nemmeno mai letto il Corano, possono utilizzare l'islām per uscire dal conflitto,

richiamandosi ad un'autorità più alta della famiglia stessa, a Dio, per giustificare posizioni diverse ed autonome rispetto, per esempio, alla scelta del proprio sposo, nella vita privata, all'accesso al lavoro e all'istruzione, nella sfera pubblica, e, al confine tra le due, nel quotidiano della scelta dell'abbigliamento.

Uno degli elementi centrali in questa riappropriazione è l'utilizzo del velo, lo *ḥiğāb*¹⁴⁹, simulacro di un attaccamento alla tradizione e, nello stesso tempo

¹⁴⁹ Le prescrizioni coraniche sul velo sono principalmente contenute nella Sura 33, 53: “*Voi che credete, non entrate nelle case del Profeta senza che egli vi abbia dato il permesso di prendere il pasto con lui, incuranti del momento opportuno, ma entrate quando siete invitati e poi ritiratevi, e non attaccate discorso con familiarità, è cosa che irrita il Profeta, il quale ha pudore e non ve lo dice, ma Dio non ha pudore della verità. Quando domandate qualcosa alle mogli del Profeta fatelo dietro una tenda, sarà meglio per la purezza del cuore vostro e loro. Non vi è lecito offendere il Messaggero di Dio, sposando le sue mogli dopo di lui, presso Dio è una colpa enorme*”; 33,59 “*Profeta, di alle tue mogli e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si coprano con i loro mantelli; questo sarà meglio per distinguerle dalle altre donne affinché non vengano offese, ma Dio è indulgente e compassionevole*” e 24,31 “*Di' alle credenti che abbassino gli occhi e custodiscano la loro castità, che non mostrino le loro bellezze eccetto quel che è visibile, che si coprano il petto con un velo e mostrino le loro bellezze solo ai mariti o ai padri o ai suoceri o ai figli o ai figli dei mariti o ai fratelli o ai figli dei fratelli o ai figli delle sorelle o alle loro donne o alle loro schiave o ai servi maschi impotenti o ai bambini che non notano la nudità delle donne. E di' loro che non battano i piedi per non mostrare le loro bellezze. Credenti, rivolgetevi a Dio perché possiate avere successo*”. Nel versetto 53 della Sura 33, la parola *ḥiğāb* è utilizzata a proposito delle donne del Profeta in riferimento ad una cortina dietro la quale celarsi quando si chiede loro un oggetto, indicando la necessità di rivolgersi con rispetto alle mogli del Profeta, tenendo conto anche di altre indicazioni a riguardo. Il versetto 59 è invece più esplicito nell'indicare un capo di vestiario, ma la parola usata è *ğalābīb* che indica una lunga tunica simile alla jallaba maschile contemporanea. La prescrizione si riferisce in questo caso alla necessità di proteggere le donne credenti, garantendo loro di essere riconosciute. Il termine *ğalābīb* ricorre anche nella Sura 24, 31. L'espansione dell'islām fuori dall'Ḥiğāz, determinò l'affiancamento di numerose norme e valori culturali all'interpretazione religiosa, spesso con conseguenze negative sui vincoli imposti alle donne, che diversificarono il simbolo dell'appartenenza femminile all'islām in *ḥiğāb*, *niqāb*, *chador*, *burka* etc. Per quanto riguarda il più diffuso – almeno nel contesto europeo – *ḥiğāb*, il termine viene dalla radice *ḥ-ğ-b*, «nascondere allo sguardo, celare», ed inizia ad indicare un velo, nel XIV secolo, quando Ibn Taymiyya lo utilizzò per indicare un indumento che distingue le donne musulmane dalle non musulmane. A partire dagli anni '70 il termine *ḥiğāb* nella terminologia del riformismo radicale si riferisce ad un capo di abbigliamento preciso che consiste in una tenuta lunga e ampia, il *ğilbāb*, e in un velo, *khimār* che ricopre interamente i capelli, il collo, le spalle e il petto, in modo tale che non appaiano altro che le mani e il viso delle donne. Nell'islām europeo esso per un po' ha indicato qualsiasi tipo di velo portato dalle donne musulmane, che non coprisse il loro volto.

mezzo di giustificazione dell'accesso ad un mondo che di tradizionale non ha niente, rassicurando la famiglia del proprio attaccamento alle tradizioni e al mantenimento dell'onore comunitario.

D'altro canto, però, va sottolineato come dice Patuelli (2006) che portare *la bandiera dell'islām* comporta una continua esposizione a sguardi indagatori, domande insistenti, diffidenze; significa sentirsi importanti, avere la consapevolezza che *alle ragazze tocca il compito più difficile*.

Quando realmente si tratta di una scelta e non di un'imposizione, indossare lo *ḥiḡāb* non implica, quindi, soltanto il peso della rappresentanza della comunità, ma è anche emblema della presenza femminile nello spazio pubblico, affermazione di una identificazione plurale, nonché presa di responsabilità rispetto alla religione e alla società (Allievi, 2002).

6.4. Nota metodologica

Come sottolineato nel Capitolo 5, nello scegliere gli interlocutori per l'indagine di campo sono stati considerati molti elementi, in particolare, come discriminante del campione, il fatto che questi si auto-definissero musulmani, elemento che, come tale, esclude i cosiddetti musulmani culturali, che non si riconoscono religiosi, pur nella persistenza di pratiche comunitarie ed identitarie (come l'astensione dall'alcool o dalla carne di maiale).

Ci si è a lungo interrogati, una volta definito così il campo di indagine, su quale base utilizzare per costruire una tipologia che permettesse di fornire elementi utili all'analisi, in presenza di atteggiamenti molto diversificati nei confronti dell'islām, ed, in particolare, sull'opportunità di distinguere, in continuità con la letteratura prevalente sul tema, tra credenti praticanti e credenti non praticanti. Pur essendo un utile punto di partenza per l'analisi delle credenze e dei comportamenti dei musulmani diasporici, l'enfasi sulla pratica pone una serie di problemi rilevanti nel contesto della religione

musulmana, in cui l'importanza del rapporto diretto con Dio, senza mediazione personale ed istituzionale, pone sotto una luce particolare l'ortoprassi¹⁵⁰.

Se si considerano praticanti, poi, come spesso accade, coloro che compiono i 5 *arkān al-islām*, si manifesta una certa incongruenza visto l'assetto socio-economico contemporaneo che a volte determina, per esempio, la difficoltà di effettuare lo *ḥağğ* a Mecca e potrebbe complicare, soprattutto in Europa, il trovare spazi e tempi per la recitazione della *ṣalāt* 5 volte al giorno, per non parlare della *zakāt*, elemosina rituale, per la quale sono previsti tassi e destinazioni precise, che si privatizza inevitabilmente quando non più inquadrata da strutture centralizzate di gestione del religioso.

Alcuni studi considerano, in analogia con il cristianesimo, praticanti quelli che partecipano alla preghiera comune del venerdì: tale criterio, però, che si baserebbe su un atteggiamento rispetto ad una pratica non obbligatoria, si scontra ancora una volta con le necessità lavorative del contesto europeo e non coglie la realtà delle donne, che se pur praticano la preghiera, spesso non lo fanno in moschea. In ogni caso, da una prospettiva islamica non si può a rigor di logica gerarchizzare gli obblighi religiosi e considerare la preghiera superiore a, per esempio, al digiuno del mese di *ramaḍān*, pratica molto diffusa anche tra quelli che si considerano musulmani culturali.

Un'ultima notazione riguarda l'importanza che nell'islām ha la *niyya*, intenzione che conosce solo Dio, che, esplicitamente o implicitamente, precede la pratica e – paradossalmente – la non pratica: l'applicazione di tale principio, unito alla dimensione di cui si è parlato nel Capitolo 5 della razionalità cognitiva e valoriale del pensare e dell'agire di tipo religioso

¹⁵⁰ Come sottolinea Roy (2009), infatti, definire in termini obiettivi la pratica religiosa risulta in genere decisamente problematico. Se non ci sono particolari problemi riguardo al cattolicesimo romano, che vede nell'amministrazione dei sacramenti il fulcro della pratica, le maggiori difficoltà si riscontrano con protestanti e musulmani che danno alla pratica una dimensione più individuale.

weberiana, non permette, quindi, una divisione classica tra credenti e credenti praticanti.

Dando seguito al proposito di porre il credente al centro dell'analisi, si è, quindi, considerata l'opportunità di operare una categorizzazione basata sullo spazio privilegiato dagli interlocutori rispetto all'espressione della propria musulmanità. Tale categorizzazione, alla luce del concetto di Dassetto (1994: 38) di appartenenza come idea 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 i azioni private e collettive”*, esplorato nel capitolo tre, riprende le categorie di Césari (2005), già descritte di praticanti privatizzati, credenti non praticanti etici o culturali, integralisti.

Secondo quanto precedentemente detto, però, il criterio della pratica sarà escluso dall'analisi ed è per questo che gli intervistati sono stati definiti secondo due principali categorie: privatisti e praticanti, secondo la descrizione proposta nel Capitolo 5.

Come sottolineato, l'analisi proposta fa riferimento ad interviste realizzate in Francia, a Lille e nella sua area metropolitana e a Bologna e Reggio Emilia. La divisione territoriale non è però considerata un criterio primario nell'analisi dei dati, considerando che tale dato, che implica attenzione anche alle culture politiche dei due paesi, non sembra influenzare la religiosità dei giovani musulmani diasporici, quanto piuttosto il rapporto tra islām ed identità, islām ed integrazione.

Ai nostri fini, invece, la differenza dei territori ha un'influenza sulle forme in cui tale religiosità si esprime: per quanto riguarda i militanti, ad esempio, le forme organizzate rispetto alle quali si manifesta il loro impegno sono in Francia partiti politici, organizzazioni islamiche internazionali e nazionali, mentre in Italia è l'associazionismo su base locale a offrire i maggiori elementi di strutturazione. Tale evidenza deriva soprattutto dal livello di

organizzazione raggiunto dall'islām nei due paesi considerati (vedi Capitolo 4).

Le interviste sono state analizzate alla luce dei temi considerati nei capitoli precedenti variabili di una protestantizzazione dell'islām, in modo da permettere in conclusione del capitolo una rielaborazione degli stessi alla luce dell'ipotesi.

Nei paragrafi seguenti saranno, quindi, in primo luogo, esaminate le forme e i significati peculiari che la deterritorializzazione e le sue conseguenze assumono nell'islām dei giovani musulmani diasporici, osservando, in particolare, quali caratteristiche vengono messe in evidenza come tipiche dell'islām d'Europa, rispetto a quello dei paesi di origine e quale autonomia ha l'islām dei giovani rispetto a quello dei genitori.

In seguito, saranno evidenziate le principali agenzie di diffusione del religioso musulmano: il ruolo della famiglia, degli intellettuali, degli imām, del gruppo dei pari, dei nuovi media. Si procederà, poi, con il mettere in evidenza le direttive di riformulazione dell'islām europeo: la fede, la pratica e il rapporto tra le due; il ruolo dei testi sacri ed in particolare del Corano; l'emergere di quella che può essere definita un'etica musulmana. Di qui verranno tratte le conclusioni per procedere alla validazione dell'ipotesi.

6.5. L'islām d'Europa e i giovani musulmani diasporici

Il primo riscontro rilevante presso tutti gli interlocutori incontrati è l'esistenza di una forte consapevolezza di una certa autonomia o, comunque, di una certa caratterizzazione dell'islām europeo. Se tutti riconoscono che l'islām è lo stesso, che il dogma non cambia, la religiosità è riconosciuta come differente, soprattutto riguardo al modo di esprimere il proprio essere musulmani, rispetto sia alla religiosità prevalente nei paesi di origine delle famiglie, sia a quella dei genitori, considerati in un certo senso elementi non attivi della

riformulazione dell'islām europeo. Questi due – islām del Maghreb e islām delle famiglie – rappresentano i poli imprescindibili di riferimento e di confronto della religiosità che verranno analizzati nei prossimi due paragrafi, in modo da rintracciare i principali argomenti rispetto ai quali i giovani rivendicano le differenze e le peculiarità dell'islām europeo.

6.5.1. L'islām d'Europa e la religiosità dei paesi di origine

La prima evidenza sottolineata rispetto all'islām europeo è come questo si sia evoluto nel tempo, come abbia preso coscienza e posto all'interno delle società di accoglienza, processo che è più rilevante nel caso francese, pur essendo sottolineato anche in quello italiano. A tal proposito va rilevato che tutti gli intervistati intrattengono con i paesi di origine un rapporto regolare, che passa sia attraverso viaggi annuali, che attraverso le nuove tecnologie, che offrono ai giovani musulmani europei la possibilità di osservare ciò che accade in quei territori.

Gli intervistati sottolineano come primo elemento di differenza tra l'islām europeo e l'islām praticato nei paesi di origine il rigore, spesso la rigidità del primo rispetto al secondo, soprattutto presso i più giovani.

Karima, privatista, nota che *“da qualche anno, l'islām praticato dai giovani qui in Francia è molto più rigido, che l'islām là nei paesi”* e, come esempio, cita suo fratello minore e i suoi amici:

“è nato qui, è cresciuto qui e ad un certo punto, dunque, frequentava la moschea, comincia a proibire a mia madre di mettere foto, di guardare la televisione, se mi voglio mettere una gonna non va bene, che persino mio padre non mi ha mai detto niente! Mentre quando sono stata in Marocco ho visto un sacco di giovani donne vestite molto sexy ā io trovo che è meno duro là.”

La percezione della rigidità dell'islām d'Europa è spesso ricondotta alla mancanza delle tradizioni e della cultura che lo accompagna nei paesi del

nord Africa: usando la concettualizzazione di Roy (2003) alla sua riformulazione come puro religioso.

Tale deculturazione non è sempre percepita con particolare entusiasmo. Secondo Hanane, privatista, la semplificazione e la rigidificazione del messaggio impoveriscono l'islām, minando la sua storica flessibilità:

“I giovani, poiché non sono più nel loro paese di origine hanno cominciato ad interessarsi un po' di più della loro religione e si buttano tutto di colpo, a fondo, e hanno solo compreso che la fede è due o tre cose e devono essere così e basta, mentre normalmente la religione musulmana è una religione di tolleranza, di apertura di spirito.”

Ciononostante, la mancanza di tradizioni musulmane è considerata quasi una garanzia della maggiore autenticità dell'islām Europeo, in particolar modo tra i militanti:

“L'islām in Marocco è tradizionale, in Francia pratichiamo meglio l'islām, che in Marocco. Per loro poi spesso l'islām è un peso noi lo viviamo come una libertà una scelta” (Safiya, militante).

“Quando sei qui, in Italia, da solo, in un paesino nel profondo e sei l'unico musulmano nel paesino, non è una cosa da poco.. lì capisci veramente la tua religione e gusti veramente la fede che hai dentro se hai un granello di fede lo gusti in quel momento e perché è lì dove tu riconosci la tua vera appartenenza, la tua fedeltà ad Allāh” (Yassin, militante).

Anche Soraya, privatista, sottolinea come l'islām di Francia sia più consapevole, in quanto, rispetto all'islām in Algeria, si è evoluto al di fuori delle costrizioni tradizionali e politiche:

“Io penso che in Francia, l'islām è una scelta, mentre in Algeria è più impregnato nella politica, posso dire che è un obbligo, mentre in Francia abbiamo la mente più aperta, abbiamo la scelta, non c'è

obbligo... E' vero che in Algeria si vive pienamente la religione, c'è la moschea, c'è l'adhān è bello! Qui in Francia abbiamo la scelta se praticare o no, se tu non pratichi, non c'è problema! E se pratichi, non hai problemi."

Altrettanto contrastanti sono, di conseguenza, le opinioni riguardo alla possibilità di essere pienamente musulmani nel contesto europeo, possibilità che dipende spesso dal grado di interiorizzazione del concetto di confine tra pubblico e privato prevalente nel paese in cui si vive. Alcuni, soprattutto privatisti, sostengono, infatti, che in Europa manchino alcuni elementi strutturali che sosterebbero il culto – dalla sale di preghiera nel luogo di lavoro, alle leggi islamiche – e, spesso, ci sia un clima che, comunque non favorisce l'espressione della propria religiosità:

"In Europa non riusciamo a vivere pienamente la nostra religione non è possibile purtroppo a causa dello sguardo degli altri" (Hanane, privatista).

"In Algeria, malgrado tutto quello che è successo, il terrorismo etcāin Algeria non c'è la paura che c'è qui" (Sa'ad, privatista).

"In un paese musulmano non bisogna giustificare la propria pratica in Francia per esempio tutti sanno che ogni ramaḍān viene ripetuta la stessa domanda: davvero? Non mangiate? E non potete bere? Ogni volta la stessa cosa! Qui nel consumo del ristorante dobbiamo stare attenti se la carne è ḥalāl là si vive la fede senza giustificarla. Io, che sono originario del Marocco, penso che contrariamente a quello che si dice in altri paesi, credo che in Marocco gli ebrei possono vivere tranquillamente la loro fede e anche i cristiani" (Khaled, privatista).

La questione dello sguardo dell'altro e le sue implicazioni rispetto alla pratica della religiosità è espressa chiaramente da Nordin, privatista, a proposito dell'interdizione rispetto all'alcool:

“Un europeo che non beve, va bene, ma un arabo che non beve è la religione che glielo vieta! Non siamo liberi di essere musulmani e non amare l'alcool!”

I limiti, diversi a seconda del paese, rispetto al comportamento nello spazio pubblico e la sovrapposizione di tempi del sacro e del profano in paesi a maggioranza non musulmani, creano spesso conflitti che possono secondo gli intervistati risolversi in due modi: o lasciando il paese dove si vive, per andare in un paese a maggioranza musulmano – il che corrisponderebbe all'atteggiamento di *esodo* categorizzato da Elpaza (vedi Capitolo 3) – oppure adattarsi al concetto di sfera pubblica e sfera privata del paese in cui si vive – un atteggiamento che richiama la categoria della *giustificazione teologica delle credenze* di Elpaza e Roy (vedi Capitolo 3).

Hanane, privatista, porta lo *hiğāb*, ad esempio, e, lavorando in un ufficio governativo deve necessariamente toglierlo all'ingresso, in osservanza del principio di laicità francese e della legge sull'utilizzo dei simboli religiosi negli spazi pubblici del 2005:

“Personalmente non mi crea problemi, perché mi dico che Dio perdona e il fatto, per esempio, che io, che vivo da sola con mia figlia, non mi posso permettere di smettere di lavorare perché ho voglia di portarlo e poi, ecco, io so che ci sono delle ragazze che non trovano il lavoro perché si dicono «il mio datore di lavoro non vuole che io mi metta il mio velo». Ma io mi dico: «tu sei in Europa tu non puoi vivere pienamente la tua religione! Se vuoi vivere completamente la tua religione bisogna che torni nel tuo paese, è il solo modo! Tu sei in Europa..tu cerchi di praticare al massimo che puoi la tua religione. Dio vede quello che fai e quello che c'è nel tuo cuore»”.

Tra i militanti sono invece molti quelli che pensano che la libertà religiosa garantita generalmente dagli ordinamenti europei consenta, in un contesto deculturato in cui l'essere musulmani è esercizio di consapevolezza, anche la possibilità di essere *più musulmani*, al di fuori di costrizioni di carattere non solo culturale, ma anche e soprattutto politico.

“L’islām in Europa è un islām libero, cioè, la gente qui vive in democrazia, ma nei paesi di origine è più rigido, perché lo Stato controlla la struttura religiosa, perché è molto strategico, non c’è laicità. Lo Stato ha spesso il controllo totale di quello che si dice nelle moschee. In Europa abbiamo la libertà” (Hamza, militante).

Un testimone privilegiato, responsabile di un centro culturale, italiano e convertito, con un’esperienza di molti anni di vita in Egitto, racconta:

“Se prendiamo l’Egitto, che lo conosco bene, per cui posso parlare con esperienza diretta...non so all’inizio che avevo abbracciato l’islām avevo fatto questo negozio di cui mancava un po’ di arredo, un po’ di cose così, e allora disse «io ho questo fratello che fa queste cose, ci facciamo fare un preventivo etc...»e chiamiamolo! Domani viene. Arriva domani aspetta, aspetta, domani, dopodomani, proviamo a telefonare scena muta...ma come si fa! E questo io ero già partito in quarta e poi scopriamo che l’hanno arrestato perché? Perché è un frequentatore attivo della moschea, allora dico: alla faccia! Siamo in un mondo islamico, almeno così dicono in occidente, e questo non ha fatto niente più che frequentare la moschea, più che insegnare l’islām alla famiglia e l’hanno arrestato! A distanza di tempo vedo il venerdì il marciapiede pieno di tappeti, tutti fanno la preghiera, anche io faccio la preghiera, cambio dell’esercito, la polizia...e io chiedo: «Ma che fanno questi?» Mi rispondono:«Questi qua intanto controllano chi viene se sono frequentatori assidui della moschea e poi basta un piccolo accenno di predica dell’imām che in qualche modo...subito prendono! (...) Quando

sono tornato in Italia ho detto: Allāhu akbar! Mi alzo la mattina presto vado a fare la preghiera e non devo chiedere il permesso a nessuno, non mi devo guardare dietro se c'è la polizia, il sermone del venerdì per 7- 8 anni l'ho tradotto, io l'imām lo fa in arabo e io lo traduco in italiano, così abbiamo anche la gioia di far capire agli altri ai non musulmani, allora facendo questi due paragoni ho detto... ci stiamo a lamentare qua, il permesso del Comune etc., ma non c'è paragone di praticare l'islām in occidente e giù da loro.”

A tal proposito, Sufyan, privatista, indica proprio nello spazio pubblico del religioso la maggiore differenza tra l'esperienza europea e quella dei paesi del Maghreb:

“C'è una differenza dal punto di vista contestuale: lì la pratica, la preghiera etc. è permessa, è permesso il culto, ma non sono permesse attività nel senso di cercare di trasmettere la religione, rivivificarla. Qui invece si restringe la pratica culturale, ma la laicità non impedisce di organizzare attività, dibattiti, conferenze, seminari...in Marocco non è permesso perché le attività vanno contro gli interessi del governo. Così l'islām in Francia è caratterizzato dal movimento, è una religione dinamica attiva ed è molto più visibile attraverso le sue attività che attraverso la sua pratica.”

6.5.2. L'islām dei genitori e l'islām dei figli

Mentre nel confronto con l'islām dei paesi di origine è lo spazio pubblico a determinare un primo livello di differenziazione, le diversità con l'islām delle famiglie ruotano soprattutto intorno alla religiosità personale, che, a più riprese, viene definita culturale, etno-comunitaria, passiva.

Gli intervistati evidenziano la scarsa conoscenza e preparazione religiosa della famiglia, rispetto non solo alle pratiche propriamente islamiche, spesso mescolate a prassi culturali, ma soprattutto rispetto ai significati che esse

hanno. Tale mancanza di conoscenza viene generalmente ricondotta a due fattori: il primo, rilevabile soprattutto, ma non solo, nel caso di giovani figli e figlie di migranti arrivati nei luoghi di accoglienza prima degli anni '70, è la mancanza di risorse cognitive, che impedendo l'approfondimento dei testi, ha supportato la sopravvivenza di tradizioni culturali a torto ritenute islamiche. Nello stesso tempo, elementi di tipo storico-sociale, soprattutto nel caso francese hanno determinato un atteggiamento passivo rispetto al rapporto tra islām e società:

“I miei genitori sono analfabeti, non capivano il francese, ma nemmeno l'arabo classico, non sapevano leggere o scrivere sono cresciuti in un regime coloniale molto violento, in un contesto di guerra che è stato parte della loro vita sono nati prima della guerra e hanno vissuto la guerra mondiale e poi la guerra in Algeria e poi se ne sono andati e hanno vissuto un doppio esilio un esilio dalla campagna alla città ed un esilio dalla città ad un altro paese. Quando sono arrivati qui non hanno capito niente, non conoscevano né la lingua, né i codici culturali e, inoltre, vivevano nella terra del colonizzatore, immagina un po'! Questo li ha messi in una posizione in cui camminavano rasenti ai muri, senza aprire la bocca, senza niente chiedere e niente reclamare, il loro solo obbiettivo era uno nutrire i loro bambini e due sopravvivere, ecco! In questo contesto di vita di colonizzato, perché nella loro testa hanno integrato il fatto di essere dei colonizzati e fino alla fine della loro vita mio padre quando vedeva un agente municipale, si metteva sugli attenti lo invitava a sedersi..noi siamo nati qui, abbiamo fatto la scuola qui, siamo cresciuti qui, abbiamo capito il contesto, abbiamo studiato, siamo impegnati nella vita politica e associativa e questo cambia, noi invece adesso abbiamo la bocca larga, siamo dei veri francesi! Non siamo mai contenti, chi si lamenta, chi reclama, chi dice che non va bene e chi che è contrario ai diritti” (Ali, militante).

Il secondo elemento è l'inconsapevolezza generale rispetto ad una religiosità che, coincidendo con la religiosità dominante, non aveva bisogno di interrogarsi, una religiosità inevitabilmente culturale.

“C’è un rapporto binario tra religione e tradizione, molti dei nostri genitori fanno fatica a scindere la religione dalla cultura e, di conseguenza, alcuni prendono alcune tradizioni, alcune forme tradizionali, riconducendole a forme religiose, quando invece non lo sono! Mentre i ragazzi cresciuti qua di religione islamica hanno uno sguardo più sul fatto religioso, che sul fatto culturale, questo perché ormai si sentono italiani, vengono identificati con quelli che sono i loro coetanei e di conseguenza c’è un’integrazione più sentita, al punto che la religione la si pulisce, la si purifica da quei tratti culturali (..) vivendo qui in Italia essendo integrati nel tessuto culturale italiano, è ovvio che quelli che sono alcuni elementi culturali li si abbandona, è ovvio, acquisendone altri, perché la contaminazione culturale è un fatto all’ordine del giorno” (Yassin, militante).

“L’islām dei miei genitori è più un islām di obbligo...mentre noi, io pratico quando ho voglia, non è...Loro sono nati in una religione mentre noi siamo nati in Francia, la religione è a casa e abbiamo la scelta, abbiamo la scelta!” (Soraya privatista).

Proprio la scelta è il dato più richiamato nel mettere in evidenza le differenze generazionali

“I genitori seguono, non vogliono comprendere (...) loro sono cresciuti in una società dove si doveva fare la preghiera, noi non siamo in una società in cui bisogna fare la preghiera. Noi abbiamo scelto ed è questa, la scelta, la differenza. Perché se scegli di fare qualcosa, vuoi sapere perché la fai, abbiamo voluto conoscere la religione. I nostri genitori non hanno mai chiesto niente” (Saad, privatista).

La persistenza di culture e tradizioni del paese di origine, non è però solo a livello spaziale, ma anche a livello temporale, definendo la differenza principale tra la religiosità dei genitori e quella dei paesi di origine. L'islām dei genitori è come fosse rimasto bloccato, a metà tra i due paesi, senza appartenere a nessuno dei due: una doppia assenza (Sayad, 2002) di carattere religioso, che pone il sentire islamico dei primi migranti come non appartenente né alla società di accoglienza, che costruisce la sua componente islamica a partire dai figli, né alla società di partenza e ai movimenti culturali, sociali e religiosi che li hanno attraversati negli ultimi decenni.

Come sottolinea Karima, privatista:

“i genitori sono venuti con la loro mentalità qui in Francia e non sono evoluti dagli anni '70, non sono restati che loro stessi, gli stessi, la stessa mentalità, mentre lì in Algeria le persone sono evolute”.

E ancora:

“I genitori sono arrivati, alcuni all'inizio del secolo, altri dopo il 1945, tantissimi negli anni '60, e non praticavano, frequentavano tra loro, pregavano poco e pochi mangiavano carne ḥalāl e negli anni alla fine del 1970 con quello che è successo in Iran, la rivoluzione islamica e con quello che è successo nei paesi come l'Egitto, il Marocco, l'Algeria, la Tunisia c'è stato un ritorno spirituale, un ritorno alle fonti in cui la gente diceva di non dimenticare la nostra religione” (Hamza, militante).

La maggiore consapevolezza e conoscenza dei figli rispetto alla propria religione è una delle ragioni della centralità del Corano nella declinazione dei conflitti intergenerazionali di cui si è parlato in precedenza: come sottolinea Frisina (2007) la religione è un mezzo di educazione e, per questo, assume spesso un ruolo fondamentale nei rapporti tra genitori e figli, soprattutto quando questi, riappropriandosene autonomamente, acquisiscono informazioni più corrette.

La storia di Hanane è in questo senso emblematica. Divorziata due volte, con una bambina piccola, ha deciso di sposare un uomo più giovane di lei, celibe e marocchino: i genitori, temendo un matrimonio di interesse legato all'acquisizione della cittadinanza francese, hanno sostenuto che il Corano non permettesse alle donne non vergini di sposare uomini celibi, e i fratelli, militanti radicali, le hanno tolto il saluto. La rielaborazione di Hanane e la sua autonoma decisione di procedere comunque con il matrimonio, ha nei testi sacri il suo centro:

“loro hanno preferito tagliare i ponti con me, e io ho detto a mia madre: «tu hai figli molto impegnati nella religione, ma che dice la religione? Non dice affatto che deve esserci odio con i tuoi fratelli, non dico di sangue, ma di religione, secondo gli ḥadīth non devi smettere di parlargli per più di tre giorni». Loro non mi parlano perché ho deciso di sposarmi. Invece è normale che io mi voglia rifare la vita più velocemente possibile per evitare le tentazioni, perché secondo loro solo gli uomini hanno delle tentazioni e non le donne. Riguardo questa interdizione sono io che l'ho insegnato a mio padre che nel Corano è scritto che nemmeno gli uomini possono avere rapporti sessuali prima del matrimonio, mentre mio padre ci ha sempre detto che per un uomo non era grave, ma per una donna sì. Io non sono mai stata d'accordo, anche prima che sapessi quello che dice il Corano. Anche agli uomini è proibito, scritto nero su bianco nel Corano. Allora tu in quanto essere umano ti permetti di autorizzare o meno a fare delle cose?”

6.6. La moltiplicazione degli interlocutori del sacro

Secondo la letteratura prevalente sul tema, la scarsa conoscenza dell'islām da parte della famiglia implica anche l'erosione della stessa come maggiore agenzia di socializzazione all'islām: l'incongruenza delle tradizioni con il contesto europeo, l'insufficienza di informazioni spingono, come sottolineato

da molti autori, i giovani diasporici a guardare verso nuovi interlocutori o a cercare da soli le proprie informazioni, implicando una moltiplicazione degli interlocutori del sacro che è, spesso, definita come l'aspetto più interessante dell'islām diasporico contemporaneo.

Muovendo da tali presupposti, nei prossimi paragrafi saranno rintracciate le principali agenzie e strumenti utilizzati dai giovani diasporici nella propria riformulazione dell'islām: come sottolineato più volte attraverso queste indicazioni sono stati individuati i percorsi di approfondimento dei successivi capitoli, per cui in questo capitolo cercherà di definire più che altro le direzioni generali che la necessità di approfondimento della religione segue.

6.6.1. La famiglia e la trasmissione dell'islām

Gli intervistati, a differenza di quanto inizialmente considerato, riconoscono espressamente il ruolo della famiglia, come luogo fondamentale della prima socializzazione all'islām, in cui, pur nell'insufficienza qualitativa e quantitativa dell'insegnamento, si contribuisce alla costruzione del senso di appartenenza religioso. Rispetto a tale appartenenza, la continuità è, spesso, sentita come inevitabile, e passa attraverso quelle pratiche religiose che segnano i momenti di passaggio nella vita quotidiana dei giovani, a partire dall'assegnazione del nome.

Come sottolinea Dassetto (1994), infatti, la famiglia è la responsabile delle pratiche che, avvenendo nell'infanzia, strutturano la prima identità musulmana nei giovani: l'*aqīqa*, cerimonia con cui si dà il nome al neonato, nome che sarà utilizzato nel giorno del giudizio, la circoncisione, l'iniziazione al digiuno del ramadān. L'autore evidenzia che l'assegnazione del buon nome musulmano rimane un punto fermo che non è trasgredito in Europa nemmeno dalle giovani generazioni e che segna esso stesso un confine di appartenenza per i giovani musulmani. Mohamed, privatista, che ha svolto l'intero percorso scolastico e universitario in istituti cattolici, mette in evidenza come

l'impossibilità di riconoscersi in un'altra religione è legata anche al valore simbolico del suo nome:

“Sto bene con la mia religione ... e poi mi chiamo Mohamed! Dovrei cambiarmi anche il nome: non ci sono cristiani con questo nome e poi non c'è la traduzione!”.

La socializzazione della famiglia determina il fatto che si è *impregnati di islām*, dato inevitabile.

La famiglia è, dunque, riconosciuta come agenzia primaria di educazione religiosa, anche se si tratta spesso di un'educazione che passa attraverso l'esempio e che, anche se non è ritenuta vincolante ai fini dell'approfondimento successivo delle singole traiettorie, contribuisce all'interiorizzazione dell'islām:

“Ho visto pregare i miei fratelli, i miei genitori, i miei nonni sono tutti praticanti, ma molto aperti, niente foulard, e hanno cercato di insegnarcelo da piccoli, sono stata alla scuola coranica...e ci hanno tanto parlato di religione” (Soraya, privatista).

“Quando sono nato, io ho respirato molto quel clima religioso che si aveva in casa nostra e sono cresciuto con mia madre, che ci dava, insomma, una dose di pratica religiosa molto consistente al punto che siamo cresciuti con una educazione religiosa molto forte, soprattutto nel rispetto dei precetti e di una pratica dei 5 pilastri, ma, soprattutto nell'educazione che i nostri genitori ci hanno dato, molto rigorosa. Quindi una trasmissione familiare che ci ha coinvolto in tutti” (Yassin, militante).

“Mio padre in Marocco non era particolarmente praticante, quando è venuto in Francia però le cose sono cambiate perché ha visto un'altra cultura e tutto che...e non amava molto la vita dei francesi, così ha

ripiegato sull'islām, si è messo a pregare e tutto. Mia madre me l'ha insegnato perché mio padre lavorava otto ore in fabbrica ed era stanco quando tornava. E' stata soprattutto mia madre che mi ha insegnato che veniva da una famiglia molto religiosa. E poi...ho preso coscienza nell'adolescenza, ho cominciato a pormi domande e a cercare risposte. A quel punto mi sono avvicinato con coscienza all'islām, prima seguivo, apprendevo ma non capivo” (Rachid, militante).

Spesso è la famiglia stessa a riconoscere i suoi limiti conoscitivi nei confronti del credo e a mandare i figli presso scuole coraniche, soprattutto in Francia dove sono facilmente accessibili nella maggior parte dei luoghi di culto. La continuità nella frequenza di queste scuole in età più adulta varia, ed è generalmente più pronunciata tra quelli che afferiscono alla categoria di militanti, ma, in ogni caso, non si rilevano esperienze di costrizione nel decidere o meno di frequentarle. Anzi, spesso, i giovani musulmani le cui famiglie non hanno insistito per mandarli alle scuole coraniche, rimpiangono quella che sentono come una formazione importante per una migliore comprensione soprattutto del testo sacro.

Come si evidenzia anche nei brani precedenti, il distacco rispetto alle tradizioni familiari avviene nell'adolescenza, quando si acquisisce una conoscenza maggiore e si decide di riappropriarsi dell'islām in maniera autonoma.

Il caso di Sufyan, privatista, e della sua educazione religiosa è emblematico:

“Mio padre mi ha dato un'educazione religiosa molto rigida poi nell'adolescenza ho smesso e poi ho ripreso più tardi. È mio padre che mi ha insegnato la religione. Mi sono allontanato non dalla religione, ma dalla pratica, in effetti nel periodo dell'adolescenza, medie e superiori...poi a 19 anni ho ripreso. Perché...penso che ad un certo punto ho sentito il bisogno di pregare, in effetti, siccome ho ricevuto un'educazione religiosa ero abituato alla preghiera, non era difficile per

me riprendere, è qualcosa che faceva parte della mia vita personale e che avevo solo messo tra parentesi per poi riprendere...è stato quando un'estate ero in vacanza in Marocco. Era un periodo che ero molto confuso e, poi, ho sentito il bisogno di ridarmi una regolata, ricominciare la preghiera, di riconsiderare la pratica religiosa e, soprattutto, prima la concezione che avevo della religione non era la stessa. Prima la religione era davvero una cosa meccanica, fare la preghiera, fare il digiuno...la religione era solo questo. Non aveva niente a che fare con uno stile di vita e di comportamento: era veramente...e siccome i miei genitori non avevano la conoscenza necessaria da trasmettere e cercavano di fare al meglio la loro pratica con le parole che riuscivano a dire, io non avevo avuto l'opportunità di capire bene che cos'era la religione e dopo è stata la mia ricerca personale, quando ho ripreso a pregare ho cominciato a leggere molto e lì ho capito che la religione va aldilà della preghiera e la preghiera è solo un mezzo...ho letto tutto! Tutto quello che potevo: libri sulla spiritualità, letteratura, saggistica, storia per tre anni...avevo bisogno di leggere tutto quello che aveva a che fare con l'islām. Non mi sono fermato solo alla religione, ho letto di tutto...poi, ad un certo punto, leggevo solo sulla religione, avevo bisogno di sapere per praticare meglio quello che dovevo fare, che cos'è la pratica, la finalità, i mezzi..."

Il percorso formativo di Sufyan – educazione esemplificativa in famiglia, distacco nel periodo adolescenziale, ricerca personale dell'islām, riformulazione autonoma delle pratiche e dei significati – è un modello tipico degli intervistati e mette in evidenza come sia nella prima età adulta che la conoscenza dell'islām viene problematizzata e che si cominciano a ricercare i mezzi per strutturare una propria concezione religiosa. In questo percorso personale la famiglia ha un ruolo marginale e si pone, a fronte

dell'inadeguatezza a far fronte ai bisogni conoscitivi dei giovani musulmani, tra l'orgoglio per il mantenimento di una tradizione musulmana e la consapevolezza della presenza di un islām diverso, a volte più rigido e sicuramente più visibile. Solo raramente e solamente nel caso dei privatisti, la famiglia continua ad essere un riferimento per l'approfondimento religioso.

6.6.2. Il gruppo dei pari

La non competenza dei genitori attiva inevitabilmente altre agenzie di riproduzione del sapere religioso, tra cui una delle più rilevanti è spesso considerata il gruppo dei pari: Frisina (2007) nella sua analisi sulle associazioni di giovani musulmani in Italia lo indica come il luogo privilegiato di costruzione di una conoscenza comune sull'islām, descrivendo le associazioni come una specie di neo-comunità elettiva che, contrapponendosi a quelle etno-nazionali dei genitori, è particolarmente importante nell'orientare le scelte dei giovani diasporici.

Dalle interviste realizzate emerge che il gruppo dei pari può svolgere un ruolo anche nella socializzazione iniziale al religioso:

“Io sono cresciuto in quartiere di Lille che si chiama Lille Sud dove ci sono molti palazzi e dove c'era una forte pressione sociale ad andare alla moschea...era la comunità...sono stati più gli amici che frequentavo al di fuori della famiglia che mi hanno portato ad interessarmi.” (Reda, privatista)

In particolare, dalle interviste esso è indicato come causale nella scelta di posizioni radicali nei confronti della religione, ad esempio, nell'adesione a gruppi di ispirazione salafita. Karima, privatista, sostiene che nella radicalizzazione dell'islām di suo fratello, oltre ad un'istruzione insufficiente, abbiano influito soprattutto:

“le relazioni, il gruppo, le persone che tu frequenti al di là della famiglia...non è che è male frequentare la moschea, ma non ci sono necessariamente brave persone anche alla moschea...ecco ! io penso che gli studi e le frequentazioni possano intervenire nella presa di decisioni, nelle scelte che si fanno, nel modo di pensare e di analizzare”.

Il gruppo dei pari è, più in generale, quello che può rispondere ad istanze e problemi che non si possono risolvere in famiglia, sia perché sono questioni legate alla necessità di trovare modi per vivere l’islām alla luce del contesto europeo, che non hanno precedenti nell’esperienza dei genitori, sia perché l’impostazione tradizionale delle famiglie impedisce di affrontarli: la sessualità è in questo senso l’esempio tipico. Anche in questo caso gli intervistati imputano l’incapacità genitoriale ad una scarsa conoscenza dell’islām, che, invece, secondo molti, favorirebbe un dialogo aperto su questioni tradizionalmente considerate tabù.

Ciononostante, i dati rilevati, suggeriscono che pur essendo il gruppo dei pari importante nella costruzione di quelle che Roy chiama neo-comunità, e, come spesso nelle esperienze giovanili di carattere religioso o meno, il luogo privilegiato di condivisione e costruzione di esperienze, è in posizione subordinata rispetto all’approfondimento religioso e allo studio personale, che partendo dal testo sacro si avvale di strumenti e supporti diversi – libri, riviste, cassette, new media – e di nuovi e rinnovati interlocutori come intellettuali, imām ed esperti che trovano spazio su internet.

6.6.3. Le altre agenzie

I giovani intervistati pongono, in genere, al centro della rielaborazione dell’islām la lettura dei testi sacri, in particolare del Corano, punto di partenza per una comprensione migliore sia del dogma, che delle pratiche, che dei significati del religioso. La comprensione del testo è spesso aiutata da letture di sostegno, dalla frequentazione della moschea, da partecipazione a

conferenze e congressi e dalla ricerca di *fatwa* e sermoni su internet. Questi ambiti saranno approfonditi nei capitoli successivi, ma, ai fini della presente analisi, è utile rintracciare fin da ora alcuni temi generali rispetto a queste agenzie di riproduzione, sottolineando in particolare l'aspetto della proliferazione e della molteplicità che le caratterizza.

Imām, nuovi intellettuali europei e *cyberfatwa* sono le tre agenzie che emergono più frequentemente nelle interviste: esse sono interrogate sia riguardo ai principi dell'ortoprassi e del credo, che riguardo alle possibili forme dell'essere musulmani in un contesto europeo, rappresentando in questo senso un ottimo riferimento per valutare le modalità di inculturazione dell'islām.

Nei due gruppi tipologici identificati, tali agenzie sono sollecitate in maniera indifferenziata, a seconda del problema, delle inclinazioni personali e, soprattutto, della soddisfazione del credente rispetto alla risposta offerta, denotando un tipico atteggiamento *à la carte*. A grandi linee, però, gli imām e le *fatwa* elettroniche sono più richiamati dai privatisti: i primi perché svolgono un ruolo importante all'interno della comunità e, quindi, della famiglia, le seconde perché permettono un rapporto diretto ed anonimo tra il credente e la propria ricerca spirituale. Gli intellettuali musulmani, la lettura dei loro testi e la partecipazione a conferenze e dibattiti risulta più frequente tra i militanti, sia perché più interessati al ruolo attivo e pubblico dell'islām, sia perché spesso vedono nell'imām qualcuno ancora legato alle comunità etno-nazionali genitoriali e non necessariamente preparato, dal punto di vista cognitivo, formativo e linguistico a rispondere alle loro esigenze.

Se questo è vero in generale, utilizzando un prisma di genere, la proporzione nella frequentazione della moschea fra privatiste e militanti è invertita: le privatiste riducono di molto il ruolo degli imām, richiamandosi ad una concezione della moschea e della sua guida come un mondo e un riferimento prevalentemente maschile. Come dice Hanane:

“vado quando posso, perché nella religione, la donna non è obbligata ad andare in moschea, al contrario, per lei è meglio fare la preghiera a casa.”

Anche, quando si frequenta la moschea, spesso in continuità con la frequenza da bambini di corsi coranici, il ruolo dell'imām è assimilato ad una esperienza di famiglia e di comunità:

“io sono qui perché loro ci hanno educati ad essere musulmani, li conosciamo personalmente, li vediamo nel quotidiano. Io sono legata a questa moschea, perché beh anche se sono uomini come gli altri che fanno errori, possono avere giudizi differenti...” (Safiya, militante).

Rispetto agli imām, altre volte, si preferiscono interlocutori diversi che abbiano una formazione propriamente europea, ovvero gli intellettuali musulmani europei. Il motivo fondamentale della loro influenza e della proliferazione della stessa è nella capacità che questi hanno di intercettare il bisogno di risposte pratiche e teoriche rispetto all'inculturazione quotidiana dell'islām nei contesti europei. A questi viene generalmente riconosciuta la capacità di aprire *“la mente su come essere musulmano in Francia, in Occidente, in Europa”* (Sufyan, privatista).

A questo proposito è interessante analizzare le parole di Safiya, militante, a proposito di Tariq Ramadan, uno dei principali riferimenti tra i giovani incontrati, in particolar modo in Francia:

“io penso che mandi un messaggio di apertura, del giusto mezzo, (...) penso che ci sono raramente intellettuali del suo livello, che parlino di un islām di pace e di apertura, perché in tutti i movimenti che esistono, i salafiti, i riformisti, io penso che lui sia veramente giusto nella sua interpretazione, cioè dell'islām letto alla luce del suo contesto...l'islām del Marocco non è lo stesso dell'islām di Spagna o degli Stati Uniti, io penso che mi abbia arricchito dal punto di vista delle letture, dal punto di vista del dialogo dello scambio con gli altri, anche se non siamo

d'accordo, bisogna essere aperti...nell'essere aperti ci si arricchisce perché capiamo l'altro e non dobbiamo essere comunitaristi. E, quindi, questo mi ha riportato una serie di domande sugli altri: se frequenti cristiani e non praticanti, ti fai delle domande devi cercare informarti e questo ti fa progredire nel tuo credo. Sono stata, poi, anche nelle moschee...adesso non è che dico che sia grazie a Tariq Ramadan...ma è la visione dell'islām che sia adatta a me, che condivido”.

L'esperienza di Safiyya riassume in sé diversi elementi, rilevanti ai fini dell'analisi: in primo luogo la coscienza che nel momento in cui ci si confronta con un discorso diverso, nel momento in cui l'islām è in una situazione di minoranza cognitiva – deculturato, ummico, de-etnicizzato – è normale che ci si pongano interrogativi, ai quali è necessario trovare risposte adatte al contesto. Si rifiutano così sia le risposte provenienti dai paesi di origine, che non soddisfano le istanze locali, sia gli atteggiamenti comunitaristi (come quelli dei genitori) che non concepiscono l'inculturazione dell'islām. A queste esigenze, però, possono rispondere gli intellettuali, la cui sfera di influenza e di intervento, si lega alla capacità di intercettare la preferenza del credente-consumatore, riassunta nella frase *“è la visione dell'islām che si adatta a me”*: altre possibili versioni e letture dell'islām sono possibili e legittime, ma ognuno sceglie, Roy dice *à la carte*, la visione che *preferisce*.

La legittimità degli intellettuali nel definire forme per vivere l'islām alla luce del suo contesto, come si avrà modo di approfondire nel Capitolo 8, non dipende, così, da una particolare propensione e preparazione in materia islamica, perché quello che interessa i giovani non sono tanto le discussioni sul *fiqh* e sull'ortodossia, quanto quelle sull'ortoprassi, sulla dimensione intima e sulla dimensione pratico-quotidiana dell'islām, rispetto alla quale chiunque riesca ad essere credibile e a soddisfare i bisogni dei credenti diventa inevitabilmente un *muğtahid*: *“un legittimo promulgatore di ijtihad è*

chiunque parli su una particolare questione o cosa con moralità e perspicacia. Lo status di alim è, quindi, non più un prerequisito per essere riconosciuto, come una fonte valida di autorità islamica”(Mandaville, 2001:134).

Un’ultima agenzia considerata rilevante è internet, inteso come spazio virtuale sul quale si trovano sermoni di imām, discorsi di intellettuali e pareri di esperti religiosi. Questo spazio potrebbe, quindi, essere analizzato semplicemente come contenitore delle altre agenzie religiose, ma, come si vedrà nel Capitolo 9, esso partecipa come agenzia autonoma, nel momento in cui è utilizzato secondo soprattutto per favorire la formulazione di *fatwa*.

Le *fatwa* sono sollecitate su diversi argomenti, questioni rituali, sociali e giuridiche, ma, in generale, si chiede che il parere definisca il confine tra lecito ed illecito per orientare i comportamenti quotidiani. Dalla ricerca emerge che non si sono in generale siti preferiti o fissi come riferimento: il problema viene postato sui motori di ricerca classici (google.com) e si scorrono diversi siti e diversi forum, fin quando non si trova la risposta che si cerca. Rispetto ai contenuti, c’è una diffusa consapevolezza della presenza di diversi approcci all’islām, non tutti considerati egualmente utili. Soraya, privatista, dice:

“su internet c’è tanto, tanti siti sulla religione, non male...certo...ci sono cose che sono un po’ in dubbio...se no è affidabile e credibile. Io penso che...beh..in primo luogo l’apparenza del sito, quelli che hanno troppi divieti per me sono un po’ salafiti...io penso che l’islām sia una religione iper-aperta ...quindi vedo come presentano le cose e se vedo un sito con troppe cose proibite «non fare questo, non fare questo etc etc » io so che non è un buon sito, e non faccio riferimento a questo!”

Tale molteplicità non è considerata un sintomo di confusione, ma solo espressione della eterogeneità dell’islām e lascia gli intervistati alquanto

indifferenti, perché, alla fine è il credente che sceglie la risposta che meglio si adatta alle sue esigenze.

Hanane, semplificativamente, per uscire dall'impasse matrimoniale, ha controllato i forum, che le apparivano dal motore di ricerca e, non avendo trovato soddisfacenti le risposte che le davano, perché sottolineavano la necessità di un tutore legale per contrarre matrimonio, ha chiesto ad uno dei suoi fratelli di chiedere all'imām della sua moschea. Anche in questo caso, la risposta non l'ha confortata e, non fidandosi neanche della buona volontà del fratello, contrario al matrimonio, ha proseguito la sua ricerca:

“quando mi stavo per fidanzare i miei non volevano che mi sposassi con quest'uomo, perché non è di qua, è del Marocco e questo ha creato un grande problema a casa, il loro pretesto era che avevano paura, che fosse per avere i documenti, per loro non è normale che lui prenda una donna sposata, divorziata con una figlia visto che lui non è mai stato sposato, vedi questo pure è il problema da noi è che i genitori, i nonni èāper loro siccome non conoscono il Corano è sempre per tradizione! Quando uno si dice buon musulmano è come dire sempre sì, io faccio come il Profeta in questo...ma il Profeta ha sposato molte donne e non ne ha presa che una vergineātutte le altre erano mogli di soldati morti, quindi delle vedove, o erano delle donne divorziate. Quindi, io ho incontrato un uomo – è mia zia che me l'ha presentato – che non gli da fastidio di prendere una donna sposata divorziata, che non è mai stato sposato. Per i miei genitori non è normale! Dunque avevano l'intenzione di impedire il matrimonio e io mi sono rivolta a uno dei grandi imām della Moschea di Parigi e Lione, sottoponendo la mia situazione «perché secondo la religione una donna non ha il diritto di risposarsi se non ha il consenso dei genitori?». Cioè nel Corano è scritto chiaro che ci vuole un tutore che dia la mano della ragazza d'accordo? Io non avevo questa opportunità, perché mio padre non voleva e quindi c'era

un problema. Quindi ho chiamato il Grande imām della moschea di Parigi e Lione che ha detto «qual è...perché i tuoi genitori non vogliono?» Allora io gli ho dato le due, le due ragioni che...perché è del paese e non è normale che un giovane voglia sposarsi e tutto...e allora mi hanno detto «religiosamente non hanno il diritto di proibirtelo, perché non ci sono ragioni valide.» Le ragioni valide sarebbero se non è musulmano, se non fa la preghiera, se beve, se fa cose illecite tra virgolette. No niente di tutto questo. «Dunque io posso lo stesso o non posso?» E lui mi ha detto «e' vero che è sempre meglio avere il consenso ma se non lo avete potete sposarvi» Ecco, quindi, io ho seguito il consiglio del Grande imām e non quello dei miei genitori perché i miei genitori non sono coerenti con loro stessi.”

Fino a che il bisogno non è stato soddisfatto, dunque, il credente continua a cercare la risposta che riesca a coniugare il bisogno di legittimazione religiosa alle proprie scelte di vita.

6.6.4. Moltiplicazione degli interlocutori e semplificazione del messaggio

Alla pluralità di interlocutori e di messaggi che si riscontrano nell'islām non corrisponde necessariamente una maggiore articolazione del messaggio. Molto spesso, anzi, ne deriva una semplificazione che implica una certa normatività e rigidità. Secondo Roy (2009), la semplificazione del messaggio è una conseguenza diretta della de-culturazione del religioso contemporaneo: una religione deculturata si riformula necessariamente in senso universalista per diffondersi e, per poter essere adattata a diversi contesti culturali, deve semplificare il suo messaggio, rendendolo nello stesso tempo chiaro ed inequivocabile nei suoi assunti fondamentali.

La prima *vittima* di questo doppio processo di rigidificazione e semplificazione sono le scuole giuridiche. La validità delle interpretazioni giuridiche dell'islām, come già sottolineato, è di per sé messa in discussione

in un contesto de-territorializzato, dove si comprimono in favore della dimensione etica. Ciononostante, le norme che hanno un maggiore impatto dal punto di vista morale e comportamentale rimangono di interesse dei giovani musulmani diasporici, poiché determinano l'islamicità di una certa condotta.

Le discussioni classiche del *fiqh* e l'articolazione delle diverse scuole giuridiche, segno della flessibilità propria dell'islām dei primi secoli, sono elementi completamente irrilevanti: molti giovani soprattutto privatisti semplicemente non conoscono i diversi *madhāhib*, per non parlare delle letture coraniche, altri credono che l'espressione si riferisca alla divisione tra sciti e sunniti, ma ciò che viene dalla maggior parte sottolineato è che queste non siano effettivamente pertinenti rispetto al contesto europeo.

Spiega Safiya, militante:

“io non appartengo a nessuna scuola in particolare io lo so che nella giurisprudenza ci sono 4 scuole, ma sono in funzione di un tempo e di uno spazio dato. Io sono musulmana internamente, il mio riferimento sono Corano e Sunna.”

Sufyan, privatista, pensa che sia necessaria una semplificazione soprattutto nel campo dell'ortoprassi:

“Sulla scuola giuridica non ne seguo nessuna cerco di avere informazioni su tutte. Noi siamo in un contesto europeo, non possiamo seguire una scuola giuridica bisogna usarle tutte...poi ci sono dei saggi come Said Sabir che hanno fatto libri giuridici guardando i 4 imām e vedendo dove sono d'accordo, per fare delle regole generali.”

In questo processo di riappropriazione dell'islām, poi, non sempre c'è una effettiva conoscenza delle norme. Emergono a tal proposito nelle interviste convinzioni che non corrispondono all'ortodossia musulmana prevalente: oltre alla non congruenza del numero delle scuole giuridiche (che varia da 2 a 6), consumare il vino è da molti non considerato *ḥarām* (proibito e punibile

per legge), ma *makrūh* (riprovevole religiosamente ma non punibile)¹⁵¹; la *ṣalāt*, non è considerata un obbligo, e, in un caso, è esplicitamente eliminata dagli *arkān al islām*, tranne per quella del venerdì, considerata *fard* (atto obbligatorio) ed è, spesso, subordinata all'importanza del digiuno del mese di *ramadān*.

La percezione dell'obbligatorietà della preghiera del venerdì, analoga in questo senso alla messa domenicale nel cristianesimo, conferma, in questo senso, quello che Roy (2008) chiama formattazione attraverso la pratica sociale, ma è soprattutto il segno che la riappropriazione autonoma della religione da parte dei giovani musulmani diasporici, riguarda non tanto la religione ed i suoi dogmi, quanto la religiosità: la consapevolezza che si ricerca riguarda più la musulmanità che l'islām.

6.7. Elementi della religiosità dei giovani musulmani diasporici

Dall'analisi delle interviste emergono due elementi fondamentali della religiosità dei giovani musulmani diasporici: da un lato la fede individuale in Dio, dall'altro l'adozione di uno stile di vita islamico.

Tali elementi emergono chiaramente dalla definizione prevalente del significato dell'islām e dell'essere musulmani: avere la fede ed essere musulmani nel quotidiano.

¹⁵¹ La proibizione del vino nel Corano si trova nella Sura 2, 219 “*Ti chiederanno del vino e del maysir. Rispondi: «In entrambi c'è un peccato grave e anche un vantaggio per gli uomini, però il peccato è maggiore del vantaggio»*”; 5,90- 91 “*Voi che credete, il vino, il maysir, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono cose immonde, opere di Satana, dunque evitatele affinché possiate avere fortuna. Satana con il vino e il maysir, vuole gettare l'inimicizia e l'odio tra voi, vuole distogliervi al ricordo del nome di Dio e dalla preghiera. La smetterete?*”. Essa è spesso estesa a tutti gli alcolici, cosa su cui non tutte le scuole concordano (vedi Ventura, 2007a; Bausani, 1995).

“È credere in Dio, essenzialmente che ti rende musulmano e ti fa dire io sono, mi considero musulmano e io credo in Dio” (Muhammad, privatista).

“È una convinzione del cuore accompagnata dagli atti. È avere la fede, in un Dio unico nei suoi Angeli, nei suoi Profeti e nei pilastri dell’islām. Non è solo la convinzione e non sono solo gli atti sono tutte e due. Ed essere musulmani è mettere in pratica...non esistono musulmani non praticanti...o sei musulmano o non lo sei e se sei musulmano pratici secondo le tue capacità, non abbiamo tutti le stesse possibilità. Ma quando parlo della pratica, parlo della pratica del cuore, che vuol dire temere Dio, credere in Dio, avere lo spirito...questa è pratica. Non puoi essere musulmano senza credere e amare Dio. Non puoi essere musulmano se ti rendi conto che quello che fai è male e lo fai lo stesso” (Sa’ad, privatista).

“L’islām un modo di vita, una maniera di vivere” (Sufyan, privatista).

“È uno stile di vita, mi permette...mi porta tanto...di essere chiaro con me stesso e con chi mi sta intorno e con Dio, facilita di molto le cose permette di relativizzare...” (Khaled, privatista).

Significativamente, tali definizioni, possono essere sovrapposte alla già richiamata proposizione del riformista Sayyid Quṭb: *“Non c’è altro Dio al di fuori di Dio e l’islām è uno stile di vita”*.

Il modo di vita islamico si articola differentemente tra le due tipologie individuate. In generale per i privatisti è la dimensione valoriale dell’islām che rende uno stile di vita propriamente musulmano:

“essere musulmano è vivere in pace, avere la pace nel cuore” (Sufyan, privatista)

“Ci sono cose nella vita quotidiana che ti rendono musulmano, il rispetto, la tolleranza (...), aiutare l’altro nel quotidiano, questo è essere credenti, sapere che nei libri religiosi c’è un modo di essere e di comportarsi che è religioso. Non puoi essere musulmano e comportarti male” (Reda, privatista).

Tali valori vengono esperiti dai privatisti nel rapporto con le persone con cui condividono la vita quotidiana e nella famiglia in particolare. I militanti, invece, vivono il loro essere musulmani nell’impegno sociale politico e civile.

“Essere musulmani è in primo luogo credere in Dio nel suo Profeta, nei suoi Libri, agli Angeli, al destino...ai dogmi dell’islām...e poi metterli in pratica ogni giorno e a parte la pratica che definirei di tipo privato, tipo la preghiera 5 volte al giorno, il mese di ramadān, la zakāt, fare il pellegrinaggio quando si hanno i mezzi per fare il pellegrinaggio, i pilastri dell’islām, insomma, fare qualcosa di concreto nella vita quotidiana, trovare un’applicazione per quello in cui si crede, per dare un senso alla propria vita, che siano le azioni sociali, le azioni politiche, le azioni militanti, sta a ciascuno prendere un asse e scegliere cosa fare, c’è anche gente che non sceglie niente, eh? Anche il ritiro dal mondo e la mistica sono anch’essi una scelta. Fa parte del cammino!” (Ali, militante).

In entrambi i casi si configurano un comportamento ed un’etica fortemente caratterizzati, dei quali le pratiche religiose, rigorosamente subordinate alla fede, sono solo una parte. Nei prossimi paragrafi, seguendo lo schema che nel Capitolo 3 tracciava le caratteristiche del protestantesimo saranno evidenziati gli elementi fondamentali dei tre principali ambiti della religiosità sottolineati dagli intervistati: la fede, le pratiche e l’etica musulmana.

6.7.1 La questione della scelta e il primato della fede individuale

Abbiamo già sottolineato come secondo gli intervistati la fondamentale differenza nell'islām rispetto a quello dei genitori e, in un certo senso, rispetto a quello dei paesi di origine è la possibilità a fronte di un discorso dominante non islamico di scegliere la propria religione.

L'elemento della scelta non riguarda però solo l'islām, ma anche i possibili modi di esperire l'islām: come si è visto si sceglie un modo di essere musulmani, considerando la presenza di altri modi di esserlo, legittima anche se spesso non condivisa. La religiosità degli altri è generalmente non considerata interessante essendo l'avvicinamento alla religione e l'adozione di uno stile di vita islamico un percorso fortemente personale.

L'enfasi sulla *scelta* legata ad un processo individuale di riappropriazione della fede è particolarmente chiaro nell'esempio offerto dalle giovani musulmane, sia privatiste che militanti, che scelgono di portare lo *ḥiğāb*.

Safiya, militante, paragona la sua scelta di velarsi al percorso che l'ha portata dopo l'adolescenza a ricominciare la pratica continua della *ṣalāt*:

“è stata la stessa cosa che con la preghiera, è stato un lavoro intimo, lungo, con delle letture e con la prossimità che ho avuto con Dio, avevo questa idea: è una prescrizione coranica relativa al pudore non è imposto. Ho amiche che non mettono il velo sono ognuna ad un livello, ad uno stadio nel sentirne il bisogno. Ad un certo punto ne ho sentito il bisogno e credo fosse compatibile con quello che pensavo fin dall'inizio”.

Anche Hanane, privatista, sottolinea la consapevolezza della sua scelta:

“La storia del velo, credo che ci ho pensato circa...tre o quattro anni... di portarlo e non mi sono decisa che l'anno scorso ed ecco! io non volevo metterlo per 6/7 mesi e dirmi ecco non mi piace, non arrivo...non arrivo ad abituarci, l'estate fa caldo, quindi ho preso tempo ed ecco una volta che è fatta, è fatta! (...) Lo stesso mia sorella quella che ha 26 anni non è velata. E' sposata, al contrario la sorella più piccola è lei

che si è velata per prima a 18 anni ha voluto portare il velo, noi al contrario eravamo lì dietro con i genitori a dire «no, non devi portare il velo!». Perché era una persona...proprio l'estate prima andava sulla spiaggia, amava molto abbronzarsi, l'amava molto quindi, quindi lei ha cominciato a metterlo da dicembre credo perché ha preso tempo per pensare e noi le abbiamo detto «tu ami tanto andare a mare, ami tanto andare in piscina: potrai l'anno prossimo non andare a mare? O meglio andare a mare ma sarai coperta? Sei capace di sopportare il calore?» Non volevamo che cominciasse a portarlo per poi levarlo dopo...diciamo..è una decisione che tu prendi ma ecco bisogna prenderla una volta per tutte! Non bisogna prenderla come...ci sono delle ragazze purtroppo che dicono che portano il velo, ma quando vanno al paese in vacanza se lo levano e le ho viste eh? Anche delle conoscenti, non amiche, e io ho detto «perché?» «si, ma è vacanza!». Lo fanno per farsi vedere! Tu fai per far vedere la preghiera, fai per far vedere il ramadān, fai per far vedere..non bisogna fare le cose per farsi vedere ecco! Hai deciso di portarlo, bisogna portarlo indefinitamente, ecco, fino alla morte!”

In entrambi i casi, l'adesione alla pratica è una scelta personale che non si rivolge né alla società circostante, né alla comunità dei musulmani, ignorando anche le opinioni familiari, ed è vissuta, al pari di altre pratiche, come espressione diretta della propria vicinanza a Dio.

Tale elemento, contrariamente alla letteratura che vede spesso l'islām dei giovani diasporici come un'adesione ad un'ortoprassi, sottolinea la prevalenza della fede sulle opere. Anche le pratiche più seguite sono considerate senza senso se non sono espressione di una fede intima, di un'intima vicinanza con Dio: Safiya, militante, riassume così il concetto della superiorità della fede rispetto alla pratica:

“Io penso che la pratica non sia la cosa più importante, la cosa importante è capire prima di praticare, comprendere, assimilare per poi essere...puoi essere musulmana senza velo, ascoltando la musica, puoi essere musulmana nel cuore, nella fede ed è la stessa cosa di uno che va alla moschea e che prega tutti i giorni, dipende dal posto che ha Dio in te. È sempre molto personale, intimo, ma la prima cosa è capire: il fondamento dell’islām è la fede, la pratica viene dopo”.

6.7.2. Il ritorno ai testi sacri

Il percorso di riappropriazione dello spirito dell’islām passa inevitabilmente attraverso la rilettura dei testi sacri, cui spesso sono subordinate le altre fonti di approfondimento.

Particolare importanza ha lettura individuale del Corano, considerato dagli intervistati come integrante lo spirito stesso dell’islām. Il Corano, con cui si instaura un rapporto diretto ed intimo, è, così, parte precipua di un processo di consapevolizzazione della fede:

“L’ho letto tutto, e poi è vero che per me è un testo filosofico e spesso non lo capisco, ma lo leggo regolarmente, ho iniziato a leggerlo nell’adolescenza, quando ho iniziato a riavvicinarmi consapevolmente all’islām” (Said, privatista).

La particolarità del rapporto tra i giovani musulmani diasporici e il Corano è che questo rapporto implica, spesso, una traduzione dall’arabo coranico in francese o in italiano. Questa prospettiva è condivisa sia da privatisti che da militanti, alcuni dei quali riconoscono che sarebbe meglio leggerlo in arabo, anche considerando i rischi connessi all’opera di traduzione, ma tali rischi sono subordinati alla comprensione personale. Dice Safiya (militante):

“Gli ḥadīth in generale li leggo in francese per meglio comprendere e applicare le raccomandazioni..il Corano si dovrebbe leggere in arabo è meglio, ma preferisco ancora il francese perché capisco meglio”.

“Ho letto solo qualche Sura in arabo, ma con la traduzione francese a fronte. E soprattutto in caratteri latini, non con caratteri arabi, traslitterato. Così ho imparato le Sure per poter fare la preghiera”
(Reda, privatista).

“Il Corano lo leggo in arabo, lo preferisco anche la Sunna: mi riferisco alla traduzione solo quando ci sono dei termini che spesso hanno due significati simili di cui uno è più preciso dell’altro, uno più o meno duro, che va adattato al contesto. Ma lo preferisco in arabo, mi arriva più al cuore” (Rachid, militante).

L’elemento della traduzione offre alcuni spunti di riflessione interessanti.

Dal punto di vista islamico, come sottolinea Ventura (2010:LXI) nell’introduzione proprio all’edizione italiana del Corano *"a stretto rigor di termini, il Corano non può essere tradotto"*. Anzi ogni traduzione sarebbe soro un’alterazione del messaggio: Dio, infatti, ha rivelato il Corano *lisān ‘arabī mubīn*, in lingua araba chiara¹⁵², scegliendo di incarnare il Verbo nel suo suono e nella sua struttura, al punto che l’inimitabilità dogmatica del Libro Sacro travalica il suo messaggio e si estende fino al modo in cui esso viene espresso. Per quanto, sin dai primi secoli dell’*egira*, sia stato necessario dover predisporre delle traduzioni, in ragione della crescente presenza nella *umma* di popolazioni non arabofone, esse non hanno sostituito la lingua araba

¹⁵² Vedi ad, esempio Corano 16, 103: *“Noi sappiamo bene quel che dicono: «Un uomo lo istruisce». Ma la lingua dell’uomo a cui pensano è straniera, mentre questa è lingua araba chiara”*.

nei rituali, non sono considerate propriamente parola di Dio, quanto piuttosto elementi sussidiari, spiegazioni ragionate.

Per i giovani musulmani diasporici, però, l'esigenza di comprensione dei significati è più importante dell'adesione ad un dogma, e, per alcuni intervistati, la forma linguistica del Corano perde rilevanza, anzi nella propria lingua il senso religioso sarebbe espresso anche meglio. Il Corano, strumento storicamente centrale nell'arabizzazione dell'islām, viene a sua volta de-arabizzato, contribuendo, tra l'altro, all'erosione del tradizionale rapporto centro periferia del mondo musulmano, che spesso aveva determinato forme di subordinazione religiosa all'arabo e agli Arabi: la de-arabizzazione contribuisce a determinare la compresenza di più centri autonomi di produzione del religioso.

Tale elemento risulta particolarmente interessante ai fini della nostra analisi, considerando la decentralizzazione territoriale come una delle caratteristiche storiche delle varie espressioni della Riforma protestante. Inoltre, la perdita di rilevanza dell'elemento linguistico è uno degli aspetti tipici del protestantesimo: la sacralità della lingua era subordinata alla comprensione del messaggio, come dimostrato dalle traduzioni in lingua nazionale dei testi sacri che proliferarono i primi tempi della Riforma, come si è sottolineato nel Capitolo 1.

Roy (2009:205) considera anche questo un effetto della deculturazione: nella prospettiva deculturata il problema della traduzione, nei termini di perdita di riferimenti culturali e letterari connessi ad ogni lingua è un vantaggio, in quanto, permette di liberarsi di ciò che rende il testo pesante, ed essere *“immediatamente percepito al di fuori di ogni dimensione culturale”*. Da tale punto di vista, la de-arabizzazione del Corano è, quindi, funzionale alla semplificazione e alla universalizzazione del messaggio.

6.8. La comunitarizzazione delle pratiche

Pur essendo subordinate alla fede, le pratiche sono molto importanti per i musulmani incontrati, purché siano segno di un'adesione consapevole e ragionata. Esse sono concepite, infatti, come testimonianza non solo del rapporto intimo e personale con Dio, ma anche dell'appartenenza ad una comunità di fede immaginaria, la *umma*, articolata a livello locale nelle singole comunità, come sottolineato nel Capitolo 3, attraverso il confronto diretto rispetto ad una comunità di fede, ai fratelli e alle sorelle nella fede. Seguendo l'analisi di Hervieu Léger e Willaime (2001), inoltre, in un contesto minoritario, le pratiche religiose contribuiscono a perennizzare il senso di connessione con una memoria comune musulmana, dando seguito all'unione della *umma*.

Nel caso dei giovani musulmani diasporici, poi, l'enfasi sulle pratiche è funzionale alle esigenze stesse di una concezione religiosa nel contesto moderno: riprendendo le analisi di Berger, Dassetto (1994) sottolinea, infatti, come l'incertezza connaturata alla situazione moderna imponga il bisogno di un'organizzazione giornaliera del tempo, di una strutturazione di tempi e spazi, cui in termini religiosi, rispondono le pratiche ed i riti con il loro carattere ripetitivo. Nello specifico, l'ortoprassi islamica, che di per sé occupa spazi e tempi precisi nella quotidianità del credente, acquista un significato peculiare nella situazione pluralista e pluralizzata della modernità.

L'importanza della comunità locale non implica, però, che questa si configuri territorialmente intorno ad una moschea locale. La perdita di rilevanza delle comunità territoriali rispetto alle comunità di affinità, e, quindi, del modello parrocchia rispetto al modello congregazione sarà approfondito nel capitolo sette, soprattutto relativamente alle implicazioni che essa ha nel discorso generale sulla protestantizzazione dell'islām.

E' opportuno, però, osservare fin da ora che la moschea, anche quando frequentata assiduamente, è spesso considerata un luogo legato alle dimensioni etno-nazionali prevalenti sul territorio, per cui non è necessariamente l'incarnazione della comunità di fede rispetto alla quale esprimere la propria musulmanità.

Spesso, soprattutto nel caso dei militanti, comunità di fede sono i partiti confessionali, le associazioni e i comitati religiosi, forme laiche di organizzazione che permettono di declinare il proprio sentire al di fuori delle appartenenze etno-nazionali, mentre la moschea è un luogo dove andare a pregare per le feste o il venerdì, soprattutto per le donne, che come sottolineato a proposito degli imām, la considerano più marginale. Inoltre, anche quando si decide di frequentare attivamente una moschea, essa non viene scelta, spesso, per la sua collocazione locale, ma in base alla presenza di imām e musulmani che condividono un modo di sentire l'islām.

Va inoltre rilevato che la centralità della moschea come riferimento per la celebrazione di momenti collettivi, nelle feste familiari o religiose e in occasione del venerdì, richiama una declinazione di quella che Roy (2009:297) chiama *formattazione attraverso la pratica sociale*, ovvero l'omogenizzazione rispetto ai comportamenti religiosi di altre confessioni, in particolare quelle prevalenti nel contesto socio-religioso di riferimento. Questo elemento può essere colto in particolare relativamente a due eventi uno islamico e uno non islamico: il digiuno del mese di *ramaḍān* e il natale.

6.8.1. Il digiuno del mese di *ramaḍān*

Il *ṣaūm* o *ṣiyām* del mese di *ramaḍān*¹⁵³, è una pratica particolarmente significativa, in quanto risulta essere in diversi studi quella più persistente tra

¹⁵³ Il *ramaḍān* è il nono mese dell'anno del calendario musulmano, che a causa dello sfasamento dell'anno solare e quello lunare, ogni anno la sua data anticipa di 11-12 giorni rispetto all'anno precedente (Bausani, 1995).

i musulmani diasporici, indipendentemente dal loro grado di religiosità o di adesione ed identificazione con l'islām, nonché anche tra coloro che, appartenendo a famiglie tradizionalmente musulmane, non si riconoscono nemmeno nell'islām, se non come sistema etnico-culturale-familiare: tale pratica vede l'adesione di tutte le tipologie religiose musulmane individuate in letteratura, etico, culturale, sociologico, privatizzato e militante¹⁵⁴.

Le motivazioni addotte dagli intervistati per la persistenza di questa pratica sono diverse. In primo luogo il digiuno del *ramadān* è la pratica più visibile dell'islām, l'unica riconoscibile dal punto di vista della determinazione dell'appartenenza alla religione, alla comunità: in un contesto di minoranza cognitiva come quello in cui si trova l'islām in Europa, e nel quadro della riformulazione dell'islām da parte dei giovani musulmani diasporici, il

¹⁵⁴ Nel contesto francese, l'inchiesta dell'IFOP "*Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France*" ricostruisce le percentuali e l'andamento relativo alle pratiche musulmane dal 1989 al 2009, realizzata su persone di origine musulmana suddivise per credenti praticanti, credenti non praticanti e musulmani culturali. Dai dati si nota che dal 1989 al 2007 il numero di musulmani praticante ha subito una lieve flessione dal 37 al 33 %, come quello dei credenti dal 73 al 71%, mentre i musulmani sociologici passano dal 20 al 25%. Di questi solo il 39% fa la preghiera giornaliera in crescita rispetto agli anni '90, ma in decrescita rispetto al 1989 (41%), percentuale che comunque dimostra una frequenza più marcata tra gli ultra cinquantacinquenni e i giovani tra i 24 e i 34 anni. La frequenza della moschea è in netto rialzo dal 16% al 23%, soprattutto da parte dei giovani sotto i 25 anni, che passano dal 7 al 20%. Il pellegrinaggio rimane la pratica meno seguita, viste anche le difficoltà economiche ed organizzativo-burocratiche connesse alla partenza: nel 1994 solo il 4% lo aveva fatto mentre il 55% dichiarava di volerlo fare; nel 2007 il 6% l'aveva fatto e il 55% avrebbe voluto. La pratica più seguita è quella del digiuno che vede un incremento particolarmente rilevante tra i giovani: nel 1989 e nel 1994 il 60% dei credenti musulmani dichiarava di digiunare per tutto il mese, mentre nel 2007 sono il 70%, il 9% soltanto qualche giorno, mentre chi non aveva affatto digiunato passa dal 32 al 20%. Una simile forza la riscontriamo soltanto negli interdetti alimentari: il 66% non beve l'alcol. La rilevanza e la permanenza della pratica del digiuno diviene ancora più forte se dividiamo le percentuali sulla base dell'essere praticanti o meno. Tra praticanti e non praticanti lo scarto maggiore si ha sulle pratiche più individuali: in primo luogo la preghiera che viene fatta dall'84% dei praticanti, ma solo dal 20% dei non praticanti, la frequenza della moschea è il 58% per i praticanti e l'8% per i credenti, ma per il digiuno il 98% dei praticanti e il 73% dei credenti. Un dato che risulta rilevante anche perché coinvolge il 40% anche dei non credenti, musulmani culturali.

digiuno del mese di *ramadān* bergerianamente rappresenta un *discorso* fondamentale per mantenere la struttura di attendibilità islamica.

Il digiuno è, quindi, irriducibile al privato e attesta la presenza della religione musulmana nella società in cui è inserita, permettendo nello stesso tempo ai giovani di inserirsi e partecipare alla riattivazione di una *memoria collettiva comunitaria* (Jedlowski, 2002), legandosi ad un passato mitico religioso, ma anche ad un passato familiare.

“Il ramadān è speciale, il ramadān ...nel Corano c’è scritto ...il mese di ramadān è speciale. C’è tutta un’atmosfera, si fa ritorno a se stessi e la gente lo fa perché avvicina alla sofferenza dei poveri, (...) poi spiritualmente è il mese in cui il Corano è disceso ed è stato rivelato, quindi si riflette su se stessi. Ci sono persone che ho visto che non vanno mai in moschea, ma che nel mese di ramadān sono là tutti i giorni. E’ anche un mese che le persone si uniscono si mettono insieme...la comunità è importante, il credente non è solo ed è per questo sono contro a chi dice che l’islām è il credente è solo, se era così il Profeta se ne sarebbe stato in Arabia Saudita da solo e io sarei stato cristiano!”
(Rachid, militante).

“è un mese particolare un mese nell’anno quando è più facile che ci siano incontri di famiglia, un mese in cui ritrovi...ti fa sentire di appartenere ad una comunità di fede e di credo” (Ali, militante).

Esso, inoltre, permette di dimostrare la continuità, a fronte del passaggio generazionale, in quanto unisce fin dall’infanzia la famiglia (Dassetto, 1994).

“ho visto i miei genitori farlo sempre, da sempre, per cui per me è naturale riprodurlo. Non mi vedo, in effetti, nella mia famiglia dove tutti fanno il ramadān e io non lo faccio...per me è...si impone, è logico...va da sé ecco! E’ naturale, normale” (Karima, privatista).

“Faccio il ramadān che è qualcosa che non posso smettere di fare ed è qualcosa che inculcherò ai miei figli, anche mia moglie fa il ramadān e non fa la preghiera, il ramadān è per me un modo di mantenere un rapporto con la mia religione. Se non facessi il ramadān, è come se decidessi di non essere più musulmano” (Reda, privatista).

Dal punto di vista religioso il digiuno è percepito come il momento del sacro per eccellenza per diversi motivi: è uno degli *arkān al-islām*¹⁵⁵, cade nel mese nelle cui ultime cinque notti dispari è stato rivelato il Corano¹⁵⁶, ed implica non solo l’astensione dal cibo e dalle bevande dall’alba al tramonto, ma anche l’adozione di una condotta etica precisa, un’attitudine interiore – avere un comportamento mite, non litigare, non mentire, non calunniare, non fare cattivi pensieri – in modo che questo percorso sia effettivamente un mezzo di purificazione, un modo per perseguire la pietà, scappare dal male, una prova spirituale e un’esperienza morale (Abdessalam, 2004).

¹⁵⁵La base della prescrizione del digiuno è Corano 2,183-185 *“Voi che credete, vi è prescritto il digiuno come è stato prescritto a quelli prima di voi affinché temiate Dio, per un dato numero di giorni, e chi di voi è malato o è in viaggio, costui digiunerà in seguito per altrettanti giorni. Gli abili che lo infrangeranno lo riscatteranno nutrendo un povero, ma chi farà del bene spontaneamente sarà meglio per lui. Digiunare è un bene per voi, se lo sapeste. Il ramadān è il mese in cui è stato rivelato il Corano come guida per gli uomini, prove chiare di guida e di discernimento. Quando vedete la luna nuova digiunate per l’intero mese e chi è malato o in viaggio digiunerà in seguito per altrettanti giorni. Dio vuole l’agio per voi, non vuole il disagio per voi e vuole che portiate a termine il numero dei giorni e rendiate gloria a Dio che vi ha guidato affinché Gli siate riconoscenti.”* ed è prescritto anche in diversi *ḥadīth*, come in al Bukhari, 10: *“Dio, sia Egli onorato e magnificato, dice: «Il digiuno è Mio, ed Io lo ricompenso, abbandonando l’uomo il proprio piacere ed il proprio mangiare e bere per Me. Il digiuno è protezione, e chi digiuna ha due piaceri: un piacere quando rompe il digiuno ed un piacere quando incontra il proprio Signore; ed il puzzo della bocca di chi digiuna è per Dio migliore del profumo del muschio»”*.

¹⁵⁶ Vedi Corano 97, 1-5: *“Noi lo abbiamo rivelato la notte del destino. Chissà cos’è la notte del destino? La notte del destino è migliore di mille mesi. È quando gli angeli e lo spirito discendono con il permesso del loro Signore, per ogni Suo ordine. Sia una notte di pace finché spunterà l’alba.”*

Tale momento sacro costituisce un momento eccezionale, in cui il comportamento esce dalla routine, in cui viene stabilita una sorta di uguaglianza sociale tra ricchi e poveri e si crea un'atmosfera particolare che invade chiunque si riconosca nell'islām anche dal punto di vista culturale: è un periodo straordinario dell'anno, ciclico nell'interruzione della vita quotidiana dei credenti, con un'esperienza diversa, che consente in senso durkheimiano al singolo di riappropriarsi del senso religioso (Hervieu Léger e Willaime, 2001):

“Dio dice se tu mangi un giorno del ramadān no? Volontariamente e dopo volessi recuperarlo potresti digiunare per l'eternità non recupereresti mai quel giorno...è una cosa grave per chi è credente, eh? Trovi anche criminali eh? Spacciatore che sta spacciando ma è a digiuno, che è una contraddizione! Perché Dio dice tutto ciò che fate venite ricompensati, preghiera, elemosina, pellegrinaggio dice...tranne il ramadān, quello è una cosa che rimane tra me e te e quando vieni da me ti ricompenserò per il ramadān cioè, ramadān è una pratica religiosa ed è l'unica pratica che ha una peculiarità sua, e la particolarità del digiuno qual è? È che tu potresti metterti a digiuno davanti alla gente, però chiuderti in casa e farti un bel panino chi ti vede? Se non l'Altissimo allora ecco che anche stando nel posto più sperduto di questo mondo non ti vede nessuno non riesci a mangiare” (Yassin, militante).

Muhammad privatista riassume, così, gli aspetti richiamati:

“Il ramadān è un momento molto importante nella vita di un musulmano perché credo che tutti lo fanno da piccoli è anche importante. Tutti nell'infanzia abbiamo avuto un mese all'anno che è consacrato a questo momento, è un momento di condivisione, è un momento anche...io so che qui è sempre difficile di digiunare e limitarsi sul fronte affettivo, alimentare etc̄ecco io credo che è centrale, per me effettivamente è una

delle cose più importanti e poi credo che c'è anche tutta un'atmosfera attorno che è effettivamente conviviale, amichevole, calorosa, di condivisione insieme a tanti, insieme tutti e soprattutto insieme a quelli hanno di meno, e poi c'è tutto un ambiente anche, cioè la comunità musulmana a Lille è molto importante e, spesso, è molto facile praticare la propria religione e il ramadān a Lille perché c'è tutta un'atmosfera! Ah, ci sono tutti i mercati pieni di spezie arabe con i negozi e che tutti si sentono più o meno...halāl!”

Il punto fondamentale, ai fini della questione della formattazione del religioso musulmano nel contesto cristiano europeo, è che l'atmosfera della festività halāl, perde sempre di più il suo valore religioso per diventare “*espressione di una tradizione culturale familiare di condivisione assimilabile al 25 dicembre*” (Venel, 2004). A tal proposito, in alcune interviste le due feste musulmane vengono fatte corrispondere esplicitamente a quelle cristiane.

Tale notazione è valida soprattutto per quelli che sono definiti musulmani sociologici o culturali, mentre per i musulmani incontrati, anche in questo caso è l'enfasi sulla *niyya*, espressione dell'intenzione di compiere il digiuno, è quello che rende l'adesione a questa pratica completa: come sottolinea Sufyan, privatista, riferendosi al periodo in cui aveva smesso di pregare ma continuava a digiunare:

“ma era un digiuno che non aveva senso, in effetti era una cattiva comprensione non era un fatto religioso, ma un fatto culturale, perché se sei arabo e musulmano devi comunque digiunare. Due cose: è per principio perché anche se digiuni e sei un non praticante che fuma, che beve etc... è la paura dello sguardo degli altri, perché la tradizione dice per principio che bisogna digiunare. è la sola cosa che si può biasimare della religione...se non preghi le persone non lo sanno, ma se non digiuni...è questo che fa i giovani digiunano non per convinzione, ma per

paura dello sguardo degli altri, per tradizione perché gli è stato inculcato così”

D'altra parte, il fatto che proprio i musulmani sociologici e culturali aderiscano al *ramadān* è di per sé segno di un'omogenizzazione, di cui manifestazione più evidente è il modo in cui si exteriorizza la festa di rottura del digiuno (*'īd al-fiṭr*) che, nelle parole di Roy (2009), acquisisce marcatori culturali di tipo cristiano: viene richiesto un giorno non lavorativo, si scambiano i regali (pratica invalsa anche per la *'īd al-adḥā*, festa del sacrificio che si celebra durante il mese del pellegrinaggio), si scambiano cartoline augurali, si va alla moschea. Tali elementi secondo l'autore, contribuiscono non solo ad uniformare le festività religiose, ma anche a secolarizzarle *“tanto più che si vogliono condividere con tutti, ma anche nella valorizzazione delle piccole differenze: sono come voi, ma la mia festa non è lo stesso giorno della vostra”* (Roy, 2009: 297).

6.8.2. Il Natale

Alcuni elementi di formattazione si possono rilevare anche nel rapporto tra i musulmani diasporici e il Natale. In questo caso la differenza non è tanto tra militanti e privatisti, quanto tra i paesi di origine delle famiglie, rilevabile soprattutto in Francia: il natale è più festeggiato tra le persone la cui famiglia è originaria d'Algeria che tra quelli originari di Marocco o Tunisia, in continuità, probabilmente, con una formattazione già in corso nel periodo coloniale.

Muhammad privatista ricorda che:

“...quando ero piccolo avevamo un regalo, e anche Babbo Natale e le decorazioni! I genitori lo fanno per i bambini perché ora i miei fratelli e sorelle lo fanno per i loro figli.”

Si tiene soprattutto per chi lo pratica a sottolineare il fatto che “*natale non è ḥarām*” (Safiya, militante), che non c’è niente di male nel festeggiare la nascita del profeta ‘Isa, che può anzi essere occasione di riflessione rispetto alla continuità dei tre monoteismi, nel senso ecumenico e nel segno della deculturazione. D’altra parte, però, molti sottolineano come questo processo di appropriazione del Natale sia facilitato proprio dalla sua cristianizzazione: è una festa di famiglia, che dal punto di vista istituzionale implica un giorno di festa, e fare regali ai bambini, nel suo aspetto consumistico e festivo, è del tutto legittimo. Safiya militante sottolinea:

“non crediamo a natale, il nostro natale è la ‘īd, ma d’altra parte chi in Francia oggi festeggia natale per una cosa religiosa?...Ma il giorno di natale in generale ci incontriamo alla moschea...ci incontriamo con gli amici...sai non vado a lavorare!”

“Onestamente Natale non è ḥarām! Non è vietato il Natale per noi Gesù è un profeta. Non è ḥarām! C’è chi dice che è ḥarām, ma quando siamo piccoli...insomma facevamo una piccola festa! Possiamo festeggiare Natale senza necessariamente dire che ci crediamo...il Profeta è esistito, ma per me è una cosa da bambini, il natale non è religione !” (Soraya, privatista).

Alcune testimonianze riportano poi come però ricordare, più che festeggiare il Natale, può essere un modo per sottolineare la continuità dell’islām rispetto al cristianesimo, e, così, la sostenibilità dell’essere musulmani in un contesto cristiano:

“non lo faccio l’albero onestamente non ne ho sentito la necessità, ma i figli hanno un piccolo regalo e poi è giusto che è bello riunirsi insieme anche perché soprattutto a natale nelle moschee viene ricordato che i musulmani rispettano la gente del libro, e sono citati nel Corano dove noi riconosciamo tutti i profeti, di cui Muhammad è il sigillo,

abbiamo un profondo rispetto per loro. Natale è la nascita di Gesù, in questo senso, senza imitare i cattolici, noi possiamo avere un pensiero per il profeta 'Isa' (Khaled, privatista).

6.9 L'islām come stile di vita

L'islām come sottolineato non si esaurisce in una fede e delle pratiche, ma è per gli intervistati uno stile di vita. In questo senso la religione sembra recuperare soprattutto il valore di principio di ordine morale e di senso per tutte le sfere della vita, senza però la pretesa di estendere il proprio personale ordine agli altri.

La religiosità dei musulmani europei, richiama la definizione che di religioso da Simmel, ovvero di un punto di vista, tra gli altri, sulla realtà: una forma con un proprio linguaggio attraverso cui è espressa la totalità della vita, un fenomeno *sui generis*, che però non è né superiore né inferiore ad altri (citato in Hervieu Leger e Willaime, 2001). Dice Yassin, militante:

“Io in ogni momento della mia giornata cerco di legare la religione a quello che sto facendo. Io cerco di dare un senso religioso a tutto quello che faccio..è vero che per alcuni questo è fanatismo spirituale, uno cerca di legare tutto e io nella mia vita ogni atto, ogni pensiero, ogni idea, ogni azione a qualcosa di religioso...tutti...io voglio essere ricompensato da Dio per quello che faccio, anche adesso nell'esplicitare la mia religione”(Yassin, militante).

E' in questo modo che in genere viene esperito lo stile di vita islamico: la religione dona un particolare approccio, un significato che informa gli atti quotidiani, in senso etico, morale o comportamentale.

Richiamando, inoltre, la lettura di Dassetto (1994) evidenziata a proposito del significato delle pratiche nella modernità, l'importanza di informare ogni atto

islamicamente, l'insistenza, quindi, sulla dimensione comportamentale riempie gli spazi lasciati vuoti dai riti, dando un senso costante alla *musulmanità* che si esprime non solo in ogni azione compiuta, ma anche nell'esteriorità. Gli atti sociali, *mu'āmalāt*, distinti classicamente dagli atti di culto, *ibādāt*, assumono, così, un marcato carattere etico. Tale carattere viene esperito in due ambiti fondamentali: la famiglia e l'impegno nella società, quest'ultimo evidente in modo particolare tra i militanti.

6.9.1. Etica e comportamento nello spazio pubblico: l'islām come partecipazione

L'islām si traduce, come sottolineato, in una serie di comportamenti, che hanno diverse esplicitazioni etiche ed estetiche e soprattutto di impegno civile.

Quelli che si definiscono militanti sono per la maggior parte impegnati in associazioni, partiti politici, enti educativi, alcuni svolgendo attività di conferenze e seminari non solo rivolte ad altri musulmani o alle comunità etno-nazionali di riferimento, ma rivolte alle istanze della società circostante – nei campi del sociale, dei diritti umani, della tutela dell'ambiente – rispetto alla quale essere musulmani vuol dire effettivamente partecipare.

“Essere musulmano è anche nell'esprimere la mia cittadinanza attiva in questa città e in questo paese. Il Profeta dice in un ḥadīth «Il più amato presso di Allāh è colui che è più utile presso la gente». Se io riesco ad essere utile ad un amico, al di là della religione, lui ha detto la gente, non i musulmani, io sto facendo qualcosa di religioso!” (Yassin, militante).

L'islām si declina, così, nella vita quotidiana determinando un comportamento di interesse nei confronti del mondo circostante, interesse che è percepito ed informato dalla religione e che diventa segno di una rilettura dell'islām rispetto al mondo, una sua apertura nei suoi confronti, nell'ambito

della quale contrattare risposte legittimate o semplicemente rivestite di islām. Come sottolinea Safiya, militante:

“Noi siamo nello spazio pubblico, lavoriamo, creiamo associazioni, siamo presenti e quando dico che siamo presenti vuol dire che conosciamo il posto dove siamo.”

“Mi sento musulmano nelle piccole cose e nell’aver la coscienza di ringraziare, nel rendersi conto, comunque, che stai facendo, stai vivendo per una causa questo è importante e non stai, non sei un elemento inutile..il fatto di testimoniare..la testimonianza è importante, svegliarsi la mattina e chiedersi ma perché ci sono? Essere musulmani è anche essere molto ambiziosi, voler lasciare una traccia in questo mondo e questo è dallo scrivere un articolo, a parlare con una persona, raccontare un’esperienza, non rassegnarsi mai, non rispondere alle negatività con lo stesso, avere molto autocontrollo questo è tutto tutto un ġihād, il vero ġihād di una persona qui” (Khalid, militante)

In questo senso, si rileva che i militanti musulmani sono generalmente giovani la cui vita risulta essere estremamente piena e le cui esperienze sono, spesso, talmente numerose da essere in contrasto con quelle dei giovani della stessa età.

Si è già richiamata nei Capitoli 1, 2 e 3, la questione dell’etica protestante come inquadrata da Weber. Se si segue Roy (2009) un modo per superare le critiche presenti in letteratura sulla tipizzazione weberiana, è considerare come Weber stesso abbia nel tempo costruito un modello di etica protestante, rispetto al quale formattare il protestantesimo stesso, esportarlo, e fornire un riferimento per le altre religioni.

L’importanza della vocazione nella famiglia, nel lavoro, rispetto alla comunità rilevati nelle interviste, sono riferibili al modello protestante in questo senso, dal punto di vista sociologico, senza che questo intacchi l’idea

di Dio e della salvezza. L'etica musulmana si declina come parte del *senso moderno della cura del sé* (Roy, 2003:87): la salvezza viene ricercata sia nell'aldilà – attraverso la fede e la pratica – sia nella realizzazione nel quotidiano, che si esprime sulla terra attraverso la moralità, l'etica e lo stile di vita musulmano.

6.9.2. Etica e comportamento nello spazio privato: la famiglia

Essere musulmani e vivere l'islām come principio che informa la propria vita quotidiana, determina anche comportamenti e scelte precise nella vita privata riguardo al proprio partner e ai propri figli: il fatto che anche i più giovani musulmani diasporici incontrati sono per la maggior parte sposati e già padri e madri permette, così, di cogliere particolari dinamiche.

I privatisti a volte considerano che il fatto che il partner sia o non sia musulmano non abbia in assoluto un'influenza negativa sulla propria pratica dell'islām, laddove i militanti esprimono più decisamente la necessità di essere accompagnati nel proprio percorso da qualcuno che comprenda a pieno il proprio credo.

Ciononostante, c'è una preferenza diffusa per un matrimonio religiosamente endogamico, vissuto anch'esso come un dovere religioso, con un maggiore interesse per il matrimonio con musulmani diasporici, meglio ancora se le rispettive famiglie provengono dallo stesso paese.

“Come dico spesso io penso che in qualche modo siamo obbligati...i parenti, il rispetto delle tradizioni, l'educazione che abbiamo ricevuto che fa sì che la paura di essere rifiutati se si è in una coppia con una donna non musulmana, ma c'è di più: se mi fossi sposato con una ragazza marocchina, per esempio, non so se sarebbe andato bene, e anche se è algerina bisogna a volte che venga dalla stessa regione e quando dico «ecco i genitori vengono da quella regione» in tutti casi lo chiedono” (Reda, 30 privatista).

“Francamente a me non importa se pratica o no, più che altro deve avere una cultura musulmana, si sa che poi il modo di vivere si assomiglia, abbiamo lo stesso modo di vivere. Io sono stata fidanzata con ragazzi francesi, ma in tutti i modi non viviamo allo stesso modo, non vediamo la vita nello stesso modo” (Soraya, privatista).

Per i militanti, soprattutto le donne, la scelta si accompagna anche a riflessioni normative di carattere religioso:

“Il fatto che fosse musulmano di origine magrebina è una facilitazione..non ho pensato è stato logico che fosse musulmano perché è nella mia religione, gli uomini possono sposare donne che sono musulmane, ora si può essere più ampi, per le donne però è raccomandato” (Safiya, militante).

“Il fatto che è musulmana si...è stato naturale. Tra l’altro si dice che il matrimonio è la metà religione, vuol dire che nell’islām ci sono i valori della famiglia, della condivisione, tutto quello che è legato alla famiglia è importante per l’islām” (Khalid, militante).

In genere, è la vicinanza di intenti e la condivisione di un percorso che rende più facile il matrimonio endogamico:

“Penso che sposarsi è complicato, è una sfida quotidiana, è complesso, bisogna ridurre le barriere...io non ho scelto di aumentarle, ma di ridurle per umiltà, per semplicità, per rifugio, anche se una persona non comanda al suo cuore, ma io ho avuto l’opportunità di scegliere una persona di origine magrebina e musulmana anche se non parliamo lo stesso dialetto, lei è berbera e, quindi, parliamo francese” (Hamza, militante)

Un'altra declinazione della presenza dell'islām nella vita privata è nell'educazione dei figli, che vede questa volta i giovani musulmani diasporici agire come agenzie di socializzazione.

La questione dell'educazione religiosa è considerata da tutti molto importante anche se assume declinazioni particolari nel caso francese.

“La Francia è un paese particolare, se vai negli Stati Uniti, che sia Obama o Bush ti parlano di Dio. Giurano sulla Bibbia, in Inghilterra parlano di Dio, in Italia e in Spagna parlano di Dio. In Francia non c'è Dio, è un paese ateo. Qui quando si crede in Dio, sei strano, anche se sei cristiano, o ebreo, nella testa la gente pensa che sei strano. Loro pensano che tutto il mondo sia ateo, ma se guardi bene è la Francia che rappresenta un'eccezione nel mondo. Se sei credente pensano che sei un po' ignorante, mentre negli Stati Uniti capi di stato e grandi studiosi ammettono di essere credenti. In questo senso il problema è che se uno mette il figlio a scuola, non gli parlano di Dio. E' la famiglia che deve fare questo lavoro. Questo è un grande problema in Francia” (Sa'ad, privatista).

“Le mie figlie sono educate secondo il rito musulmano, ma, per dirti, la grande è in una scuola cattolica. Come vedi per me l'essenziale è che mia figlia prenda coscienza dell'esistenza di Dio, questo è essenziale, fa parte della mia identità, della mia spiritualità, evidentemente, come tutti i genitori ho voglia che mia figlia sia spiritualmente completa e, in questo senso, l'abbiamo voluta proteggere mettendola in un ambiente religioso cattolico” (Malika, militante).

La laicità francese è sentita, quindi, come una minaccia quindi rispetto ad un'educazione che vuole Dio al centro della vita morale e spirituale dei figli, al punto che si preferisce un'educazione ad altre religioni, rispetto a quella repubblicana.

Ad ulteriore riprova di quanto detto, nel caso italiano, dove la presenza cattolica è avvertita come pervasiva, il problema di educare alla presenza di Dio non è per niente sollevato

Rispetto, invece, all'educazione all'islām, gli assi portanti della riflessione sono principalmente due. Il primo è l'enfasi sulla necessità che i loro figli abbiano essi stessi la possibilità di *scegliere* la religione, consapevolmente, superando se necessario le indicazioni dei genitori.

“L’ho iscritta a dei corsi coranici alla moschea molto vicina a dove sto io perché voglio che lei conosca la religione non solo attraverso me perché io non so tutto, non sono una specialista. Ci sono delle cose che non so leggere in arabo e voglio che mia figlia sappia leggere l’arabo, perché anche se ci sono traduzioni dipende che si legge ci sono tante persone che mi dicono «attenta questo è stato pubblicato ma non vuol dire che è vero!» e io mi sono detta che se uno sa leggere l’arabo lo legge da solo, non c’è bisogno d’altro, non ci sono falsificazioni. Io voglio che mia figlia possa insegnarmi delle cose. So che le ho inculcato la religione musulmana, ma non come i miei genitori che me l’hanno inculcata a modo loro. Io le dico quello che so, ma voglio che lei ne sappia di più di me e che un giorno non mi dica «mamma non mi hai mandato alla scuola araba!»” (Hanane, privatista).

La maggioranza assoluta degli intervistati concorda poi sul fatto che il miglior modo per insegnare l'islām è attraverso l'esempio:

“Gli insegnerò l’islām ... con il comportamento, glielo insegnerò perché chi mi vede e sa che sono musulmano cercando di comportarmi bene, di essere contento e buono, l’apertura all’altro, aiutare anche in non musulmani visitare chi è solo...il bambino vedrà e poi farà una scelta” (Hamza, militante).

“Qui è molto complicato e, quindi, è molto più importante l’esempio più di tante parole e, quindi, spero che siamo io mia moglie e quel poco di contesto islamico che ci circonda in grado di far capire che l’islām è soprattutto comportamento, relazioni, un Corano che cammina come diceva Aisha, e poi uno sforzo enorme tra le mura domestiche e il fatto anche di far passare la bellezza di un messaggio, il Corano, l’importanza del rapporto con Dio, come una persona da ricordare, la presenza anche di Dio tra di noi” (Khalid, militante).

In nessuna delle persone incontrate, però, l’educazione religiosa implica un qualche tipo di obbligo: l’islām rimane anche nelle proiezioni sui loro figli, una scelta intima e personale di cui essi sono responsabili direttamente a Dio, e non ai genitori o alla comunità. Questo risulta chiaro dalle parole di Safiya, militante:

“In primo luogo va alla scuola coranica e a casa il fatto che facciamo la preghiera lui ci chiede che cos’è...non la fa perché è troppo piccolo, ma sa cos’è. Lo porto alla moschea, la scuola di arabo anche è alla moschea e ogni cosa gliela spieghiamo cerchiamo di trasmettergli senza essere duri o imporglielo naturalmente! Se decidesse di non esser musulmano...beh non è a me che da fastidio è a Dio che dovrebbe rispondere. Ora non siamo sicuri che l’educazione dia un risultato, se è adulto decide lui. Per questo, però, che non va imposto niente perché se uno è ben dentro, non ci sono problemi, alla fine è Dio che guida...in ogni modo...noi facciamo tutto, ma è Dio che sa...”

L’islām è, in questo senso, per i giovani musulmani diasporici una forma di educazione religiosa, che coniuga esempio e conoscenza, che rimane però nella sfera dell’acquisizione personale del religioso: una volta dati gli strumenti il percorso da intraprendere rimane una via personale che non determina di per sé l’appartenenza o meno alla famiglia, ma soltanto una scelta consapevole di appartenenza a Dio. Rispetto a quanto precedentemente

sottolineato, il Corano, fuori dalla sua cultura, smette di essere un mezzo di contrattazione educativa, tornando ad essere un testo sacro.

6.10. Conclusioni

L'ipotesi da cui si è partiti per analizzare credenze e pratiche dei giovani musulmani diasporici è che la loro religiosità è caratterizzata dall'individualizzazione delle credenze, che, a partire dal testo sacro come principale strumento di fede e rifiutando le tradizioni comunitarie e familiari, enfatizza il ruolo della scelta personale esplicitata attraverso l'adesione a pratiche che verificano l'appartenenza alla umma musulmana e che trova nell'etica e nella morale, in rapporto alla famiglia, alla comunità e al mondo circostante, la definizione di un peculiare, anche se plurale, stile di vita musulmano.

Nell'analisi delle interviste raccolte si sono riscontrati diversi temi rilevanti ai fini della tesi.

In primo luogo, la distanza percepita tra l'islām dei giovani europei, quello dei paesi di origine e quello dei genitori, questi ultimi troppo legati a culture e tradizioni considerate estranee alla propria esperienza, mette in moto un processo di riappropriazione individuale e personale del religioso, in cui l'elemento della scelta consapevole è determinante: scegliere è, quindi, parte integrante del rapporto con l'islām, elemento cardine del rapporto personale con Dio, il cui carattere intimo è particolarmente sottolineato e si esprime anche nella pratica.

In questo percorso, si è visto come a volte si arrivi anche a percepire una ulteriore distanza tra la propria identità religiosa e la cultura del paese in cui si vive: tale sensibilità, contrariamente a quanto spesso evidenziato, appartiene più alle persone che esprimono la propria musulmanità rispetto al privato che

ai militanti, per i quali, invece, vivere in Europa è, spesso, un elemento che sostiene il proprio islām.

La riappropriazione, pur a fronte della permanenza del ruolo della famiglia nella socializzazione primaria e del gruppo dei pari come sostegno ad essa, si avvale delle opportunità offerte dalla proliferazione degli interlocutori del sacro, evidenziando la compresenza di agenzie più tradizionali, come gli imam, con soggetti nuovi, gli intellettuali musulmani e l'islām su internet.

L'utilizzo di queste e di altre agenzie è, però, subordinato ancora una volta alla scelta del credente, esperita come una delle espressioni possibili di religiosità musulmana, tutte legittime perché considerate declinazioni di uno stesso dogma, e alla capacità delle stesse di intercettare bisogni ed interessi. Il rapporto con Dio diretto ed intimo è il centro della religiosità dei musulmani diasporici, ribadendo una totale preminenza della fede sulle opere, che sono esplicitazione della propria vicinanza a Dio, e l'essere musulmani si declina attraverso una pratica rivolta alle comunità di affinità e ad un'etica morale e comportamentale che si esprime nella famiglia, in senso luterano, e nella società, in senso calviniano.

Tutti questi temi, indicano una validazione dell'ipotesi e sono immediatamente riconoscibili come caratterizzanti anche il processo di protestantizzazione in generale. L'analisi fin qui condotta ha permesso, però, di evidenziare ulteriori elementi che supportano l'ipotesi principale del lavoro ed, in particolare, la de-arabizzazione del Corano, l'emergere di centri autonomi di produzione del sacro nelle tradizionali periferie dell'islām, la formattazione delle feste islamiche, la prevalenza delle comunità elettive di fede sulle organizzazioni culturali territoriali.

Capitolo 7. Moschee ed imām nell’islām d’Europa

7.1. Introduzione

Come evidenziato nei Capitoli 3 e 6, le istituzioni classiche del sacro musulmano in una situazione di deterritorializzazione, come quella dell’islām in Europa, sono inevitabilmente riformulate, in conseguenza sia del contesto socio-religioso nel quale si trovano, che delle nuove istanze che la situazione minoritaria ingenera nei credenti. A fronte del fenomeno definito come moltiplicazione degli interlocutori del sacro, ciò comporta, tra l’altro, sia cambiamenti che coinvolgono soggetti e spazi tradizionalmente legati al religioso islamico – imām e moschee – sia l’ingresso nel campo del sacro di nuovi soggetti “laici” e di spazi alternativi – intellettuali musulmani e nuovi media.

In questo capitolo, si analizzerà la riformulazione degli elementi tradizionali della religione musulmana, verificando, in particolare, le direzioni di cambiamento relative al luogo di culto e al personale religioso ad esso associato, nell’intento di verificare l’ipotesi formulata nel Capitolo 3, ovvero che questi riproducano un modello comunitario di tipo congregazionale, tipico del protestantesimo.

A tal fine, si individueranno, in primo luogo, le caratteristiche tipiche di tale modello, che saranno confrontate sia con gli elementi organizzativi che emergono dallo studio delle moschee in Europa, con particolare riferimento all’Italia e alla Francia, sia con quelli che emergono dalle interviste realizzate ai musulmani diasporici.

Nella seconda parte del capitolo, ci si concentrerà, invece, sugli imām e sull’evoluzione del loro ruolo dal punto di vista storico e sociologico, nonché degli elementi culturali ad essi legati. Le conclusioni cercheranno di ricondurre le caratteristiche rintracciate alle variabili tipiche del sistema congregazionale.

7.2. La forma congregazionale

Nella loro analisi sulle trasformazioni della religiosità delle comunità migranti negli Stati Uniti d'America, Yang e Ebaugh (2001) individuano due domini principali nei quali è verificabile l'eventuale adozione da parte delle stesse della forma congregazionale protestante: la struttura organizzativa e la forma rituale.

La struttura organizzativa del congregazionalismo si caratterizza, secondo gli autori, per quattro elementi fondamentali: la centralità della comunità locale fondata sulla partecipazione volontaria, la diversificazione delle funzioni del luogo di culto, il coinvolgimento dei laici nella gestione del religioso, lo sviluppo di reti organizzative transnazionali.

Il primo elemento deriva, utilizzando termini già al centro di questo studio, dalla de-etnicizzazione del religioso e dall'enfasi che essa implica sull'elemento della scelta di appartenenza e comporta, di per sé, la seconda caratteristica: siccome la scelta, nel caso specifico, si articola non rispetto all'appartenere all'islām o al non appartenervi, ma a livello locale, rispetto ad appartenere ad una singola comunità, quest'ultima necessita di indurre più credenti a sceglierla, diversificando inevitabilmente la tipologia di servizi che si offrono.

Il coinvolgimento dei laici nella gestione del luogo di culto trova manifestazione sia nell'emergere di figure burocratiche amministrative di gestione, sia nella partecipazione diretta dei fedeli nell'organizzazione delle attività e dei servizi religiosi. Infine, le congregazioni tendono a formare delle denominazioni, ovvero delle federazioni locali, nazionali o internazionali, che uniscono forme di religiosità affini, all'interno della stessa religione.

La forma rituale del modello congregazionalista si verifica nell'adattamento al contesto cristiano dei tempi e dei modi del culto, nel cambiamento del

ruolo del personale di culto e nella progressiva sostituzione della lingua tradizionalmente associata al sacro con quella nazionale.

Gli autori sottolineano che gli spazi e i tempi del sacro seguono generalmente cicli annuali, che, nei territori dove le religioni sono maggioritarie, vengono istituzionalizzati, diventando (ivi:277, T.d.R.) “*norme sociali*” che “*regolano i ritmi di lavoro, nonché la vita pubblica e privata*”.

Nella diaspora, le religioni si adattano, si formattano, usando i termini di Roy (2009), al ciclo prevalente, istituzionalizzandolo, pur senza rinunciare completamente alle proprie tradizioni. A parte ciò che è stato già sottolineato a proposito della sovrapposizione tra tempi del sacro e tempi del lavoro, questo significherebbe, nel caso specifico, non la rinuncia alla preghiera del venerdì, ma la previsione di altri eventi, come preghiere aggiuntive o corsi di educazione religiosa, tenuti la domenica. La formattazione nei modi del culto può assumere diverse forme, come l’adozione di canti in tradizioni che non ne avevano o, per esempio, la centralità della predica o del sermone nella funzione religiosa. Il ruolo del personale religioso, considerando la diversificazione delle attività legate al luogo di culto, cambia inevitabilmente, cumulando funzioni religiose, sociali, culturali e di rappresentanza, generalmente associabili al ministero pastorale protestante.

Il cambiamento della lingua del sacro e la sua sovrapposizione o sostituzione con la lingua nazionale è anch’esso effetto dell’eterogenizzazione e della de-etnicizzazione delle comunità religiose immigrate, che vede una crescente diversificazione dal punto di vista culturale, nazionale e linguistico, rendendo, spesso, la lingua del paese di accoglienza, l’unica in comune: ciò, nell’analisi proposta, è un passaggio fondamentale per le comunità religiose migranti, tanto quanto lo era stato nella riforma protestante l’abbandono del latino e l’adozione delle lingue nazionali nella funzione religiosa¹⁵⁷.

¹⁵⁷Gli autori sottolineano un ulteriore elemento di analogia nel ritorno ai testi sacri, già affrontato nei Capitoli 2 e 3, legandolo alla necessità di trovare nei fondamenti della

Yang e Ebaugh (2001) riconducono l'adozione del modello congregazionalista ad un processo di adattamento progressivo delle comunità religiose immigrate al modello protestante americano, come forma di assimilazione organizzativa o di americanizzazione. Ciononostante, essi rilevano che tale fenomeno sia riscontrabile anche in altri territori, sia in Europa, che nei paesi di origine delle comunità, riconducendo tale evidenza non tanto ad una mondializzazione del modello culturale americano, quanto alle reti transnazionali tra migranti, religiosi e non, a cui quanto detto nei capitoli precedenti permette di aggiungere il cambiamento dei rapporti centro – periferia collegato alla de-territorializzazione.

Secondo Césari (2005), l'assunzione di quello che l'autrice chiama esplicitamente modello protestante di organizzazione congregazionalista al di fuori del territorio americano, nel caso specifico in Europa, dove il protestantesimo convive e, nei paesi oggetto dello studio in questione, è minoritario rispetto al cattolicesimo, va vista non come una protestantizzazione, ma come un adattamento funzionale del pluralismo. Nel caso specifico, però, la concettualizzazione di Berger riguardo al rapporto tra protestantesimo e modernità/pluralismo può offrire una chiave di lettura e di sintesi tra le due posizioni. Come sottolineato nel Capitolo 3, infatti, poiché il protestantesimo ha dovuto confrontarsi per primo e più a lungo con il pluralismo, costituisce, secondo Berger, un paradigma per le altre religioni, al punto che determinati cambiamenti nelle tradizioni a confronto con modernità e pluralismo, sono riconducibili ad una tendenza alla protestantizzazione.

Tabella 1. Caratteristiche del modello congregazionale

religione sostegno teorico e teologico ai cambiamenti descritti. Molti leader religiosi reclamano, in tal senso, la compatibilità tra forma congregazionale e forme originarie di organizzazione. In particolare, nel caso musulmano, l'evoluzione delle moschee e la loro acquisizione di un ruolo sociale corrisponde alla neo-adozione del ruolo dinamico che le moschee avevano ai tempi di Muḥammad.

<i>Struttura organizzativa</i>	<i>Forma dei rituali</i>
Centralità della comunità volontaria	Cambiamento nei tempi e modi del culto
Coinvolgimento dei laici nella gestione della comunità religiosa	Cambiamento del personale di culto
Sviluppo di reti transnazionali	Sostituzione della lingua del sacro con la lingua vernacolare
Diversificazione delle attività che ruotano intorno al luogo di culto	

Nella tabella 1 sono sintetizzate le caratteristiche proprie del modello congregazionale che si proverà a verificare: in particolare, l'analisi delle moschee in Europa sarà svolta cercando di rintracciare gli elementi organizzativi congregazionali, mentre quella sugli imām si concentrerà sul cambiamento verificabile nella forma rituale. E' necessario, però, sottolineare che, per quanto riguarda i modi e i tempi del religioso, sono state già evidenziate nel Capitolo 6 forme di formattazione attraverso la pratica sociale, in particolare nell'analisi del digiuno del mese di *ramaḍān* e del Natale: in questo capitolo, quindi, ci si concentrerà solo sulle evoluzioni della *khutba*, sermone del venerdì, elemento centrale anche per la verifica dell'adozione della lingua nazionale rispetto all'arabo, della de-arabizzazione del culto, che completa l'analisi della de-arabizzazione del Corano affrontata nel Capitolo 6.

7.3. La moschea nell'islām classico

Prima di procedere ad analizzare le forme organizzative, dal punto di vista storico, sociologico e funzionale, delle moschee in Europa, è opportuno ripercorrere brevemente, l'evoluzione del ruolo del luogo di culto nei paesi a maggioranza musulmani.

Il termine moschea richiama direttamente l'adattamento in spagnolo *mezquita* dell'arabo *masġid*, letteralmente “*luogo in cui ci si prosterne*” (Godard e Taussing, 2007). La parola *masġid* è usata diverse volte nel Corano, col significato proprio di tempio o moschea per indicare la moschea di Mecca, la

moschea sacra – *al-masğīd al-ḥarām* – nella Sura 2, 144¹⁵⁸, 149¹⁵⁹, 191¹⁶⁰, 196¹⁶¹, 217¹⁶²; nella Sura 5, 2¹⁶³; nella Sura 8, 34¹⁶⁴; nella Sura 9, 7¹⁶⁵ e 28¹⁶⁶;

¹⁵⁸ Corano 2,144: “Vediamo che volgi il viso verso il cielo e adesso ti daremo una qibla che ti soddisferà: volgi il viso verso la sacra moschea, tutti volgetevi verso quella direzione ovunque siate. Quelli a cui fu dato il libro sanno che la verità che viene dal loro Signore, Dio non è disattento a quel fango”.

¹⁵⁹ Corano 2, 149: “Volgi il viso verso la sacra moschea da qualunque luogo uscirai, questa è la verità che viene dal tuo Signore, Dio non è disattento a quel che fate, da qualunque luogo uscirai volgi il viso verso la sacra moschea e ovunque voi siate volgetevi in quella stessa direzione, affinché la gente non trovi pretesti contro di voi”

¹⁶⁰ Corano 2, 191: “Ucciderete quelli che vi combatteranno ovunque li troverete e li scaccerete da dove hanno scacciato voi perché la discordia è peggiore dell’uccisione, ma non li combatterete presso la sacra moschea a meno che non siano loro ad aggredirvi lì, e in tal caso li ucciderete, è il compenso che spetta ai miscredenti,”.

¹⁶¹Corano 2, 196: “Adempierete, per Dio, al pellegrinaggio e alla visita, e se ne sarete impediti farete le offerte che potrete fare facilmente e non vi raderete il capo finché l’offerta non sia giunta a destinazione. Se uno di voi è malato e soffre di un inconveniente alla testa, espierà digiunando o facendo della carità o dei sacrifici. E quando sarete ristabiliti, chi approfitterà della visita per fare il pellegrinaggio farà le offerte che potrà, e se non troverà il modo digiunerà tre giorni durante il pellegrinaggio e sette al suo ritorno, e sono 10 giorni completi. Così sia per chi non ha famiglia presso la sacra moschea. Temete Dio e sappiate che Dio è violento a castigare”.

¹⁶² Corano, 2, 217: “Ti chiederanno se la guerra è lecita nel mese sacro. Rispondi:«la guerra in quel mese è un peccato grave ma allontanare gli altri dalla via di Dio, rinnegare Lui e la sacra moschea e scacciare di lì la sua gente è un peccato più grave presso Dio, la discordia è peggiore dell’uccisione. Non smetteranno di combattervi finché non vi toglieranno dalla vostra fede se lo potranno fare, e quanto a quelli di voi che avranno abbandonato la loro fede e saranno morti nell’empietà, tutte le loro azioni in questo mondo e nell’aldilà, saranno vanificate, ecco quelli del fuoco, dove resteranno in eterno.”

¹⁶³ Corano, 5, 2: “voi che credete, non profanate i riti di Dio, né il mese sacro, né le vittime sacrificali, né le loro collane, né quelli che si dirigono alla casa sacra cercando un favore da parte del loro Signore e il Suo compiacimento, cacciate quando tornerete in stato profano. Ma l’odio contro un popolo che vi ha escluso dal sacro tempio, non vi spinga a trasgredire, e invece aiutatevi l’un l’altro nella pietà e nel timore di Dio, e non appoggiatevi l’uno all’altro nel peccato e nella prevaricazioni. Temete Dio, Dio castiga violentemente”.

¹⁶⁴ Corano, 8, 34: “Ma perché Dio non dovrebbe castigarli se distolgono i credenti dalla sacra moschea e non sono i Suoi alleati? Gli alleati di Dio sono quelli che hanno il timore di Lui, ma la gran parte di loro non sa nulla.”

¹⁶⁵ Corano, 9,7:“E come potrebbero gli idolatri avere un patto con Dio e il Suo inviato esclusi quelli con i quali abbiate già stretto un patto presso la moschea sacra?Con costoro

nella Sura 22, 25¹⁶⁷; nella Sura 48, 25 e 27¹⁶⁸ e nella prima citazione del versetto 1 della Sura 17; nella seconda invece indica il tempio remoto, ovvero la moschea di Gerusalemme¹⁶⁹. Nella Sura 9, 107-108¹⁷⁰ si riferisce a due moschee di Medina la prima chiamata *masgīdan dirāran*, moschea per nuocere, la seconda situata nel quartiere di Quba, *masgīd al-tāqwa*, moschea della pietà. Nella Sura 72, 18¹⁷¹ si parla di luoghi di culto in generale, *masagīd*.

comportatevi rettamente fintanto che essi si comporteranno rettamente nei vostri confronti. Dio ama chi ha timore di Lui.”

¹⁶⁶Corano: 9,28 “*Voi che credete, gli idolatri sono cosa immonda, dunque non si avvicinino alla sacra moschea dopo che questo loro anno sarà trascorso. E se temete di impoverirvi, ebbene, Dio, se vorrà, vi farà ricchi con i tesori del Suo favore. Dio è sapiente e saggio.*”

¹⁶⁷Corano, 22, 25: “*Quelli che non credono e distolgono gli altri dalla via di Dio e dal sacro tempio destinato da Noi agli uomini tutti, al residente come al nomade, e quelli che vogliono profanarlo compiendo ingiustizia, essi sono coloro cui faremo gustare un castigo doloroso.*”

¹⁶⁸Corano 48, 25: “*Quelli sono i miscredenti che vi hanno tenuti lontani dalla sacra moschea e hanno impedito alle vittime da immolare di raggiungere il luogo del sacrificio. Non fosse stato per alcuni credenti e alcune credenti – che voi non conoscevate e avreste potuto calpestare nella mischia, così che un delitto peserebbe su di voi a vostra insaputa - , avreste assalito i nemici. Dio ha fatto questo per accogliere alla Sua misericordia chi vuole. Se fossero stati divisi gli uni gli altri, Noi avremmo punito i miscredenti con un castigo doloroso*”. Corano 48, 27: “*Dio ha confermato al suo messaggero la visione, in tutta verità: <<Voi entrerete nella Sacra Moschea, se Dio vuole, sicuri, alcuni con le teste rasate e altri con i capelli accorciati, e non avrete timore alcune, Dio sa quel che non sapete. E oltre a questo ha decretato per voi una vittoria a breve tempo.*”

¹⁶⁹ Corano, 17, 1: “*Gloria a Colui che rapì di notte il Suo servo dal tempio sacro al tempio più remoto del quale Noi abbiamo benedetto il recinto, per mostrargli parte dei Nostri segni. Dio è Colui che ode, Colui che vede.*”

¹⁷⁰ Corano, 9, 107-108: “*Alcuni hanno costruito una moschea per nuocere, per empietà, per dividere i credenti e stare in agguato per conto di chi prima ha mosso guerra a Dio e al Suo inviato. Giureranno così: «abbiamo voluto fare soltanto del bene», ma Dio è testimone che sono dei bugiardi. Non pregare mai in quella moschea. C'è un'altra moschea fondata sul timore di Dio fin dal primo giorno, che merita di più che tu vi preghi. La frequentano uomini che amano purificarsi, e quelli che si purificano Dio li ama.*”

¹⁷¹ Corano 72, 18: “*I templi sono di Dio, non invocate nessuno insieme a Dio,*”

Inizialmente, prima della *hiğra*, la casa del compagno ‘Arqam, che il Profeta Muḥammad aveva scelto come luogo di preghiera, era diventata, fin da subito il luogo di predicazione e di propagazione dell’islām. Una volta a Medina, il Profeta fondò la prima moschea, chiamata ancora oggi *masğīd al-nābi*, moschea del profeta, che, luogo semplice e disadorno, senza particolari caratteristiche architettoniche¹⁷², divenne ben presto il centro di tutte le attività musulmane, non solo di quelle culturali, ma anche di quelle ecumeniche, amministrative e giudiziarie, soprattutto per quello che riguarda la soluzione delle dispute (Farahati, 2011).

In particolare la moschea, fin dall’inizio, fungeva da luogo di educazione, uno dei principali doveri della missione profetica come sottolineato nel Corano, 62, 2: “*Colui che ha inviato un Profeta agli ignoranti, scelto tra loro, il quale recita loro i segni di Dio e li purifica e insegna loro il libro e la saggezza anche se prima erravano chiaramente;*”: così oltre alle prescrizioni coraniche, vi si impartivano lezioni di alfabetizzazione.

L’elemento educativo rimase centrale anche quando, durante il califfato abbaside, le moschee cominciarono a specializzarsi funzionalmente come luoghi di culto, soprattutto quelle che avevano annessa una madrasa o, più tardi, un’università. Tale specializzazione si perfezionò durante gli anni del califfato ottomano: gli esperti religiosi, *‘ulamā*, cominciarono a distinguersi sempre di più dallo stato, guadagnando una certa autonomia, dovuta anche al finanziamento ottenuto da benefattori – soprattutto mercanti e artigiani – attraverso i *waqf*. Senza negare l’autorità del califfo, quindi, nelle moschee, gli *‘ulamā* gestivano tutte le questioni religiose, nonché l’educazione di giudici e funzionari. Con l’abolizione del Califfato, nel 1924, e negli stati coloniali e post-coloniali, le moschee si rivelarono l’unica realtà politica che

¹⁷² Farahati (2011) sottolinea il valore sociale di questa costruzione per la prima comunità musulmana, avvenuta in poco tempo. Si trattava di un edificio molto semplice, il pavimento fatto di sabbia, le pareti in mattoni, il pulpito in legno ed il tetto di rami e foglie.

avesse un radicamento nella società, la cui autorità dipendesse non dalle gerarchie, ma dal riconoscimento del popolo (Küng, 2005). Queste si caratterizzarono storicamente per due atteggiamenti prevalenti: il primo quietista, se non connivente con il potere politico, il secondo riformista, se non anti-statale.

In tal senso l'effervescenza che durante gli anni '70 e '80 del secolo scorso, ha circondato le moschee libere usate come punto di partenza e tribuna per i movimenti islamisti, soprattutto nel Maghreb, è una delle cause principali del fatto che la maggior parte dei regimi abbiano assegnato loro una funzione strettamente culturale con un personale strettamente controllato, privandole così, pur con delle eccezioni, della propria autonomia (Godard e Taussing, 2007).

7.4. Le moschee in Europa: approccio socio-storico

Nel contesto minoritario europeo le moschee sono al centro di numerosi dibattiti e conflitti. Come sottolinea Allievi (2009:7), malgrado nella storia europea ricorrano più volte forme di discriminazione religiosa delle minoranze *“in nessun altro caso l'apertura di luoghi di culto ha avuto un'importanza così forte nell'immaginazione pubblica, come la questione delle moschee e i luoghi di culto islamici”*¹⁷³. I principali conflitti che ruotano intorno alla moschea individuati dall'autore sono di carattere interno (economici, legati al finanziamento sia della costruzione, che del mantenimento; organizzativi, che evidenziano la mancanza di una gerarchizzazione formale; di tipo intraetnico, basati sull'*importazione* dei conflitti linguistici, etnici, nazionali e politici dai paesi di origine¹⁷⁴;

¹⁷³ T.d.R. Questo secondo l'autore configura un eccezionalismo islamico, ovvero la tendenza nel panorama europeo a trattare l'islam e i musulmani come un caso eccezionale.

¹⁷⁴ Più in generale, per molti l'Europa e la diaspora sono opportunità per fare conoscere la propria identità politico-religiosa, che può essere proibita, illegale o soppressa nei paesi di

generazionali, che coinvolgono, quindi, genitori e figli riguardo ad aspetti organizzativi, funzionali, territoriali, linguistici, e di carattere esterno.

Il luogo di culto musulmano, infatti, mette in discussione i rapporti tra Stato e religione, che si declinano a seconda del modello di gestione del religioso nel singolo paese¹⁷⁵, visibilizzando allo stesso tempo l'islām nella sfera pubblica (Césari, 2004). In questo senso, come i musulmani diasporici, le moschee rappresentano simbolicamente l'installazione dell'islām nel territorio.

Usando le parole di Mircea Eliade (2006) *“Installarsi in un territorio richiama, in ultima istanza una sua consacrazione. Quando l'installazione non è più provvisoria, come tra i nomadi, ma permanente come tra i sedentari, implica una decisione vitale che coinvolge l'esistenza dell'intera comunità”*.

Le moschee nell'epoca contemporanea sono, quindi, considerate come strettamente connesse al fenomeno migratorio, malgrado i luoghi di culto musulmani abbiano una presenza storica sul territorio europeo (si pensi all'Andalusia, ai paesi dell'Europa dell'est e alle moschee tatariche in Finlandia). Le prime sale di preghiera appaiono, infatti, nei paesi già coinvolti dalle migrazioni, negli anni '50 e '60, nei *foyers* dove risiedevano i lavoratori migranti. Soltanto a partire dalla fine degli anni '70, le nuove esigenze religiose legate alla stanzializzazione dei flussi migratori, portarono al diffondersi di strutture appositamente costruite per il culto – sale di preghiera e vere e proprie moschee – finanziate con risorse esterne e con il sostegno della Lega Araba Mondiale sotto il controllo saudita o dalle rappresentanze

origine. Ciò è ugualmente valido per organizzazioni internazionali come i Fratelli Musulmani, i vari movimenti salafiti e neo-salafiti, i movimenti pietisti e alcuni ordini sufi (Allievi 2009:59).

¹⁷⁵ Come sottolinea Césari (2004) la diversità degli scenari euro-islamici riflette la specificità culturale e politica di ogni paese, che si modella su tre tipi principali: cooperazione tra chiesa e Stato, esistenza di una religione sostenuta dallo Stato e totale separazione tra religione e politica.

dei paesi di origine delle comunità prevalenti. Dalla fine del secolo, il paesaggio si differenzia ulteriormente con la costruzione di moschee finanziate da organizzazioni giovanili nazionali e transnazionali.

Nei paesi, invece, interessati da cicli migratori più recenti, questo schema evolutivo si ripropone, sviluppandosi più velocemente, in ragione delle caratteristiche dei progetti migratori di tali flussi.

Tabella 2. Numero di moschee negli Stati Europei. Fonte Allievi (2009)

Paese	Pop. (in mil.)	Immigrati (in mil.)	Musulmani (in mil.)	% pop.	Moschee	In costruzione
Spagna	46	4.5	0.8–1	2.2	454	Nessuna
Italia	59	3.4	1.3	1.9	661	5–6
Grecia	11.2	1.15	0.2–0.3	0.4	<400	15
Austria	8	0.7	0.4	4.8	> 200	2
Bosnia	3.8		1.5	40	1,86718	
Francia	65	4.919	5.5	8	2100	60
Germania	82	7.2	3.2–3.4	3	2,600	200
Gran Bretagna	61	4.822	2.4	4	850–1,500	
Olanda	16.5	3.2	1	6	432	15
Belgio	10.6	1	0.4–0.5	3.5–4	330	
Svezia	9		0.35–0.4	3.8–4.4	> 50	1
Norvegia	4.5		0.12	2.5	120	
Finlandia	6		0.04	0.8	30–40	3
Danimarca	5.5		0.2	3.5	115	

7.4.1. Le moschee europee: approccio organizzativo

Pur a fronte della presenza di circa 6.000 moschee in Europa, un tasso di incidenza importante, da declinare a seconda dei paesi, rispetto al numero totale dei musulmani e, soprattutto, rispetto a quelli fra loro che effettivamente ne usufruiscono (Césari, 2004), tale computo demografico è limitato dalla difficoltà di definire cosa è effettivamente una moschea, considerando l'estrema diversificazione dei luoghi di culto musulmani, in un

contesto deterritorializzato. La tabella proposta si basa sulla definizione offerta da Allievi (2009:14), una definizione inclusiva su base funzionale, che permette di considerare moschee “*tutti i posti aperti ai fedeli, in cui i musulmani si mettono insieme per pregare su base regolare*”.

Tale definizione sembra particolarmente atta a cogliere il significato primario di moschea come luogo in cui ci si raccoglie in preghiera, eliminando tutti gli elementi strutturali.

A partire da ciò, l'autore propone una tipologizzazione dei luoghi di culto per ordine di rilevanza: il centro islamico, che coniuga funzioni culturali, sociali, culturali, educative e di rappresentanza, presente solo nelle città maggiori; le vere e proprie *masġīd*, dette generalmente moschee cattedrali, con tanto di minareti¹⁷⁶; la categoria – numericamente significativa – delle *musalla* temporanee o permanenti, sale di preghiera collocate in compartimenti industriali, scantinati, negozi, appartamenti, che spesso si sviluppano fino a diventare moschee di prossimità, di cui fanno parte le *musalla* etniche, divise su base nazionale o linguistica, le *zawiyas* Sufi e le *musalla* dei gruppi minori (sciiti)¹⁷⁷.

Godard e Taussing (2007), invece, propongono una tipologia basata sulla grandezza individuando tre principali categorie: le grandi moschee o moschee cattedrali, edifici autonomi, provvisti qualche volta di un minareto e di sale dedicate all'educazione, che beneficiano di un personale religioso generalmente salariato, che ne assicura oltre le funzioni culturali giornaliere, la gestione di eventi come le *ʿīd* e le grandi cerimonie¹⁷⁸; le più diffuse moschee

¹⁷⁶ Anche se a questo proposito Allievi (2009) ricorda che la categoria distintiva classica tra *masġīd* e *ġami'*, tra moschea settimanale e moschea del venerdì non è utile in Europa, visto che le moschee svolgono generalmente entrambe le funzioni.

¹⁷⁷ Questi due ultimi tipi hanno la caratteristica di essere semi-chiusi: cioè in principio aperti a tutti i musulmani, ma in pratica frequentate solo da gruppi specifici.

¹⁷⁸ Nell'esperienza francese queste sono di due tipi: moschee cattedrali o vecchie strutture industriali.

padiglione, di grandezza media, che assicurano funzioni cultuali e culturali, rivolte alle popolazioni di prossimità, generalmente composte da una sala di preghiera e saloni per attività culturali, conviviali, educative; le piccole musalla che, pur in maniera decrescente, ancora proliferano in scantinati, abitazioni e garage.

Incrociando le categorizzazioni proposte, se ne conclude che la tipologia più diffusa di moschee in Europa è quella delle *musalla* di media grandezza che si configurano sempre di più come moschee di prossimità, ovvero luoghi appositamente costruiti o evoluzione di *musalla* piccole etniche o interetniche, che svolgono attività varie rivolte alla popolazione, e, talvolta, funzioni di rappresentanza a seconda della quantità di utenti e della collocazione territoriale.

7.4.2. *Le moschee in Francia*

La Francia è il paese con la più ampia presenza islamica in Europa e la più lunga storia di relazione con l'islām. I luoghi di culto presenti sul territorio sono circa 2.100, con un tasso di incidenza sulla popolazione musulmana più basso rispetto ad altri paesi europei, ma comunque simile a quello di altre religioni presenti sul territorio nazionale, a dimostrazione del peso dell'ideologia repubblicana nella vita del paese. Proprio questo ha portato recentemente ad un intenso confronto politico, con rilevanti ripercussioni legislative, con particolare riferimento alla questione dell'ostentazione dei simboli religiosi, innescata dall' *affaire du foulard islamique*.

Ciononostante, l'atteggiamento rispetto ai luoghi di culto è stato molto pragmatico e malgrado la legge sulla laicità¹⁷⁹, l'intervento statale è stato

¹⁷⁹ La legge del 1905 instaura in Francia la separazione tra Chiesa e Stato e la privatizzazione della prima sancendo, nel contempo, la libertà religiosa (Art.1) “*La repubblica assicura la libertà di coscienza, garantisce il libero esercizio dei culti*” e la neutralità dello stato e l'indipendenza del politico rispetto al religioso “*Lo stato non riconosce, né stipendia, né sovvenziona alcun culto*” (Art.2) (Jovelin, 2004).

considerevole sia nella costruzione della moschea di Parigi (1926)¹⁸⁰, sia, in epoca più vicina, nella predisposizione di sale di preghiera nei foyers gestiti dalla SONACOTRAL (poi SONACOTRA, società che si occupava della costruzione di case per i lavoratori immigrati): a partire dal 1975, l'80% dei foyers fu dotato di una sala di preghiera, dimostrando la volontà di perseguire la pace sociale con interventi dal costo relativo. Lo stato è, poi, intervenuto tramite i poteri locali nella costruzione della moschea di Lione (1994), di Evry (1997), di Strasburgo (1997) e di Mantes la Jolie (2005) (Allievi, 2009).

7.4.3. *Le moschee in Italia*

La categorizzazione di Allievi (2009) rintraccia circa 660 sale di preghiera in Italia, di cui solo tre moschee nel vero senso della parola: quella di Catania, la più vecchia risalente agli anni '80, ora non più in uso e gestita privatamente da cittadini siciliani, finanziata dalla Libia; quella di Milano-Segrate, costruita nel 1988, una delle più rappresentative nell'organizzazione dell'islām italiano; la più ampia, il Centro Culturale Islamico Italiano di Roma, inaugurato nel 1995 alla presenza del Capo dello Stato e delle autorità del Vaticano e legato alla Lega Islamica Mondiale¹⁸¹. Moschee rilevanti sono in corso di costruzione, per esempio a Colle Val d'Elsa – Siena – e a Torino¹⁸².

¹⁸⁰ La moschea di Parigi e l'annesso Istituto Musulmano furono costruiti come simbolo di riconoscenza per i caduti maghrebini e francesi musulmani e fu finanziata tra gli altri, proprio dallo Stato, che nel 1920, con regolare voto parlamentare mise in bilancio una somma per ultimare i lavori (Per approfondimenti vedi Telhine, 2010:155-166).

¹⁸¹ Il Rapporto Statistico Caritas Migrantes (2010), invece, rileva la presenza di 400 moschee, a cui vanno aggiunti 120 centri culturali e 275 associazioni culturali islamiche, così distribuite in Italia: 123 in Lombardia, 110 nel Veneto, 104 in Emilia Romagna, 60 in Piemonte, 54 in Sicilia, 46 in Toscana, 36 nel Lazio, 34 nelle Marche, 26 in Calabria, 25 in Campania, 25 in Puglia, 23 in Liguria, 23 in Trentino, 18 in Umbria, 16 in Friuli, 13 in Abruzzo, 6 in Sardegna, 3 in Valle d'Aosta, 2 in Basilicata e in Molise. Il Ministero dell'Interno Italiano invece conta 781 luoghi di culto islamici (www.minareti.it).

¹⁸² Per quanto riguarda la moschea di Firenze, ora ospitata in un locale commerciale a Borgo Allegri, dallo spazio non sufficiente, essa è oggetto di una discussione decennale,

La gestione delle moschee italiane si caratterizza in primo luogo per la difficoltà di stipulare un'intesa con le diverse rappresentazioni del potere islamico, che problematizza l'assetto organizzativo dei luoghi di culto. La mancanza di una legislazione nazionale¹⁸³, quindi, lascia spesso la gestione della costruzione delle moschee all'iniziativa regionale. Ciò differenzia il panorama generale, a fronte di una maggiore presenza delle moschee nel nord Italia rispetto al centro e al sud, proporzionale, in effetti, alla concentrazione territoriale dei musulmani stessi, in un'area, però, dove è forte la presenza della Lega Nord, a lungo partito di governo, che ha fatto della lotta all'islām, ed in particolare alla costruzione di moschee, un simbolo della sua politica.

Va, inoltre, segnalata la forte organizzazione delle moschee in Italia, che ne garantisce la visibilità anche a fronte di un ambiente ostile, segno della velocità del radicamento dell'islām nel paese.

7.5. Verso le moschee congregazionali?

Le caratteristiche organizzative delle moschee europee rilevate fino a questo punto, evidenziano già elementi che sostengono la riflessione sulla possibile adesione al modello congregazionale dell'islām. Tali elementi contribuiranno

che ha coinvolto sia la comunità musulmana che gli enti locali sulla opportunità della sua costruzione, sul tipo di stile che essa deve avere, sullo spazio e sul luogo, che sembrano ultimamente avviarsi ad una soluzione. Durante l'intervista all'imām della moschea nel marzo 2011 un tecnico del Comune aveva, infatti, portato un primo progetto architettonico da discutersi la sera stessa. La Moschea di Torino invece è oggetto di polemiche che riguardano soprattutto il suo finanziamento: il terreno su cui dovrebbe sorgere, è stato acquistato dall'Unione Musulmani Italiani, con un finanziamento, ufficialmente negato, del Ministero degli Affari Religiosi del Marocco.

¹⁸³Come sottolinea Césari (2005) in Italia la costituzione stabilisce una differenza fondamentale tra le religioni diverse dal cattolicesimo che hanno stipulato un'Intesa con lo Stato e quelle, come l'islām, che non l'hanno stipulata. Le ultime sono regolate da una legge che risale al periodo fascista ed hanno solo la garanzia della pratica pubblica o privata dei loro riti, purché non professino principi e non seguano riti contrari all'ordine pubblico e al buon costume (Per un approfondimento, vedi anche Loprieno, 2009).

all'analisi che segue, insieme a quelli che emergono dalle interviste ai musulmani diasporici: anche nel caso specifico, infatti, i giovani forniscono un punto di vista prezioso per valutare direzioni presenti e future, sia perché al centro di uno dei più importanti conflitti interni alla moschea¹⁸⁴, sia perché particolarmente interessati e partecipi alla questione del luogo di culto, come dimostrano i sondaggi che evidenziano un notevole aumento della frequenza giovanile delle moschee¹⁸⁵, nonché i risultati della presente analisi illustrati nel Capitolo 6.

7.5.1. Centralità della comunità volontaria

Come sottolineato, la condizione di deterritorializzazione e di minoranza dell'islām europeo enfatizza l'elemento della scelta, della volontarietà nell'appartenenza alla religione, a fronte della mancanza di una costrizione sociale e culturale ad essa. Nel quadro di un fenomeno più ampio che Roy (2009) chiama neo-volontarismo e che riguarda il religioso contemporaneo in generale, decidere di appartenere o lasciare l'islām è ancora di più un atto di scelta personale, che, nel caso dei giovani, marca la totale distinzione tra il proprio sentire, quello dei genitori e quello del paese di origine di questi ultimi.

Questa appartenenza scelta si articola, come sottolineato nel Capitolo 6, sia a livello universale come appartenenza alla *umma*, che a livello locale rispetto ad una comunità data, che si riferisce ad un particolare luogo di culto.

¹⁸⁴Il confronto tra le generazioni è per Allievi (2009:56-57), uno dei conflitti più importanti tra i musulmani, e nel caso delle moschee, comporta approcci diametralmente opposti, sia sull'estetica del luogo di culto, sia sulle funzioni e l'uso del suo spazio.

¹⁸⁵ Per esempio il sondaggio dell'IFOP, in Francia, rileva un significativo trend negli ultimi due decenni. Il 16% dei musulmani frequentavano la moschea nel 1989, come nel 1994, il 20% nel 2001 il 23% nel 2007. Si noti come per i gruppi anziani dai 55 anni in su la crescita è dal 39 al 41% mentre le cifre per i giovani sotto i 25 anni passano dal 7 al 20%. http://www.ifop.fr/media/pressdocument/48-1-document_file.pdf

La moschea diventa, così, il luogo del volontarismo quotidiano, attraverso un coinvolgimento di tempo, di capacità e di risorse finanziarie da parte dei credenti (Césari, 2005). In questo contesto, la forma organizzativa più adatta e più sviluppata è quella delle moschee di prossimità, che si pongono a metà tra le grandi moschee di rappresentanza, in cui spesso si fatica a instaurare processi di riconoscimento ed auto-riconoscimento e le piccole sale preghiera, legate a soluzioni di tipo emergenziale.

Secondo Allievi (2009), la moschea di prossimità è particolarmente importante nei sobborghi etnici, dove assicura sia il mantenimento delle tradizioni e del controllo sociale alle prime generazioni, che uno spazio di espressione e movimento ai musulmani diasporici, garantendo la convivenza e la fruizione di diverse categorie, giovani, donne, bambini, anziani.

Il dato in più che emerge dall'analisi delle interviste dei giovani musulmani diasporici è che le moschee di prossimità nel cambiamento generazionale perdono sempre più il loro carattere territoriale. Si stabilisce, così, un nuovo significato di *prossimità* non più geografica, ma di affinità. Tale evidenza non riguarda tanto la moschea come luogo di culto quotidiano, scelta ancora per comodità o per distanza, quanto la moschea intesa come riferimento per eventi significativi e spazio culturale e sociale. Muḥammad, privatista, dice:

“Vado occasionalmente alla moschea di tanto in tanto, il venerdì alla preghiera grande o per le feste religiose la ‘īd al kabīr o la ‘īd al fiṭr, negli altri giorni vado a quella di Fives perché è più vicina”.

“Per me la moschea non è solo religione, ma è un momento di incontro e di condivisione” (Soraya, privatista).

“Scelgo...sulla base del...anche del...gruppo di persone che la frequentano, non sulla base di chi parla dal minbār, sulla base dell'incontro della comunità. Quello, in effetti, è il momento di

incontrare molte persone diverse e io credo soprattutto che è il momento di preghiera di per sé” (Khalid, militante).

L’abbandono della comunità territoriale per quella di affinità è, secondo Roy (2009), un’ulteriore forma di deterritorializzazione del religioso, rilevabile anche in altre comunità, sintomo dell’erosione della corrispondenza automatica tra legame sociale e legame religioso¹⁸⁶: la deterritorializzazione comporta il passaggio da un modello fondato sull’influenza sociale e l’evidenza culturale, in cui la pratica è legata all’ambiente che circonda il fedele – e dove tende a prevalere la parrocchia territoriale o moschea di quartiere – all’affiliazione volontaria – in cui prevale appunto la moschea di affinità – basata su un comune sentire e stile religioso, spesso identificato con quello del personale culturale, nel caso specifico l’imām.

7.5.2. Il coinvolgimento dei laici

Si è visto come nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmana, nella fattispecie in quelli del Maghreb, il controllo dello Stato sul culto e, in particolare, sulle moschee e sul suo personale determina l’esclusione di soggetti al di fuori delle gerarchie del sacro riconosciute dall’ambito gestionale, organizzativo e di animazione delle moschee (Césari, 2004).

La deterritorializzazione dell’islām rappresenta, in questo senso, un’opportunità per i credenti laici, che sono coinvolti a più livelli nel luogo di culto. Il primo livello è quello originario, visto che, spesso, le moschee nella diaspora nascono dalla mobilitazione e dall’impegno dei singoli credenti. Il

¹⁸⁶ Il compimento di questo processo per Roy (2009) è la *e-church*, come dimostrato dall’esistenza di molti siti web legati alle grandi religioni che offrono prestazioni religiose: momenti liturgici e di preghiera, ritiri assistiti, prediche e confessioni. Secondo l’autore l’unico tipo di territorializzazione che resiste è quella dei pellegrinaggi, ma, anche in questo caso, non tocca l’islām: Mecca, verso cui si svolge il pellegrinaggio, è un luogo specifico, ma è separato dal suo contesto: “*Il pellegrino inquadrato, isolato, fuso in una massa astratta formata da musulmani di tutto il mondo, uniformato dall’abbigliamento e dai riti si reca non in Arabia Saudita ma a La Mecca*” (ivi:256).

secondo deriva da una questione di tipo strutturale: per potersi organizzare dal punto di vista giuridico ed essere riconosciute dallo stato, le moschee devono strutturarsi in una forma giuridica che, generalmente, è quella dell'associazione culturale o culturale. In tal caso, la moschea è sotto l'autorità del presidente dell'associazione, generalmente un laico (Godard e Taussing, 2007).

Queste due evidenze portano all'emergenza di nuovi soggetti, nuovi leader nello spazio del sacro musulmano lasciato vuoto dalle gerarchie tradizionali. Césari (2004:124-128) individua quattro tipi di autorità religiosa – leader burocratici che lavorano in nome delle istituzioni originarie dei paesi musulmani, leader parrocchiali la cui attività è concentrata nelle moschee o nelle associazioni di una particolare città; leader globalizzati, le cui attività si focalizzano sui movimenti islamici transnazionali, gruppi salafiti, ordini sufi; parlatori pubblici o predicatori – di cui solo uno è riconducibile ad una figura classica nel religioso musulmano, ovvero gli imām.

Si nota, in particolare, che le moschee sono al centro dell'emergenza di un nuovo tipo di leader burocratico, legato non tanto ad istituzioni transnazionali, quanto proprio alla gestione pratica della moschea in nome della comunità dei credenti che la frequentano e che nominano o destituiscono il personale di culto, che, in ultima analisi, è subordinato al gradimento dei fedeli stessi, come nelle congregazione protestanti.

Un terzo livello è quello delle attività e dell'animazione: come già sottolineato la partecipazione alle attività culturali e sociali della moschea è particolarmente importante per quelli che sono stati definiti militanti ed ha un significato peculiare per le militanti. Malgrado fra le privatiste ci sia ancora un atteggiamento di ritiro rispetto al luogo pubblico della religione perché come dice Hanane, privatista:

“La donna non è obbligata ad andare in moschea, al contrario, per lei è meglio fare la preghiera a casa, sì, e non andare...gli uomini, invece,

sono obbligati ad andare in genere il venerdì, soprattutto il venerdì e poi più vanno e meglio è!”

Le militanti esigono di avere accesso ad un luogo che tradizionalmente era stato loro negato¹⁸⁷, trovandovi spazi di interlocuzione e di espressione. L'inclusione delle donne è anch'essa, nota Roy (2009), tipica del congregazionalismo, soprattutto perché questa non si limita a ruoli di tipo secolare – educazione, organizzazione di conferenze e seminari – ma comporta la rivendicazione di ruoli precisi di carattere religioso, esemplificati nella diffusione del cappellanato femminile, che, come si vedrà in paragrafi successivi, possono essere considerati forme di una formattazione del religioso al modello protestante attraverso l'istituzione.

7.5.3. Sviluppo di reti internazionali

Nel modello proposto le congregazioni tendono, come evidenziato, a riunirsi in denominazioni, federazioni nazionali, sulla base di una comune sensibilità all'interno dello stesso sistema religioso.

L'esperienza francese e italiana evidenzia, come si è già accennato nel Capitolo 4, tipi di federazioni di moschee a livello locale o a livello nazionale, unite su basi diverse. Nel caso francese esse possono essere federate su basi comunitarie come nel caso della *Grande Mosquées de Paris*, che raggruppa moschee prevalentemente algerine, della FNMF e della sua costola *Rassemblement des musulmans de France* (RFM), entrambe legate a soggetti che si richiamano al Marocco, del *Comité des Cordination des Musulmans Turcs de France*, unione di sole moschee e associazioni turche. Di tipo comunitario sono spesso anche le *tariqat* sufi, in particolare quelle murīd, per

¹⁸⁷ L'esclusione delle donne dalle moschee inizia, però, solo con il terzo Califfo 'Uthmān, in quanto la frequentazione della moschea ai tempi del Profeta era una attività meritoria sia per i credenti che per le credenti e le tradizioni riportano un ruolo molto importante di queste ultime nella gestione del religioso.

lo più formate da Maliani e Senegalesi, e quelle naqshabandi, in prevalenza turche (Nielsen, Akgonul e Akubasic, 2009).

Pur essendo il modello etno-nazionale prevalente ci sono esperienze, anche molto rilevanti, di federazioni di associazioni e luoghi di culto legate ad affinità di tipo diverso. E' il caso dell'UOIF e della sua espressione giovanile JMF, di *tariqat* più aperte come la 'alawiyya, o di moschee, generalmente piccole che afferiscono a movimenti internazionali *Ġamā'āt al-tablīgh* e *Milli Görüş*.

Lo sviluppo associativo in Italia è meno marcato e, soprattutto, meno radicato nella realtà migratoria del paese e le maggiori esperienze sono ascrivibili a singole associazioni locali. Ciononostante, possono essere rintracciate alcune tendenze nelle organizzazioni prevalenti a livello nazionale. Il primo rilievo è che, in Italia, il carattere etno-nazionale è minoritario nelle federazioni, effetto della eterogeneità dei flussi migratori: l'UCOII unisce persone di nazionalità diverse, ma che soprattutto non corrispondono alle nazionalità prevalenti nel paese (Nielsen, Akgonul e Akubasic, 2009). C'è poi il Centro Islamico di Cultura d'Italia, del quale fa parte la Grande Moschea di Roma, che svolge prevalentemente un ruolo simbolico e rappresentativo, nonché l'associazione dei Giovani Musulmani Italiani.

La seconda notazione è il ruolo importante che nella strutturazione delle federazioni islamiche hanno avuto i convertiti, fondatori sia della Co. Re. Is. che della AMI. Un'eccezione a quanto detto è rappresentata dall'Unione dei Musulmani Italiani UMI, fondata nel 2007, dall'imām della moschea di Torino e legata al Ministero degli Affari islamici Marocchino.

7.5.4. Diversificazione delle attività

L'elemento centrale delle moschee europee è la diversificazione delle attività che in esse hanno luogo. Esse, infatti, tendono a cumulare diverse funzioni ed erogare servizi vari alle proprie comunità di riferimento: in primo luogo, a

fronte della comunitarizzazione delle pratiche, vi si svolgono non solo le attività culturali legate alle preghiere giornaliere e a quella del venerdì, ma anche una serie di eventi che si legano a riti di passaggio nella vita religiosa, che tradizionalmente avevano luogo nelle case private dei credenti come il matrimonio, la circoncisione, i funerali.

Al di là delle attività legate al culto, però, una volta terminato il tempo strettamente sacro, la moschea diventa lo spazio di attività laiche, come corsi di educazione alla religione, conferenze e seminari, attività ricreative, assistenza sociale, counseling psicologico, incontri interculturali e dibattiti (Césari, 2004).

La formazione religiosa vi svolge sempre un ruolo importante, assicurando la socializzazione dei bambini all'islām, nonché la trasmissione della cultura islamica (Godard e Taussing, 2007). In tal modo la moschea ri-acquista il senso che aveva all'origine, sia perché cumula funzioni culturali, culturali, simboliche, sociali, di riconoscimento e incontro, ma anche perché si desacralizza del tutto tornando ad essere il luogo dove si prega solo nel tempo in cui si prega.¹⁸⁸

7.6. La forma rituale congregazionale

Gli elementi organizzativi non esauriscono il modello congregazionale, che si declina anche in una serie di caratteristiche connesse alla forma rituale. Tali caratteristiche ruotano intorno al personale di culto, nel caso specifico l'imām, il cui ruolo e le cui funzioni si diversificano inevitabilmente a fronte dei cambiamenti delle moschee. L'analisi che segue approfondirà, in primo

¹⁸⁸ Roy (2009) sottolinea che il rifiuto di sacralizzare gli spazi, i luoghi e i territori è una caratteristica dei movimenti riformisti ed in particolare di quelli salafiti, che rigettano tradizioni come il *mawlid*, la festa della natività del profeta, gli *ziyarat*, pellegrinaggi sui luoghi della vita del profeta, il culto dei santi locali e la sacralizzazione delle tombe.

luogo, l'evoluzione socio-religiosa del ruolo dell'imām in Europa, per poi, tenendo conto dei dati che emergono da questa ricostruzione, nonché da quelli derivanti dalle interviste condotte, concentrarsi sulla validazione delle tre variabili scelte: l'assunzione da parte degli imām di funzioni tradizionalmente associate al ministero protestante, la centralità della *khutba* come esempio di formattazione attraverso la pratica sociale e l'introduzione della lingua nazionale come lingua del sacro.

7.6.1. *L'imām nella tradizione islamica*

L'islām è strutturalmente una religione senza clero, nel senso cattolico del termine, ovvero senza un intercessore tra uomo e Dio e senza un agente maggiore in termini di Salvezza. Tale proposizione, però, viene modificata se consideriamo il clero non subordinato a una struttura particolare, ma legato alla preghiera e agli atti cultuali, comuni alla gran parte dei fenomeni religiosi e, comunque, a tutte le religioni storiche (Fregosi, 1998).

Durkheim (1971) sottolinea che “*anche nelle società meno organizzate ci sono generalmente uomini che l'importanza del loro ruolo sociale designa per esercitare un'influenza direttrice sulla vita religiosa*”. Da questo punto di vista, sebbene l'islām rifiuti ogni mediazione tra Dio e uomo, nella pratica molti atti solenni richiedono la presenza di personale idoneo. Limitando l'analisi all'ortodossia sunnita¹⁸⁹, la preghiera del venerdì è, per esempio, preceduta da un sermone (*khutba*) pronunciato da un *imām* predicatore (*imām khatīb*). A fianco di quest'ultimo, la religione riconosce la presenza di un personale religioso secondario, con funzioni puntuali quali, ad esempio, la chiamata alla preghiera, fatta dal *mu'adhdhīn*, o la salmodia solenne del Corano fatta da un lettore (*qāri'*). Tra il personale religioso, in senso lato, ci

¹⁸⁹Storicamente la figura dell'*imām* risulta differente presso i musulmani sciiti vedi Bausani (1995); per un approfondimento, invece, della figura di guida spirituale nel sufismo, vedi Geoffroy (1998).

sono poi sapienti nelle materie di diritto (*fiqh*) e di teologia (*kalām*), giuristi teologi o *muğtahīd*, divisi tradizionalmente in *fuqahā'* e *'ulamā'*. Funzione più solenne quella del *mufṭī*, incaricato di esprimere pareri giuridici, *fatwā*.

Dal punto di vista letterale, *imām* è colui che sta davanti, che guida, che presiede. Questo termine ha però significati diversi: quello più esteso è quello storico-politico, richiamato da Bausani (1995), di capo della comunità musulmana – più usualmente definito califfo (*khalīfa*), ossia vicario del Profeta. Questo *imām al-'azīm* – successore – è un esecutore della sua legge e non un profeta a sua volta, non ha autorità e la necessità della sua presenza è strettamente legata alla buona organizzazione della città-stato¹⁹⁰.

Per quanto riguarda l'*imām* della preghiera, il Corano non ne parla direttamente. Nel testo sacro, la parola *imām* viene utilizzata sei volte e mai per riferirsi a una guida nel culto. In effetti, nelle Sure 11, 17¹⁹¹; 36, 12¹⁹² e 46,12¹⁹³ si riferisce a un libro, nella Sura 15, 79¹⁹⁴ a due località, nelle Sure

¹⁹⁰Questo tipo di concezione si adattava alla situazione immediatamente successiva alla scomparsa del Profeta ed, in particolare, al periodo dei califfi ben guidati (*al-khulafā' al-rashidūna*), quando guida religiosa e guida politica della comunità coincidevano perfettamente.

¹⁹¹ Sura 11,17: “*Forse somiglia a costoro chi si appoggia ad una prova chiara da parte del suo Signore, e un testimone che viene da Lui lo segue, e ha davanti a sé il Libro di Mosè come guida (imāman) e misericordia? Ecco coloro che credono, e quanto a chi non crede, tra le fazioni, costui sarà nel fuoco, tu non avere alcun dubbio. Questa è la verità che viene dal tuo Signore, ma la gran parte degli uomini non crede.*”

¹⁹² Corano 36, 12: “*Noi, siamo Noi che diamo la vita ai morti e scriviamo quel che hanno compiuto e quel che hanno lasciato sulla terra, di ogni cosa teniamo il conto in una matrice chiara. (fi imāmin mubīnin)*”

¹⁹³ Corano, 46, 12: “*Prima, il Libro di Mosè è stato direzione (imāman) e grazia; e questo è un libro di conferma in lingua araba, che ammonisce chi ha agito ingiustamente e da lieto annuncio ai buoni.*”

¹⁹⁴ Corano 15, 79: “*e Noi ci vendicammo di loro - ecco due città che sono un esempio evidente (imāmin mubīnin)*”.

17, 71¹⁹⁵ e 25, 74¹⁹⁶ ad un collettivo di uomini, e nella Sura 2,124¹⁹⁷ a una persona specifica, ovvero Abramo (Reeber,1998).

Ulteriori elementi si ritrovano nella Sunna, dove comunque la funzione dell'*imām* non è centrale ed è presentata come transitoria ed intercambiabile. Stehly (1998) sottolinea che, di fatto, poche cose distinguono l'*imām* dal fedele ordinario, anzi le condizioni per essere *imām* sono più o meno rigide, soprattutto nei termini di validità della preghiera, a seconda delle opere e delle scuole del *fiqh*. In linea generale un *imām* deve essere musulmano, conoscere il Corano (condizione che comunque non invalida la preghiera), essere adulto (ma non tutte le scuole sono d'accordo), nominato con l'accordo implicito ed esplicito e, se possibile, con il consenso unanime della comunità (ma la mancanza di tale consenso non invalida la preghiera), e maschio, anche se ci sono diverse posizioni relative a quest'ultimo requisito¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Corano, 17, 71: “*Un giorno chiameremo tutti gli uomini insieme ai loro capi (bi-imāmihin), e quelli che riceveranno il libro nella destra, quelli leggeranno il loro libro e non sarà fatto loro torto, neppure un filo*”.

¹⁹⁶ Corano, 25, 74: “*Sono quelli che dicono: «Signore, fa delle nostre spose e dei nostri figli un ristoro per gli occhi, fa di noi degli esempi (imāman) per chi ha timore di Dio*”.

¹⁹⁷ Corano 2, 124: “*Ricordate quando il suo Signore mise alla prova Abramo con certe parole cui egli ubbidì. Disse: «Io ti renderò un principe (imāman) per gli uomini». Chiese: «Cosa ne sarà della mia discendenza?» Rispose: «Il Mio patto non concerne gli ingiusti*”.

¹⁹⁸ Nell'islām ortodosso esistono diverse posizioni, infatti, sulla questione dell'imamato femminile: secondo Shāfi 'ī, imām fondatore della scuola Shafi'ita, le donne possono guidare solo la preghiera di altre donne, ponendosi non alla testa, ma al centro delle oranti, seguendo l'esempio di Umm Salama Hind e 'Ā'isha, mogli del Profeta. Nel caso in cui una donna diriga la preghiera di un gruppo misto la preghiera è valevole solo per le donne e non per gli uomini: tale prescrizione è basata su l'interpretazione della Sura 4:34 come “*Gli uomini hanno per missione guidare le donne*”. Tale interpretazione è, però, controversa: il verbo utilizzato nel versetto è *qawwāmuna*, essere preposti, e alcuni autori lo hanno interpretato piuttosto come “*Gli uomini hanno per missione di provvedere ai bisogni delle donne*”. La traduzione del Corano qui usata propone: “*Gli uomini sono preposti alle donne perché Dio ha prescelto alcuni di voi sugli altri e perché essi donano parte dei loro beni per mantenerle. Le donne buone sono devote a Dio e sollecite della propria castità così come Dio è stato sollecito di loro, e quanto a quelle di cui temete atti di disubbidienza, ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti e poi battetele, ma se vi ubbidiranno non cercherete pretesti per maltrattarle, Dio è grande e sublime.*” Ahmad ibn

Un embrione di istituzionalizzazione dell'imamato nella preghiera potrebbe derivare, invece, dalla prescrizione che a guidare la preghiera sia il capo della casa, che, anche qualora non particolarmente esperto, è investito di autorità morale: per estensione la persona chiamata a guidare la preghiera in una moschea è l' *imām* preposto in maniera continua a quella moschea.

In teoria, quindi, chiunque può fungere da *imām* e in effetti, all'inizio, il suo ruolo consisteva nel dirigere la preghiera rituale nella moschea e terminava, di fatto, con la fine della preghiera. Già nei primi decenni dopo la morte del Profeta, però, i suoi successori cominciarono a nominare uomini strettamente legati ad una moschea per l'animazione della preghiera, per la preghiera del venerdì, per insegnare nelle scuole coraniche, per occuparsi di atti giuridici, come contratti di matrimonio, o rituali, come la sepoltura, e per rispondere alle questioni morali dei credenti (Bausani, 1995).

Hanbal (fondatore della scuola giuridica hanbalita) sostiene, invece, che sia, comunque, riprovevole che una donna guidi la preghiera, anche se questo non invalida la preghiera stessa. Rispetto a questo punto, alcuni teologi giuristi come Sha'bi e Qatāda sono ancora più rigidi e sostengono che la preghiera guidata da una donna sia valida solo come preghiera supplementare; altri ancora la considerano del tutto proibita. Mālik ibn Anas (fondatore del rito malikita) sostiene che la guida della preghiera da parte di un imām donna è totalmente riprovevole, perché la stessa chiamata alla preghiera (*adhān*) è vietata alle donne. Ibn Qudāma (giurista hanbalita), basandosi sul fatto che la guida della preghiera è un dovere obbligatorio (*fard*) e come tale presuppone la totale uguaglianza fra uomini e donne nel suo svolgimento, sostiene sia riprovevole per le donne la sola chiamata alla preghiera, inappropriata, perché fatta a voce alta: a parte ciò le donne hanno il diritto di guidare la preghiera, ponendosi al centro per evitare di esporsi e coprendosi il capo, ma anche nel caso in cui non si attenessero a queste ultime prescrizioni, la preghiera rimarrebbe valida (Stehly, 1998). Nel contesto europeo, la questione dell'imamato femminile si ripropone in relazione alle nuove istanze comunitarie, che attribuiscono all'imām non più solo la funzione della guida della preghiera. E' nel senso di tale rivalutazione che vanno letti i corsi – paralleli a quelli per imām – di cappellanato, che hanno per obiettivo di formare guide spirituali in grado di operare nelle carceri femminili, negli ospedali o nelle scuole. In questo senso, molte organizzazioni di donne in Francia da tempo sono impegnate nella predisposizione di corsi di arabo, di lettura ed esegesi coranica, di *fiqh*, nonché di incontri e seminari sull'adattamento del messaggio alla vita quotidiana: dalla preparazione del matrimonio, ai problemi di contraccezione, al comportamento da tenere in un ambiente lavorativo misto all'educazione dei bambini (Weibel, 1998).

Come nel caso delle moschee, la specializzazione dell'imām avviene soprattutto a partire dalla fine del califfato Omayyade, per perfezionarsi in epoche successive. Oggi, nei paesi a maggioranza musulmani, ogni moschea ha un *imām* che, però, come evidenziato da diversi studi, in riferimento soprattutto all'area magrebina, ricopre per lo più un ruolo secondario, limitato agli aspetti tecnici relativi alle pratiche di culto (*imām khaṭīb* e *imām* delle cinque preghiere quotidiane), la cui capacità di autonomia nella predicazione è generalmente inquadrata in maniera rigida e controllata dallo Stato, così come quella delle moschee¹⁹⁹. Esso è quindi subordinato al potere politico e detiene uno statuto ambiguo che Babes (2004:209, T.d.R.) sintetizza come “*regna in maniera monopolistica sul campo religioso che controlla in quanto depositario della legge di Dio e non esiste nelle diverse funzioni se non grazie allo Stato*”.

Ciononostante, va sottolineato che nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmana contemporanei, spesso imām liberi tendono a sfidare l'autorità dello Stato, soprattutto da quando la proliferazione di imām formati nelle istituzioni religiose, ma non assorbiti dalle moschee, ha comportato la privatizzazione dei servizi religiosi e predicazioni svincolate dal controllo centrale (Babes, 2004; Küng, 2005; Roy, 2003).

7.6.2 L'imām in Europa

I cambiamenti sociologici e strutturali riguardanti l'islām europeo e, più in particolare, quelli legati alla comunitarizzazione delle pratiche e ai luoghi di

¹⁹⁹ Fregosi (2004) mette in evidenza che nel mondo arabo esistono diversi dispositivi di controllo dell'espressione religiosa che hanno la finalità di regolare il campo religioso nazionali, proteggendo gli orientamenti politici e sociali che cambiano a seconda dei regimi. È il caso per esempio dell'organo ufficiale di tipo collegiale designato come Consiglio Superiore Islamico Algerino o ancora il Consiglio degli Ulema del Marocco di Rabat-Salè, o dell'amministrazione integrata nell'apparato governativo come la *diyanet* turca.

culto hanno particolari conseguenze sullo status dei religiosi musulmani, che, in un contesto in cui sono venute meno le gerarchie tradizionali, acquistano sempre di più importanza per la gestione del sacro e per la rappresentanza della comunità di credenti. Ciononostante, come sottolineato, le condizioni suddette implicano anche la proliferazione di nuovi interlocutori del sacro, alcuni laici, altri invece legati alla gestione del culto, con cui gli imām devono competere.

Fregosi (2004) individua cinque tipologie di operatori islamici distinti: la prima è costituita dal personale di culto, che esercita la sua influenza nella moschea o nella sala di preghiera, ovvero gli imām che possono essere ulteriormente categorizzati. L'autore, riprendendo la distinzione di Mohamed Chaabaoui tra imām presidente – che ha la doppia funzione di guida di culto e presidente dell'associazione – imām studente – ovvero uno studente universitario che diventa guida religiosa – imām operaio – legato alla prima generazione – imām stagionale – inviato dai paesi musulmani, come sostegno in alcuni periodi dell'anno – e imām di passaggio, distingue cinque tipi, basati sulla filiera di formazione e alla qualità del sapere religioso dispensato: imām immigrato, imām importato, imām formato in Europa, imām giureconsulto, imām di fatto.

L'imām immigrato ha un sapere islamico di base e una memorizzazione parziale di versetti coranici e *ḥadīth*, quanto basta per essere superiore alla media dei correligionari e guadagnare il ruolo di guida senza che, peraltro, questo sia svolto in maniera esclusiva, e dispensa, spesso, una visione tradizionale dell'islām fortemente marcata dalla cultura etnonazionale a cui appartiene. L'imām importato è tipicamente il funzionario di uno Stato straniero inviato per un tempo limitato nei paesi di immigrazione, chiamato da un gruppo di fedeli o attraverso dispositivi specifici. Gli imām formati in Europa sono ancora pochi, ed hanno una formazione in scienze islamiche dispensata in un paese musulmano, più un diploma in una università europea,

per esempio in islamologia, o in un istituto musulmano privato locale gestito da una federazione islamica. Gli imām giureconsulti sono coloro ai quali viene riconosciuto dalla comunità di base oltre al ministero culturale, anche una competenza particolare in materia di *fiqh* e sono sollecitati ad emettere *fatwā*; infine, gli imām di fatto o autoproclamati, la cui autorità religiosa è dovuta più alle solidarietà esistenti nel gruppo che a una competenza specifica.

Oltre al personale culturale legato alle moschee, l'autore riconosce la partecipazione alla gestione del sacro musulmano ai conferenzieri itineranti, che svolgono la loro opera al margine delle moschee e delle grandi federazioni nazionali, la cui autorità religiosa riposa principalmente sull'esemplarità del loro percorso di militanza islamica; al direttore spirituale delle *tariqat* sufi; ai consulenti religiosi di passaggio, 'ulamā rinomati invitati da moschee, federazioni e centri islamici; agli operatori magico-rituali la cui autorità religiosa risiede nella gestione delle tecniche divinatorie e magiche quali la creazione di amuleti di protezione, l'allontanamento del malocchio, l'ottenimento della riuscita in amore o nel lavoro.

Babes (2004) richiama, invece, l'analisi di Dassetto che distingue tra i diversi profili che popolano l'islām europeo: studenti formati in Europa in economia o in informatica, rifugiati politici che hanno una discreta formazione in scienze teologiche e trovano nell'attività islamica una forma di ri-professionalizzazione; attori della diaspora, leader di associazioni e di movimenti che hanno generalmente una formazione religiosa parallela; soggetti scelti dagli stati europei, la cui legittimità più che religiosa è fondata su competenze organizzative; convertiti, cui l'autore riconosce un ruolo di leadership intellettuale nella riflessione sui rapporti tra islām e spazio pubblico.

Anche Césari (2004) distingue tra diversi soggetti: leader burocratico remunerato dalle istituzioni islamiche dei paesi musulmani; leader

parrocchiale attivo nello spazio locale della moschea o nell'associazione islamica di quartiere o di città; il predicatore transnazionale, che può ricollegarsi all'area di influenza minoritaria assolutista dei puritani dell'islām (wahabiti, salafiti o *Ġamā'āt al-tablīgh*) oppure alla tradizione riformista dei Fratelli Musulmani o ancora alle confraternite sufi; conferenziere, intellettuale o scienziato, che parla di islām senza essere un dotto, la cui legittimità risiede nel carisma personale.

Tali categorizzazioni tendono a dare un panorama ampio degli interlocutori del sacro musulmano, sia dal punto di vista strettamente religioso, che di soggetti che provengono dal di fuori dalle strutture classiche, il che rappresenta una delle caratteristiche più interessanti dell'islām in Europa. Ciononostante, l'analisi di Fregosi (2004) dimostra che anche focalizzandosi sui soli imām, la loro figura si declina e articola in modi differenti, a seconda dei percorsi individuali e comunitari. La situazione come si vedrà nei paragrafi successivi si dimostra ancora in via di evoluzione e, in senso generale, le diverse figure richiamate in questo paragrafo convivono e si sovrappongono ancora, sebbene siano rintracciabili alcune particolari direzioni di cambiamento.

7.6.3. *Imām in Francia*

Il censimento degli *imām* in Francia è assai problematico, soprattutto perché è legato a quello dei luoghi di culto, che, incentrato su moschee grandi e medie, ignora le *musalla* più piccole. Secondo l'indagine del Ministero degli Interni del 2004, i luoghi di culto riconosciuti in Francia sono circa 1.800, guidati da 1.026 *imām*, 555 dei quali esercitano il loro ufficio regolarmente, 318 *imām khatīb* e 153 *imām* occasionali. Gli *imām* marocchini sono i più numerosi, circa il 31,3 % del totale, che arriva fino al 40%, considerando che la maggior parte degli *imām* di nazionalità francese è composto da Marocchini

naturalizzati²⁰⁰. Seguono gli *imām* algerini (circa il 20,3%), gli *imām* di nazionalità francese (19,8%, circa 203, di cui solo 30 giovani di seconda generazione). Circa il 13% sono gli *imām* turchi, mentre minoritari sono i rappresentanti dell’Africa Occidentale (Maliani, Senegalesi, Mauritani, Burkinabè), ai quali andrebbero aggiunti però un numero non definibile di marabut, afferenti alle diverse confraternite (qādiriyya, tijāniyya, murīdiyya). Residuale è, infine, la presenza di *imām* provenienti dal Vicino e Medio Oriente.

Solo 49 *imām* hanno meno di 30 anni, 512 tra i 30 e i 50 anni e 465 più di 50. Considerando che, come rilevato dal sondaggio IFOP, il 63% dei musulmani di Francia ha meno di 34 anni, va sottolineata la distanza anagrafica tra l’età del personale di culto e quella dei fedeli. Per quanto riguarda poi la lingua francese, meno del 30% degli *imām* ne ha una buona conoscenza, mentre il restante 70% oscilla tra una conoscenza media e la totale impossibilità di esprimersi (Sellam, 2006; Godard e Taussing, 2007).

A questi sono da aggiungere gli *imām* che ogni anno vengono chiamati dalle moschee o dalle federazioni musulmane²⁰¹ come sostegno per la gestione di eventi e feste particolari: nel 2008 circa 200 sono stati invitati dal CFCM dall’Algeria e dalla Turchia in occasione della *‘īd al fiṭr*²⁰². I due terzi degli *imām* in Francia esercitano a titolo volontario e a margine di ulteriori attività, gli altri vengono in genere finanziati totalmente o parzialmente da associazioni locali o direttamente dagli Stati esteri. In particolare, gli *imām*

²⁰⁰ Il numero relativamente elevato degli *imām* marocchini rispetto alla nazionalità algerina prevalente in Francia si spiega anche con il fatto che essi non provengono da una tradizione di inquadramento statale del culto, nonché con l’influenza che sulla comunità marocchina ha il movimento pietista del *Ġamā’āt al-tablīgh*, composto di *imām* predicatori itineranti, spesso non collegati ad alcuna moschea (Godard e Taussing, 2007).

²⁰¹ Per un’analisi storica delle istituzioni e delle federazioni musulmane in Francia vedi Sellam, 2006.

²⁰² Per esempio, vedi Le Bars (2008).

marocchini hanno lo status economico più precario: essi sono per la maggior parte *imām* predicatori e itineranti, riconducibili alla organizzazione *Ġamā'āt al-tablīgh*, o operai in pensione e diplomati di *madrassa* secondarie marocchine, cooptati su base etno-regionale. Circa la metà degli *imām* algerini sono, invece, funzionari dello Stato, in missione quadriennale presso la GMP. Il controllo dello stato di origine sugli *imām* turchi è ancora più forte: questi, spesso diplomati in una università islamica turca e quasi mai francofoni, per circa la metà sono inviati presso associazioni turche che ne fanno richiesta tramite la DITIB (*Diyanet isleri türk islam birliği*)²⁰³ in Francia, che li gestisce direttamente; l'altra metà fa quasi del tutto riferimento al movimento *Milli görüş* (Godard e Taussing, 2007). La presenza discreta degli *imām* turchi rispecchia il diverso percorso storico-migratorio di questa comunità nel contesto francese, arrivata relativamente di recente, in un paese con il quale non condivide forti legami coloniali. Gli *imām* turchi sono generalmente più inquadrati e più preparati degli *imām* magrebini, ma partecipano meno attivamente al processo di inculturazione, essendo di fatto organizzati nel contesto di una gestione fortemente etno-comunitaria.

7.6.4. *Gli imām in Italia*

I dati a disposizione sul numero e la provenienza degli *imām* in Italia non sono dettagliati come quelli descritti per il caso francese. Tuttavia alcune recenti ricerche (Saint Blancat e Schmidt di Friedberg, 2005) permettono di individuare quantomeno le caratteristiche sociologiche della morfologia dell'imamato in Italia.

²⁰³ La DITIB (*Diyanet isleri türk islam birliği*- Unione turco-islamica degli affari religiosi in Francia) è la filiale ufficiale dell'Ufficio per gli affari religiosi, organo di gestione del culto musulmano in Turchia, sotto il controllo diretto del Primo Ministro, presente sul territorio francese dal 1986.

Il primo dato che da esse emerge è che a differenza degli altri paesi europei gli imām in Italia non sono inviati dai paesi di origine, in virtù della minore strutturazione dell'islām nazionale: essi sono per lo più eletti informalmente dalle comunità per le loro conoscenze linguistiche o religiose e più che dotti o leader comunitari, si tratta di soggetti capaci di offrire risposte alle necessità della comunità. La loro preparazione religiosa è, poi, spesso autodidatta, ma la loro legittimità dipende fortemente dalla comunità di riferimento.

Tre sono i gruppi maggiori a cui afferiscono i 300 imām che secondo il Dossier Statistico Caritas Migrantes (2010) si contano sul territorio nazionale: il primo gruppo afferisce a quelli che Saint Blancat e Schmidt di Friedberg (2005) chiamano i responsabili storici arrivati negli anni '80. Prevalentemente d'origine somala, egiziana o siriana essi erano per lo più studenti di materie scientifiche. Un secondo gruppo è quello dei convertiti, il cui ruolo di mediazione, rappresentanza e riconoscimento dell'islām in Italia rappresenta una peculiarità nazionale rispetto all'esperienza europea, anche se, come sottolineano Saint Blancat e Schmidt di Friedberg (2005), non tutti hanno avuto atteggiamenti di apertura e dialogo. C'è poi una nuova generazione di immigrati e di musulmani diasporici che soprattutto a livello locale assumono il ruolo tradizionale dell' *imām*: guidare la preghiera, assicurare la *khuṭba*, insegnare i principi coranici ai bambini, presidiare ai riti di passaggio e fornire consigli giuridici secondo le proprie competenze. I primi, lavoratori in fabbrica o piccoli imprenditori commerciali, sono migranti che nel paese di origine non hanno spazio professionale o sociale e che trovano in Italia la possibilità di svolgere un ruolo religioso esclusivamente o a margine di altre attività. I secondi, nati in Italia o emigrati nell'infanzia o nell'adolescenza, intervengono soprattutto a colmare le lacune linguistiche e contenutistiche delle vecchie generazioni di *imām*.

Va, infine, ricordato che sebbene la presenza relativamente recente dell'islām in Italia comporti una sua minore strutturazione rispetto all'esperienza

francese, ci sono centri musulmani più grandi e ormai consolidati da più di 10 anni, dove la ripartizione dei compiti diventa più articolata e dove convivono più figure nello stesso spazio di culto: un *imām* per la gestione interna della moschea, un responsabile amministrativo e una figura saltuaria di predicatore.

7.7. L'evoluzione del ruolo del personale di culto in Europa

La prima evidenza relativa all'esperienza dell'imamato europeo è l'ampliamento del campo di intervento dell'imām che cumula funzioni religiose, sociali e civili: egli si occupa non solo delle preghiere, ma dell'educazione dei giovani e dell'accompagnamento spirituale dei fedeli; è mediatore sociale e culturale nei quartieri più difficili, dove funge da filtro tra i giovani, la polizia e le famiglie (Bouzar, 2001). Interviene sul terreno religioso, culturale, educativo, politico e sociale e ci si attende da lui un sostegno all'integrazione degli immigrati e la capacità di dare consigli individuali e collettivi sulla maniera di vivere in quanto musulmani in Europa. Come afferma il *muftī* della moschea di Bordeaux, Tareq Oubrou (2009:76-77): *“Lì (nei paesi musulmani, ndr.) si chiede all'imām soltanto di fare le cinque preghiere o il sermone del venerdì; qui rappresenta tutto! Un imām in Francia vive come un medico o un pompiere. Un superman per non dire un arcangelo come Gabriele!”* (T.d.R.). E inoltre *“egli è sicuramente il centro della comunità e gli vengono richieste molte cose, deve regolare i problemi sentimentali, i problemi religiosi. Sollecitiamo molto l'imām per tutto e qualsiasi cosa, al punto che molti imām lasciano la loro vera funzione per trasformarsi in educatori o in assistenti sociali, a detrimento delle loro funzioni di riferimento spirituale e canonico”*.²⁰⁴

²⁰⁴ T.d.R., Intervista rilasciata a Cédric Baylocq Sassoubre (2003): *«Un bon musulman ne peut être qu'un bon citoyen»*, su <http://www.islamlaicite.org>.

In un'intervista ad un imam appena arrivato dall'Egitto per conto di una moschea di Lille, le differenti necessità dei credenti sono così spiegate:

“L'imām in Francia ha un grande ruolo perché deve far conoscere che cos'è la religione. Gli imām in Europa sono diversi da quelli dei paesi arabi perché l'Europa è un grande continente, e l'imām deve essere con una mentalità, pensare molto, parlare con le persone, in maniera scientifica, deve mediare tra il testo e la realtà, un ruolo qui che deve essere alleato contro il terrorismo, contro l'estremismo, deve saper calmare i musulmani, calmare la gente, soprattutto deve essere posato, descrivere il vero volto dell'islam, lontano dal terrorismo e cose del genere per predicare clemenza e tolleranza e la morale islamica che è di essere gentile. Allo stesso modo il ruolo dell'imām è far conoscere ai musulmani i loro principi religiosi come fare la zaqāt e le altre pratiche culturali perché ci sono molte sette e scuole che sono venute con i musulmani dai loro paesi di origine e queste sette hanno idee fanatiche e quindi gli imām devono passare l'islām vero, tollerante e giusto.(...) nei paesi arabi gli imām dicono il loro discorso del venerdì, recitano delle cose ripetute delle cose per il presidente, per i ministri e parlano come sono obbligati, ma qui c'è mentalità aperta, scientifica, universale per gli imām europei ma nello stesso tempo di regole e norme che gli imām devono avere ...regole tolleranti per risolvere i loro problemi che non si pongono nei paesi arabi”

La diversificazione delle funzioni corrisponde alla necessità della comunità come evidenziato dalle interviste ai giovani musulmani diasporici. Per questi ultimi, segnatamente per i privatisti, l'imām è certamente una referenza per la religione:

“Quando ho un dubbio sulla religione, vado dall'imām” (Muhammad, privatista).

“Per me l’imām porta la conoscenza, la conoscenza sulla religione; è un riferimento, ha un ruolo davvero sociale: possiamo andare da loro se abbiamo piccoli problemi, un problema scolastico, qualunque cosa e, in tutti i casi, essi sono là per ascoltare, per dare il loro consiglio” (Soraya, privatista).

La guida della preghiera e il servizio sociale, educativo e culturale per la comunità sono i due principali domini nei quali secondo i giovani si esplica il ruolo di un imām. Dice Sufyan, privatista:

“Il ruolo principale di un imām in Francia è guidare la preghiera, egli deve essere là per orientare la comunità, ma oggi deve fare di più, educare, guidare la comunità, informare, essere presente al servizio della comunità..”

“La funzione di un imām è di informare e sensibilizzare le persone e soprattutto informarle sull’islām educarle: una funzione pedagogica che aiuti le persone a non fare l’amalgama tra la religione e la tradizione” (Said, privatista).

“Oggi l’imām è sollecitato per tutto, problemi di cuore, problemi di elettrici, c’è una trasmissione radiofonica, dove la gente chiama l’imām per porre questioni sociali non è una questione islamica, ma la gente va dall’imām per qualsiasi cosa, perché l’imām è un po’ la referenza, come i preti” (Hamza, militante).

“All’imām una volta gli ho chiesto se ci potevamo divertire! E lui mi ha detto di fare aikido, devi fare uno sport, lo sport è importante perché prende il tempo e quelli che non fanno sport non sanno che fare allora devono per forza uscire!” (Muhammad, privatista).

Tra l'altro i giovani incontrati riconoscono che tale evoluzione del ruolo degli imām è peculiare dell'esperienza europea, evoluzione inevitabile vista la necessità di adattare il testo al contesto. Come dice Safiya, militante:

“L'imām in Marocco fa la preghiera e basta, all'ora della preghiera aprono la moschea, fanno la preghiera e chiudono la moschea e basta. La nostra moschea è aperta sempre ha un ruolo sociale”.

Se da una parte, però, la figura degli imām si arricchisce seguendo le istanze dei credenti, dall'altro canto essa perde alcune funzioni che non tanto l'imām della preghiera, quanto l'imām inteso come esperto religioso generalmente svolgeva: la deterritorializzazione comporta infatti la contrazione dello spazio giuridico per gli imām – peraltro già recentemente connessa al solo diritto di famiglia – nonché di quello politico.

Secondo Roy (2009), il fatto che sia la comunità a *dettare* le funzioni dell'imām, nonché la tipologia di servizio che agli imām viene chiesto – educativa, ecumenica, sociale – sono il segno della formattazione del suo ruolo sul modello pastorale protestante: l'imām, come sottolineato, risponde per il suo operato ai laici coinvolti nella gestione della moschea ed, in ultima analisi, ai credenti che la frequentano, che possono, quindi, destituirlo.

Inoltre, la tipologia di servizi richiesti dalla comunità ed evidenziati nelle interviste ai giovani musulmani diasporici mette in evidenza che l'ampliamento del ruolo degli imām, si intende solo in relazione alla moschea nella quale esso opera: a parte i casi di *muftī* e personaggi riconosciuti a livello nazionale o internazionale che sono *anche* imām, al di fuori della parrocchia e delle attività in essa svolte il riferimento principale non sono più gli imām, ma gli intellettuali, che richiamano la figura tradizionale dell' *'alim*, più capaci di intercettare, soprattutto secondo i giovani, le istanze relative al vivere in quanto musulmani in un contesto non musulmano (vedi Capitolo 8).

In questo senso, quello che sembra prevalere su medio termine è una figura riconducibile all'imām parrocchiale di cui parlano Frègosi (2004) e Césari

(2004): figure di riferimento, che traggono, come i pastori protestanti, la propria autorità dalla congregazione locale, che devono agire sul piano spirituale, organizzativo, sociale, educativo e comunicativo.

7.7.1. L'evoluzione dell'imamato: interpretazioni sociologiche

L'ampliamento delle funzioni dell'imām in un contesto minoritario di deculturazione e deterritorializzazione, è comprensibile in termini sociologici, proprio a partire dalle concettualizzazioni di Berger esposte nel capitolo tre.

In un contesto minoritario, infatti, l'islām è costretto a dover ricostituire la sua struttura di attendibilità (Berger, 1995), in modo da rendere plausibili le sue visioni della realtà. Le affermazioni religiose sul mondo sono una tipologia di visioni della realtà particolarmente dipendente dal consenso sociale, sia perché sono naturalmente esenti dal vaglio dell'esperienza, sia perché esse si prefiggono permanenza rispetto al tempo e allo spazio: in questo senso la funzione di atti particolari, riti e sistemi di legittimazione, è proprio quella di validare l'attendibilità, indipendentemente, dai cambiamenti storico-sociali.

Il processo di costruzione della struttura di attendibilità dell'islām coinvolge l'intera comunità musulmana a partire dai singoli credenti, ma soprattutto coloro che, all'interno di essa, sono chiamati a legittimare l'inculturazione delle pratiche islamiche nel contesto europeo, ovvero a tracciare il confine *“tra adattamenti che sono teologicamente legittimi e altri adattamenti che non lo sono”* (Berger, 1994:76).

L'analisi di Berger (1994) fornisce, inoltre, un quadro interpretativo utile per comprendere nello specifico l'importanza degli imām per i musulmani diasporici. Tutte le autorità religiose, sottolinea l'autore, hanno come fine di addomesticare e preservare il carattere straordinario dell'esperienza religiosa, di diffondere e rendere plausibile il credo. In situazioni nelle quali le affermazioni religiose riguardano una minoranza conoscitiva, come nel caso

dei musulmani d'Europa, il personale religioso, e, nello specifico l'*imām*, è chiamato a svolgere una funzione di filtro e mediazione tra due universi di senso, necessaria a tutta la comunità musulmana, ma soprattutto ai giovani figli e figlie di immigrati, primi vettori di inculturazione quotidiana.

La rilevanza sociologica dell'*imām*, inoltre, può essere analizzata anche a partire dal legame esistente tra religione e tradizione. Secondo Hervieu Léger (1996), non c'è religione senza legittimazione dell'atto del credere da parte della tradizione. Per essere tradizione ciò che viene dal passato deve essere però legittimato nel presente: per questo ogni tradizione deve essere elaborata attraverso il ritrattamento permanente dei dati che un gruppo o una società riceve dal passato, fatto da persone che, in qualche modo, sono investite di questa possibilità/autorità. Gli *imām* sono spesso, quindi, i protagonisti primi di una dinamica fondamentale di rielaborazione della tradizione, attraverso le dinamiche della società contemporanea. Essi sono chiamati a collegare passato e presente, a “*dire memoria*” (Hervieu Leger, 1996:248), funzione nucleare del potere religioso.

7.7.2. La professionalizzazione dei ministri del culto

Non tutti gli *imām* presenti sul territorio europeo hanno la preparazione giusta per far fronte alle istanze diversificate delle comunità cui fanno riferimento: l'esperienza italiana e francese mette in evidenza ancora la presenza di *imām* autodidatti e autoproclamati, alcuni appartenenti alla prima generazione di migranti, spesso non preparati né dal punto di vista religioso, né dal punto di vista educativo e culturale.

L'incongruenza tra la preparazione degli *imām* e la crescita delle sue funzioni ha posto la questione della loro formazione, esigenza sentita soprattutto dai giovani. Sufyan privatista sottolinea il peso della presenza di *imām* non autoctoni sull'*islām* europeo:

“Non c’è molta differenza con gli imām che sono in Marocco, visto che la più parte degli imām qui viene dal Marocco o dal Maghreb sono le stesse persone, non ci sono ancora imām francesi, anche se ci si sta lavorando, che siano impregnati della cultura francese, europea non c’è ancora..ma sarebbe molto importante ... formare imām che conoscono l’islām e la cultura occidentale, il testo ed il contesto”

Quest’ultimo punto – che richiama le istanze poste dal processo stesso di inculturazione dell’islām in Europa – è particolarmente importante per i musulmani diasporici, che manifestano la volontà di avere risposte specifiche sui problemi relativi alla ricostituzione dell’islām, necessità manifestata a più riprese dalle persone incontrate. Essa è legata soprattutto alla volontà di riconoscere l’islām nel suo messaggio originario, scevro dalle tradizioni culturali attraverso le quali si riproduce spesso nelle famiglie, per poi adattarlo al contesto in cui si vive:

“Io sono per la formazione di imām che siano adatti alla società, non ricalcati sul Marocco, sull’Algeria o sull’Arabia Saudita! Già gli Algerini non vivono come i Marocchini, che non vivono come i Sauditi! Perché in Francia ci devono essere imām che vogliono mettere in pratica cose che vengono da altri paesi? Ci vuole, come si suol dire, un islām di Francia. Se uno è nato qui, comprende qual è l’approccio dei musulmani di Francia che sono nati in Francia” (Nordin, privatista).

“Ci vuole un interlocutore, che conosca il nostro contesto, i nostri problemi quotidiani...”(Safiya, militante).

“è un grande problema al di là della formazione degli imām che devono operare in Francia o fuori quello che bisogna prima di tutto avere è una vera indipendenza politica non bisogna di pendere dalle cancellerie e dai governi stranieri questo è molto importante (...) non si può tagliare

tutto di un colpo e dire io non ho niente a che fare, ma malauguratamente in Francia una gran parte degli imam non parlano francese perché vengono dal paese o se parlano un po' francese non conoscono la realtà sociologica e culturale del paese in cui arriva, non conoscono i codici culturali!” (Ali, militante).

La questione della formazione degli imām, è stata affrontata in modo diverso nei diversi paesi europei a seconda del grado di istituzionalizzazione e riconoscimento del culto musulmano sul territorio, ma è ancora lungi dall'averne una risposta definitiva. Nel caso specifico, la Francia se ne è occupata fin dagli anni '80, considerandola centrale per la rappresentanza e l'indipendenza economica e funzionale dell'islām europeo, nonché per preoccupazioni di ordine securitario, soprattutto in relazione ai giovani (Fregosi, 2005). Problemi di ordine rappresentativo, economico e strutturale, però, hanno fatto naufragare i progetti più importanti, lasciando le maggiori iniziative ad enti privati musulmani come l'Institut Européen des Sciences Humaines (IESH), a Château-Chinon e l'Institut Musulman de la Mosquée de Paris (IMMP) al-Ghazālī, attivi nella formazione rispettivamente dal 1992 e dal 1994²⁰⁵.

²⁰⁵ L'esperienza francese dimostra in particolare che l'urgenza di predisporre una filiera formativa nazionale per i quadri religiosi musulmani fu dapprima manifestata dallo stato centrale (Fregosi, 2005). Solo negli anni '90, infatti, questo dibattito viene inserito nell'agenda delle organizzazioni musulmane, che, fino ad allora sembravano aver trovato del tutto adeguata la filiera tradizionale di importazione dei quadri religiosi dai paesi d'origine, come la presenza di anziani *imām* volontari, spesso autodidatti e autoproclamati, e nascono così i primi tre istituti privati di formazione: nel 1991, l'Institut Européen des Sciences Humaines (IESH), a Château-Chinon, che inizia la sua attività nel 1992; nel 1993, l'Université Islamique de France (UIF), trasformatasi poi in Institut d'études Islamiques de Paris (IEIP), che chiuderà definitivamente nel 2002; nel 1994, l'Institut Musulman de la Mosquée de Paris (IMMP) al-Ghazālī inaugura una sezione per la formazione degli *imām*. L'anno dopo a Saint Ouen apre una sede francese dello statunitense International Institute of the Islamic Thought (IIIT), di ispirazione neo-riformista. Tra il 1997 e il 2002, vengono fatti numerosi tentativi per istituzionalizzare la formazione degli *imām*, tutti più o meno inconcludenti. Egualmente naufragato, anche se più volte riproposto, è il progetto ormai ventennale sostenuto da diversi intellettuali francesi (musulmani e non), tra i quali fino alla sua scomparsa, Mohammed Arkoun, di creare un corso universitario di teologia

In Italia il dibattito è iniziato più tardi e solo nel 2010 c'è stato il primo tentativo, patrocinato dal Ministero degli Interni e gestito da Università dell'Insubria, Università degli Studi di Milano, Università del Piemonte Orientale, Università Cattolica del Sacro Cuore, Università degli Studi di Padova, di strutturare un corso di aggiornamento, rivolto, però, solo ad imām già attivi sul territorio, peraltro generalmente trascurati dalle iniziative francesi²⁰⁶.

Indipendentemente dalle perplessità che suscita spesso la qualità degli insegnamenti, per quello che riguarda le discipline strettamente religiose e per quelle *laiche*, nonché la prevalenza che in questi tipi di formazione sembrano avere approcci di stampo riformista (Fregosi, 2005) la questione stessa della formazione del personale culturale musulmano mostra alcune caratteristiche che fanno intravedere la tendenza verso un modello congregazionale.

Una prima riflessione riguarda il modello organizzativo dei corsi per imām, rilevabile soprattutto nell'esperienza francese: i programmi, lungi dal richiamare la formazione tradizionale, sembrano piuttosto ripercorrere la tipologia di formazione dei quadri religiosi cristiani. Tradizionalmente, infatti, la formazione degli imām non seguiva un percorso formale e anche quando istituzionalizzata nelle madrasa a partire dal XII secolo, essa si basava su un rapporto personale tra maestro e studente, il quale si specializzava su un

musulmana all'Università di Strasburgo, sulla struttura del corso di teologia cattolica e protestante (vedi Fregosi, 1998).

²⁰⁶ Il corso di formazione per i responsabili di comunità religiose dal titolo *Nuove presenze religiose in Italia, un percorso di integrazione*, ha previsto 13 incontri che si sono svolti tra Varese e Alessandria da maggio a dicembre 2010, con l'obiettivo dichiarato di avvicinare i responsabili del culto musulmano alla "lingua, le tradizioni, i valori, il portato della società civile italiana, quale opera di "educazione civica" che possa essere propedeutica ad una preparazione più rispondente alle esigenze di dialogo ed integrazione" (www.olir.it). Le materie trattate erano in effetti relative alla società italiana nel suo incontro con il pluralismo religioso, la questione della libertà religiosa e le sue implicazioni pratiche, le problematiche interculturali. Vi hanno partecipato circa 30 persone tra responsabili di associazioni islamiche locali e nazionali (Giovani Musulmani d'Italia, UMI, Co.Re.Is.) e di centri culturali islamici (prevalentemente del nord Italia).

autore, su un libro, e, alla fine, riceveva una *iğaza*, un certificato che attestava che A aveva studiato un tale libro con B. Il modello venne riprodotto anche negli istituti più strutturati in epoca successiva, laddove non esisteva un vero e proprio piano di studi, ma percorsi di approfondimento, che alla fine davano allo studente la possibilità di insegnare solo quegli autori o quei libri per i quali era certificata la loro conoscenza (Küng, 2005).

La previsione di percorsi formativi unici, secondo corsi prestabiliti che, alla fine, devono necessariamente condurre all'ottenimento di un certificato – che riguarda, peraltro, anche istituti di formazione nei paesi a maggioranza musulmani – è un esempio di formattazione istituzionale al modello prevalente, che agevola il controllo e la gestione dell'islām sul territorio, come dimostrato dal caso francese, in cui, almeno inizialmente, questa è stata un'esigenza più del potere centrale, che delle federazioni e associazioni islamiche²⁰⁷.

Nello stesso tempo, però, il processo di formattazione procede dal basso, essendo la formazione degli imām funzionale ad una esigenza comunitaria di professionalizzazione dei ministri del culto musulmani, tipica dell'esperienza imamatica in Europa (Roy, 2009).

Un'ultima notazione nasce dalla proliferazione – che riguarda ad oggi solo l'esperienza francese – dei corsi di cappellano, che gli istituti di formazione dispensano sia ad uomini che a donne: il cappellano di per sé è, secondo Roy (2009), la forma tipica della formattazione istituzionale del culto in quanto implica elementi quali il riconoscimento della religione, l'esistenza di un'ortodossia – interessante se considerato alla luce di quanto si è detto nel

²⁰⁷ Roy (2003) sostiene che un impulso simile nei paesi a maggioranza musulmani è nato proprio dalla volontà dello Stato di controllare l'islamizzazione, con l'effetto paradossale di privatizzare il religioso. Lo stato, infatti, incoraggiando lo sviluppo degli studi islamici, favorisce l'immissione sul mercato di giovani diplomati, senza possibilità di essere riassorbiti nelle strutture culturali esistenti e che, quindi, aprono scuole religiose private o si impegnano in attività economiche e politiche.

Capitolo 6 sulla tendenza alla semplificazione del messaggio dell'islām – e la disponibilità di imām.

Infine, è importante sottolineare che il cappellاناتو è anche la forma tipica di ingresso dei laici, uomini e donne, nella gestione del religioso e offre, così, una ulteriore opportunità di coinvolgimento di persone generalmente escluse dal sacro musulmano, che hanno, in questo modo la possibilità di essere protagoniste all'interno e all'esterno delle moschee.

7.8. La questione della lingua

La volontà di avere imām adatti al contesto in cui esercitano il loro mandato ruota spesso intorno alla necessità che questi sappiano parlare la lingua nazionale, esigenza che è manifestata sia dagli Stati centrali, per ragioni di rappresentanza o di ordine securitario, sia dalla comunità sempre più giovane e sempre meno arabofona, per questioni generazionali o a causa dell'eterogenizzazione dei flussi migratori in termini di paesi di partenza.

Sufyan, privatista, è molto chiaro nell'evidenziare l'insufficienza di un servizio prestato esclusivamente in arabo:

“Io rivendico soprattutto che l'imām si esprima nella lingua del paese perché i giovani che si avvicinano all'islām possono avere problemi: ci sono molti musulmani francesi che non sono arabofoni, non conoscono l'arabo .. è vero che il messaggio è arrivato in arabo, ma è anche vero che noi siamo molto avanzati con le traduzioni: perché l'imām arabo che parla solo arabo chi tocca? Gli anziani che conoscono già l'islām, l'hanno imparato da piccoli nel paese di origine..ma a noi serve un interlocutore che conosca il nostro contesto che ci conosca bene: è importante che parli arabo e francese e si esprima francese”.

Anche Muhammad, privatista, sottolinea che questo costituisce un problema rilevante soprattutto per i più giovani:

“credo che l’unico problema che ho...ma penso che è vero per tutti è che le preghiere siano fatte in arabo il che rende la comprensione per i più giovani, per quelli che non hanno studiato l’arabo molto complicata”.

Tale esigenza, destinata a diventare sempre più diffusa su medio e lungo periodo comporta alcuni adattamenti nella pratica religiosa, con particolare riferimento agli atti culturali e al sermone, in cui sono rintracciabili variabili che si è visto proprie del modello congregazionale.

7.8.1. La de-arabizzazione del culto

Yang e Ebaugh (2001), riprendono, a proposito delle lingue delle chiese migranti il modello di Mullins (1987), che individua tre livelli nel percorso di adattamento linguistico delle confessioni: il primo vede la prevalenza della lingua delle prime generazioni, il secondo si caratterizza per la presenza di un ministro bilingue, il terzo per la prevalenza della sola lingua del paese ospitante.

Nella situazione contemporanea dell’islām europeo quello che sembra prevalere è il secondo livello stabilito da Mullins: ovvero la tendenza a prevedere un bilinguismo nell’esercizio delle funzioni culturali in modo da andare incontro sia alle esigenze delle nuove generazioni, che dei credenti non arabofoni e, nello stesso tempo, garantire il mantenimento della propria specificità religiosa, attraverso l’uso della lingua sacra nei riti. Questo bilinguismo è assicurato in modi molto differenti, prevedendo riassunti dei principali temi trattati nella lingua nazionale, come racconta Muhammad, privatista:

“Nel corso o alla fine della preghiera fa una sintesi sufficiente ad avere una comprensione della religione del tema scelto per la preghiera”,

o distinguendo tra imām delle cinque preghiere e imām khaṭīb, il primo che parla in arabo e il secondo nella lingua nazionale, come nella Moschea al - Imane di Lille Sud:

“C’è il rettore della moschea (...) e l’imām. Sono francesi di origine magrebina (...) il rettore parla francese e l’imām...diciamo che preferisce parlare in arabo. E ’il rettore che fa la preghiera del venerdì e che rappresenta la comunità musulmana (...) l’imām si occupa soprattutto di cose spirituali, per esempio, durante il ramadān, è lui che guida le preghiere” (Safiya, militante).

La ricerca di strategie atte a superare il problema linguistico riguarda soprattutto imām della prima generazione ancora attivi sul territorio e andrà presumibilmente svanendo con l’affermarsi di imām nazionali o perfettamente bilingue. Ciononostante, rispetto al modello di Mullins va rilevato che pur nella indubbia introduzione della lingua nazionale nei riti culturali islamici, non sembra che questa possa nel caso specifico portare alla sostituzione completa dell’arabo, in considerazione del rapporto stretto che esiste tra la lingua araba e l’islām (sottolineata già nel Capitolo 6), riconosciuta in genere da tutti i credenti: le comunità migranti musulmane in Europa, quindi, sembrano proiettate a conservare la propria lingua sacra, almeno per la recitazione delle preghiere.

Tale posizione è espressa anche nel parere reso dal Comitato per l’Islam Italiano il 27 gennaio 2011 a proposito dei luoghi di culto musulmani che recita, infatti, *“all’interno del luogo di culto, inoltre si consiglia che i sermoni siano pronunciati in lingua italiana, laddove la recitazione coranica della preghiera rituale deve essere tenuta in lingua araba”*²⁰⁸.

7.8.2. La *khutba*

La questione della de-arabizzazione del culto musulmano e dell’ingresso delle lingue nazionali all’interno delle moschee, se anche suscita qualche

²⁰⁸ http://www1.interno.it/mininterno/site/it/sezioni/sala_stampa/notizie/2011/index.html

perplexità per quanto riguarda la sostituzione completa della lingua sacra nelle preghiere riguarda pienamente la *khutba*.

Il sermone del venerdì storicamente ha spesso rivestito una funzione politica visto che in essa è prevista anche l'invocazione della benedizione divina sull'autorità costituita, trasformandola in determinati periodi in un luogo privilegiato per la legittimazione o la contestazione del potere costituito (Branca, 2008).

Nell'islām europeo la funzione politica della *khutba* sembra essere residuale, man mano che il discorso più militante ed impegnato, sottolinea Reeber (2005), si svolge al di fuori delle moschee e della sfera del culto, in sale congressi e convegni organizzati da associazioni islamiche, vuoi per il controllo sempre più stretto intorno alla moschea della polizia nazionale, vuoi per il disinteresse per discorsi politici associati alla liturgia, effetto della deterritorializzazione, vuoi per la diffusione dei discorsi islamici sui nuovi media.

Essa, però, rimane ancora un elemento simbolico e di riconoscibilità della religione islamica, anzi la condizione della diaspora la pone ancora di più come elemento centrale sia dentro che fuori le moschee: *khutba* di imām più o meno famosi sono diffuse per radio e per televisione e per internet, incise su supporti elettronici portatili o anche, in forma più privata, registrate per essere riascoltate qualora si ponessero dubbi o problemi su un determinato argomento.

“ *i sermoni io li registro perché mi possono servire*” (Rachid, militante).

Dal punto di vista linguistico, la *khutba* è la parte più toccata dal fenomeno della de-arabizzazione, attraverso cambiamenti successivi: il primo è l'introduzione progressiva del dialetto arabo nel corpo della preghiera laddove l'arabo letterario è mantenuto nell'esordio, nelle invocazioni e nelle citazioni coraniche, pratica invalsa negli anni '70; il secondo è l'introduzione di un misto tra arabo letterario, dialetto e lingua nazionale; il terzo l'impiego della

traduzione simultanea, diffuso alla fine degli anni '80; l'ultimo, più recente, consiste nel fatto che il corpo della preghiera sia pronunciato interamente in una delle lingue europee, mentre le invocazioni e le citazioni coraniche siano pronunciate in arabo (Reeber, 2005)²⁰⁹. Quest'ultima soluzione è particolarmente sollecitata dai giovani diasporici:

“Io sono una persona favorevole al fatto che la lingua ufficiale delle moschee è in italiano, e che il sermone del venerdì sia fatto totalmente in italiano sia recitato nello stesso modo in cui è recitato in arabo non con una traduzione fatta così su due piedi per accontentare chi è seduto.”

(Yassin, militante)

Tale processo non intacca per niente l'autorità e la solennità del rito della *khutba*, la cui struttura rimane fedelmente riprodotta, in modo che sia identificabile, e i cui codici retorici sono riprodotti come da tradizione: esordio, invocazione, sermone in due parti. L'uso, però, della lingua nazionale, che Reeber (2005) chiama *trasformazione del codice della comunicazione nella persistenza di quello retorico*, non è senza conseguenze, anzi rappresenta un elemento importante nel processo di inculturazione dell'islām in Europa: se si considera la traduzione non come un semplice *trasferimento* di significato da una lingua ad un'altra, ma come una traduzione, come una trasposizione di una parola al di fuori dei contesti culturali

²⁰⁹Questo processo non è da tutti considerato islamicamente sostenibile: il *Muftī* Muhammad Taqi Usmani, rispondendo a istanze in tal senso che gli venivano da imām operanti in situazioni di diaspora, sull'opportunità di pronunciare la *khutba* in lingue locali, lo considera inammissibile. Egli, infatti, considera il sermone come atto culturale equivalente nella tradizione a due *rak'at*. Richiamando, inoltre, le quattro scuole giuridiche tutte d'accordo sulla necessità che sia pronunciata in arabo – con la piccola eccezione concessa da al-Shāfi'ī e Abū Ḥanīfa che se non fosse possibile trovare nemmeno uno dei presenti che parli arabo, allora l'imām la può fare nel suo linguaggio, anche se questo non corrisponde necessariamente a quello del pubblico – e alla consuetudine invalsa nei paesi musulmani non arabofoni di provvedere ad una sorta di traduzione, sottolinea che è necessario che sia fatta tutta in arabo e consiglia di trovare altri tempi dopo o prima la preghiera del venerdì per educare le comunità non arabofone all'islām. Vedi *The Language of the Friday Khutbah* su <http://www.scribd.com/doc/31786578/The-Language-of-the-Friday-Khutbah-by-Sheikh-Muhammad-Taqi-Usmani>.

e significati abituali, per portarla in un altro codice culturale, ci si rende conto che in effetti la traduzione di un elemento centrale del culto in una lingua europea, partecipa a pieno titolo alla costruzione dell'islām europeo, attraverso le parole, costruisce la sua identità e la sua cultura, nonché il suo discorso di legittimità.

7.9. Conclusioni

In questo capitolo, che ha ripercorso l'evoluzione del ruolo delle moschee e degli imām nell'esperienza europea, con particolari riferimenti al caso italiano e francese, si è cercato di verificare la presenza di elementi che, secondo la teoria di Yang e Ebaugh (2001), sono tipici del modello congregazionale: dal punto di vista organizzativo la centralità della comunità locale fondata sulla partecipazione volontaria, la diversificazione delle funzioni del luogo di culto, il coinvolgimento dei laici nella gestione del religioso, lo sviluppo di reti organizzative transnazionali; dal punto di vista del rituale, la centralità degli imām, il cambiamento linguistico dei rituali e la rilevanza della predica.

Ciò che emerso è che, effettivamente, anche se spesso soltanto in nuce, la moschea tende a diventare sempre più il centro di una comunità di affinità, che in essa è impegnata nella diversificazione delle attività che vi si svolgono, recuperando in questo senso una sua caratteristica originaria.

Parallelamente, l'imām tende ad assumere funzioni tipiche del pastore protestante, culturali, educative ed educative che, però, si esplicitano all'interno della moschea stessa, mentre il discorso politico e militante tende a spostarsi al di fuori del luogo di culto. Un'ultima riflessione ha riguardato la progressiva de-arabizzazione del culto e del suo elemento centrale, la *khutba*, che rappresenta un esempio di inculturazione dell'islām europeo e di progressiva protestantizzazione delle pratiche islamiche.

I dati rilevati permettono, così, di concludere che l'ipotesi iniziale della riarticolazione della umma locale a livello socio-organizzativo secondo il modello congregazionale, e a livello socio-religioso di comunità di affinità, e la riformulazione del ruolo delle tradizionali guide religiose, in termini di guida spirituale dell'intera comunità, di una guida morale e del quotidiano, sia confermata e che, anzi, nel quadro dell'ipotesi generale sulla protestantizzazione dell'islām europeo, siano rilevabili ulteriori elementi di carattere linguistico e culturale che contribuiscono alla sua validazione.

Capitolo 8. Gli intellettuali musulmani europei

8.1. Introduzione

Gli intellettuali musulmani europei e il loro ruolo in quella che Kepel (2004) definisce “*the war on muslim minds*” è uno degli elementi più interessanti del panorama dell’islām in Europa, ma anche di più difficile definizione: la formazione, la provenienza, le affiliazioni, le metodologie ed i messaggi degli intellettuali musulmani europei sono multiformi, complicandone la definizione, a fronte di una difficoltà generale di individuare l’essenza e il ruolo degli intellettuali, soprattutto nell’epoca contemporanea, quando “*l’uso della parola intellettuale è caduta in disgrazia e in disuso, e quello che invece è apparso sono parole come professionista e studioso e accademico*” (Said, 1988:43). Ripercorrendo l’evoluzione storica della sua figura, Weiming (2005) rileva che la nascita dell’intellettuale moderno risale all’esperienza dell’*intelligenza* e della nuova classe socialista nella Russia del XIX secolo, esperienza che si caratterizzava per spirito di protesta e relazioni contrastate con il potere. Pur riconoscendo che tale elemento di *contrapposizione* non si accompagna necessariamente all’esperienza europea, dove spesso gli intellettuali hanno assunto ruoli rilevanti nelle istituzioni statali, percependosi anche come parte dell’*élite* politica, l’autore considera che questo possa essere ancora considerato un elemento valido per definire gli intellettuali, individuando nell’impegno critico per il bene comune, in politica, nel sociale o in altri ambiti di interesse generale, il loro tratto distintivo. A partire da ciò, si possono includere nella categoria persone provenienti da diversi ambienti, non necessariamente da quello accademico, ma anche dal mondo della religione, dei media, del volontariato, dei movimenti sociali, che impegnano le loro conoscenze e la loro formazione in sfere di interesse comuni.

Nello stesso senso, Kurzman e Owens (2002) optano per una definizione generale degli intellettuali come persone con una formazione avanzata, produttori o trasmettitori di cultura e di idee, o membri di una categoria che si impegna in questioni pubbliche. Gattone (2000) aggiunge a queste caratteristiche anche la capacità di diffondere le proprie idee con scritti, dibattiti, musica, arte e altre forme di espressione.

Gli elementi messi in evidenza da queste tre definizioni inclusive – impegno critico per gli interessi generali, formazione avanzata e utilizzo delle tecnologie dell'informazione – sono molto utili alla presente analisi, in quanto, a fronte dell'eterogeneità del gruppo di intellettuali musulmani europei, permettono di includere nella fattispecie diverse tipologie e categorie sociologiche.

E' necessario, però, aggiungere ulteriori considerazioni che delimitano il campo di indagine. In affinità con le premesse dell'intero lavoro, il carattere europeo degli intellettuali musulmani si riferisce alla loro esperienza diasporica, nel senso che al termine dona Mandaville (2001), ovvero di persone nate in Europa o ivi residenti da lungo tempo. Particolare attenzione rispetto a questo ampio gruppo, di cui fanno parte anche molti intellettuali, definiti nel Capitolo 2 riformisti post-coloniali, sarà data a coloro che sono nati in Europa.

L'aggettivo musulmano, invece, non si riferisce alla fede personale di un dato intellettuale, ma al fatto che questo metta a disposizione e impegni quel bagaglio che Arkoun nel saggio *“Humanisme et Islam”* (2006:137, T.d.R.) definisce di *“solidarietà storiche con la società più o meno islamizzata in cui è nato, cresciuto, che ha ricevuto una lingua, una cultura, elementi di memoria collettiva, componenti dell'immaginario rappresentato dalla sua patria iniziale”* e che per l'autore è sufficiente alla definizione di intellettuale musulmano nel discorso sull'islām in Europa.

A partire da tali premesse, in questo capitolo saranno ripercorsi alcuni elementi della letteratura sociologica relativa all'oggetto di studio, che saranno utilizzati per ripercorrere brevemente la storia degli intellettuali nei paesi arabo-musulmani considerati nell'analisi, all'interno dei quali si inserisce la questione degli intellettuali musulmani in Europa.

Si proporrà, quindi, una lettura peculiare del ruolo di questi rispetto alla neo-comunità musulmana europea, per poi, a partire dalle indicazioni che emergono dall'analisi delle interviste con i giovani musulmani diasporici, evidenziare alcuni aspetti del neo-riformismo, il pensiero più diffuso nell'esperienza diasporica islamica. Le conclusioni valuteranno la coerenza dell'ipotesi iniziale, evidenziando ulteriori elementi che emergono dall'indagine.

8.2. Lo studio degli intellettuali in sociologia: alcuni riferimenti

La sociologia degli intellettuali è un campo di studio difficile da definire almeno quanto il suo oggetto, tanto che spesso non è stata trattata come un campo scientifico autonomo, ma come un settore parte di altri ambiti di approfondimento (sociologia delle professioni, sociologia della conoscenza, sociologia della scienza)²¹⁰. Kurzman e Owens (2002) datano l'inizio degli studi sugli intellettuali negli anni '20, proponendo una lettura degli sviluppi successivi a partire dalla individuazione di tre approcci maggiori alla questione, in relazione al rapporto tra intellettuali e gruppi sociali: il primo

²¹⁰Secondo Kurzman e Owens (2002) l'andamento carsico degli studi nel settore, in via generale, ha seguito l'importanza del ruolo che gli intellettuali svolgevano nei diversi periodi storici. Nato negli anni '20, è stato un ambito di studi residuale tra gli anni '30 agli anni '50, quando riacquista rilevanza in virtù soprattutto del ruolo socialmente rilevante assunto dagli intellettuali sia negli Stati Uniti e nell'Europa Occidentale post bellica, che nell'Europa dell'Est e negli Stati post-coloniali. La ripresa degli studi alla fine degli anni '80, invece, si lega al fenomeno opposto della perdita di importanza e di fiducia nei confronti degli intellettuali, in occidente, cui non corrisponde però una decadenza in altre aree geografiche.

concettualizza gli intellettuali come una classe a sé, il secondo li considera come un gruppo non legato ad alcuna classe sociale, il terzo come legato alla classe sociale da cui i singoli intellettuali provengono²¹¹.

Seguendo la lettura dei due autori, nei prossimi paragrafi si descriveranno brevemente i tre approcci suddetti, approfondendo in particolare quello gramsciano, utilizzato già negli studi sugli intellettuali nell'area magrebina, validandone, in particolare, l'utilità in relazione all'analisi degli intellettuali musulmani europei.

8.2.1. Il rapporto tra intellettuali e gruppi sociali: approcci sociologici

Il primo filone di studi individuato da Kurzman e Owens (2002) è quello che partendo dall'osservazione della mobilitazione comune degli intellettuali intorno ad eventi rilevanti, ed, in particolare, in occasione dell'Affare Dreyfus, individua in essi una classe a sé, peculiare in quanto non si forma in relazione ai mezzi di produzione, anzi si caratterizza per la mancanza di relazione con questi ultimi²¹². Proprio per questo, essi sono in grado di perseguire gli interessi generali della società, mentre qualsiasi legame con un particolare gruppo sociale sarebbe un tradimento della propria missione.

Tale approccio, messo da parte negli anni '60, a causa della frammentazione degli intellettuali e del declino del concetto stesso di classe, fu ripreso alla fine del secolo scorso dalla letteratura che si focalizzava sull'estraneità degli intellettuali rispetto agli altri gruppi sociali e alla loro omogeneità

²¹¹ L'analisi del concetto sociologico di classe va oltre gli scopi del testo e si rimanda in questo senso a Campenni (2007) e ai riferimenti bibliografici ivi contenuti.

²¹² A questo approccio possono essere ricondotti i lavori di Benda (1900), *Dialogues 'a Byzance*. Paris: Editions de la Revue Blanche; (1928), *The Treason of the Intellectuals*, New York, William Morrow; Coser, (1970), *Men of Ideas: A Sociologist's View*. New York: Free Press; Pels (1995), *Knowledge politics and antipolitics: toward a critical appraisal of Bourdieu's concept of intellectual autonomy*. *Theory & Soc.* 24:79–104; (1999), *Privileged nomads: on the strangeness of intellectuals and the intellectuality of strangers*, *Theory, Cult. Soc.* 16:63– 86.

professionale e di interessi rispetto alla protezione della propria autonomia. In questo senso vanno, per esempio, le riflessioni di Bourdieu sul concetto di campo intellettuale, un campo unico, ma differenziato, che portano all'individuazione degli interessi comuni che rendono gli intellettuali un gruppo sociale distinto: la competizione per l'appropriazione del capitale culturale, l'autonomia dagli altri poteri, la coincidenza tra obiettivi di gruppo e obiettivi universali, la riflessione critica²¹³. Nonostante la condivisione di questi elementi, gli intellettuali, però, non si mobilitano in maniera comune, il che li rende incapaci di proteggere i propri interessi e, quindi, di potersi dedicare alla promozione degli ideali universali²¹⁴.

La letteratura sugli intellettuali come gruppo autonomo rispetto alle classi sociali ha come riferimento primario i lavori di Mannheim e le sue considerazioni rispetto all'autonomia degli interessi specifici degli intellettuali come essenza del loro essere²¹⁵. L'educazione degli intellettuali, infatti, esponendoli a diverse tendenze culturali e sociali, permette loro di trascendere e favorire la comprensione tra le classi e di perseguire ideali universali. Tale approccio, dominante negli anni '50, è stato utilizzato recentemente negli studi che analizzano i rischi connessi al legame tra

²¹³ Arkoun (2006:138) utilizza i concetti di Bourdieu per riflettere sul ruolo degli intellettuali nel campo intellettuale islamico. L'intellettuale secondo l'autore si distingue dagli altri attori sociali per le sue funzioni maggiori, occupandosi delle questioni di senso. Questo non gli conferisce un magistero normativo sui contenuti, ma gli riconosce un ruolo critico sulle condizioni di produzione, diffusione e cambiamento di senso.

²¹⁴ Vedi Bourdieu, (1993), *How can "free-floating intellectuals" be set free?* In *Sociology in Question.*, pp. 41–48. London:Sage; (1989), *The corporatism of the universal: the role of intellectuals in the modern world.* Telos 81:99–110. La soluzione secondo l'autore sarebbe la creazione di un'internazionale intellettuale: in questo senso Bourdieu stesso fondò il gruppo attivista "*Raisons d'Agir*" con lo scopo di unire gli intellettuali contro la globalizzazione neo-liberista.

²¹⁵ Si ricordano tra gli altri i lavori di Mannheim (1956), *The problem of the intelligentsia.* In *Essays on the Sociology of Culture*, pp. 91–170. London: Routledge & Kegan Paul; Merton (1968), *Role of the intellectual in public bureaucracy*, in *Social Theory and Social Structure*, pp. 261–78. New York: Free Press. Enlarged ed.

intellettuale ed *élite*, in particolar modo tra intellettuali e politici, nel quadro generale del rapporto tra intellettuali e società e tra intellettuali stessi, nei termini soprattutto della conservazione dell'autonomia rispetto alle condizioni esterne (Kurzman e Owen, 2002).

Il terzo approccio, quello più cogente ai fini della nostra analisi, è quello che considera gli intellettuali legati ad una classe, il cui iniziatore è Gramsci²¹⁶.

Secondo l'autore (1975:1513) *“ogni gruppo sociale nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico”*.

Questi intellettuali *organici* sono diversi da quelli *tradizionali*, che si sentono e si autorappresentano come una comunità autonoma, con una sua propria continuità storica, malgrado abbiano di fatto rappresentato gli interessi delle classi dominanti. Esempio tipico di intellettuali tradizionali sono gli ecclesiastici (1975:1514) *“monopolizzatori per lungo tempo (per un'intera fase storica che anzi da questo monopolio è in parte caratterizzata) di alcuni servizi importanti: l'ideologia religiosa cioè la filosofia e la scienza dell'epoca, con la scuola, l'istruzione, la morale, la giustizia, la beneficenza, l'assistenza ecc..”*.

L'analisi gramsciana fu ripresa, in epoche successive, da quegli autori che analizzavano il legame crescente tra intellettuali e politica, non tanto come evoluzione dell'inevitabile organicità degli intellettuali con la classe

²¹⁶ A riguardo vedi Mills (1963), *The social role of the intellectual*, in *Power, Politics and People*, ed. IL Horowitz, pp. 292–304. New York: Ballantine; Chomsky (1978), *Intellectuals and the State*, Baarn, Netherlands: Wereldvenster; Said (1994), *Representations of the Intellectual*. London: Vintage.

dominante, quanto come sintomo della loro progressiva perdita di autonomia e quindi della decadenza del loro ruolo (Kurzman e Owen, 2002)²¹⁷.

Alla fine del '900, poi, il concetto di intellettuali organici fu approfondito a proposito del ruolo di denuncia che potevano svolgere rispetto a categorie sociali discriminate ed oppresse, seguendo tre principali direzioni di analisi: la prima riguarda le condizioni di organicità degli intellettuali²¹⁸, una questione analizzata soprattutto negli studi sul Medio Oriente, nei quali però, il termine organicità è sostituito da quello di autenticità (vedi Laroui, 1976; 1992).

Il secondo ambito di approfondimento è il significato che l'organicità assume per gli intellettuali²¹⁹, particolarmente studiato in relazione alla comunità afro-americana²²⁰, rispetto alla quale si sono analizzate le reciproche relazioni, spesso segnate da sospetto, accuse di ricerca di celebrità o di abbandono e critiche interne²²¹. Nonostante le criticità, però, gli studi hanno evidenziato da un lato che gli intellettuali tendono a mantenere un ruolo fondamentale nella

²¹⁷ In questo senso va anche la riflessione di Foucault (1984), *Truth and power*, in *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow, pp. 51–75. New York: Pantheon, sulla differenza tra intellettuali generali ed intellettuali specifici.

²¹⁸ Su questo vedi in Italia Pasquinelli (1995), *From organic to neocorporatist intellectuals: the changing relations between Italian intellectuals and political power*, *Media, Cult. Soc.* 17:413–25 e Salamini (1989), *Intellectuals and politics: from Marx to Berlinguer*, *Int. J. Compar. Sociol.* 30:139–58.

²¹⁹ Si segnalano gli studi di Pott e Dennis (1997), *The Black Intellectuals*. Special issue of *Research in Race and Ethnic Relations* 10. Greenwich, CT: JAI Pres.

²²⁰ Già Gramsci aveva evidenziato l'emergere negli Stati Uniti di intellettuali africani americani, prefigurandone un ruolo centrale non tanto rispetto alle comunità presenti sul territorio nazionale quanto rispetto alle masse africane, seguendo due possibili direttrici (1975:1528) “1) che l'espansionismo americano si serva come dei suoi agenti dei negri nazionali per costruire i mercati africani e estendervi il proprio tipo di civiltà; 2) che le lotte per l'unificazione del popolo americano si inaspriscano in tal misura da determinare l'esodo dei negri e il ritorno in Africa degli elementi intellettuali più indipendenti ed energici”

²²¹ In questo senso soprattutto le denunce di discriminazioni interne alla comunità, per esempio, quelle di genere, vedi hooks & West (1991), *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*. Boston, MA: South End.

comunità di riferimento, dall'altro che, parallelamente alla loro crescita numerica e alla diminuzione delle esigenze di rappresentatività della minoranza, essi tendono a perdere organicità e ad occuparsi di temi più universali o più individuali.

Secondo Edward Said (1988), in questo senso, è inevitabile che quando una classe raggiunge una sua stabilità, gli intellettuali passino dall'essere organici all'essere tradizionali.

Il terzo ambito di studi riguarda la possibilità che gli intellettuali stessi costituiscano il gruppo di riferimento rispetto ai quali sono organici. Si tratta, secondo Kurzman e Owen (2002), di un rovesciamento della prospettiva gramsciana: invece di essere il gruppo a produrre i propri intellettuali, sono gli intellettuali a strutturare i gruppi²²². Questo approccio è stato per esempio utilizzato nell'analisi del nazionalismo, nella letteratura che ha riconosciuto negli intellettuali produttori di idee e movimenti nazionalisti, anche se, spesso, la relazione di causalità individuata diverge: secondo alcuni autori i nazionalismi emergono da comunità pre-esistenti e gli intellettuali vi giocano un ruolo di supporto; secondo altri, il nazionalismo coinvolge comunità riconfigurate che gli intellettuali hanno contribuito a formare.

8.2.2. L'approccio gramsciano e lo studio gli intellettuali nel mondo arabo musulmano

Gli sviluppi successivi alle riflessioni di Gramsci hanno visto come campo di analisi privilegiato il Medio Oriente e il mondo arabo-musulmano in generale, nella valutazione della organicità/ tradizionalità, autenticità/non autenticità degli intellettuali. Ai movimenti intellettuali arabo-musulmani, soprattutto a

²²² Vedi le riflessioni di Eyerman (1994), *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society*. Cambridge, UK: Polity, Anderson (1996) e Hobsbawm (1990) *Nations and Nationalisms since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.

quelli che attraversano il Nord Africa, si è fatto già ampio riferimento nel Capitolo 2. Ciononostante è utile alla presente analisi ripercorrere brevemente il ruolo degli intellettuali nei paesi arabo-musulmani, alla luce dei concetti sociologici esposti, soprattutto in considerazione del necessario riposizionamento degli intellettuali musulmani europei all'interno dell'universo di senso islamico²²³.

Il primo dato che emerge in tale prospettiva è la marcata influenza dell'islām sulla produzione intellettuale araba, tanto che, in un primo tempo, la figura dell'intellettuale arabo e quella dell'intellettuale musulmano coincidono. Fin dai primi decenni dopo la morte del Profeta, infatti, si forma un gruppo di intellettuali legati agli studi religiosi, che si specializzano in relazione alla predisposizione del corpus dell'ortodossia islamica, prima, e delle norme giuridiche islamiche, poi. A partire dall'VIII secolo cominciano a svilupparsi anche ambiti di riflessione non strettamente religiosi – scienze, matematica, medicina, filosofia e letteratura in prosa e in poesia – stimolati dalle traduzioni di opere greche e persiane²²⁴.

In questo periodo, gli intellettuali sono legati alle classi economicamente più solide che beneficiano dello sviluppo del commercio e dell'agricoltura, legato all'espansione territoriale dell'Impero. Ciononostante, nota Keddie (1972), questo gruppo intellettuale si configura pienamente come gruppo tradizionale, il che si evidenzia particolarmente dopo l'invasione mongola del XIII secolo, quando non segue il declino, provocato dall'instaurarsi di un feudalesimo militare, delle classi cui si era fino ad allora associato. Gli intellettuali nel campo religioso mantengono, infatti, il monopolio del sistema educativo, mentre i filosofi cominciano a considerarsi un gruppo di élite, *khassa*,

²²³ Anche in questo caso si fa riferimento in maniera privilegiata all'esperienza nord africana e agli intellettuali arabi musulmani, tralasciando la produzione berbera o cattolica.

²²⁴ Questo in particolar modo nel settore della filosofia (vedi Keddie, 1972).

lasciando la massa, *amma*, all'ortodossia religiosa, una distinzione che si è perpetuata fino all'epoca contemporanea, sostenuta anche da studiosi come al-Ghazālī e ibn Taymiyya²²⁵.

Secondo Arkoun (2006), in questo modo il campo intellettuale islamico si restringe progressivamente e la tensione tra filosofia e religione si risolve a beneficio della scolastica ripetitiva, dominante fino al XIX secolo. Nello stesso tempo, durante l'impero ottomano gli studiosi religiosi, *ʿulamā*, rafforzano la loro posizione proprio grazie al contatto che mantengono con le masse e si legano progressivamente a mercanti, proprietari terrieri e funzionari amministrativi, oltre ad esercitare di fatto il governo in particolari città o territori (Küng, 2005).

Durante il XIX secolo, un nuovo impulso alla produzione intellettuale musulmana venne dall'inizio delle riforme, *tanzimat*, stimulate anche dall'invasione napoleonica dell'Egitto.

Pur riguardando principalmente il settore governativo e militare, le *tanzimat* stimolarono l'impegno degli intellettuali anche nel campo religioso, sia per quanto riguarda l'elaborazione di giustificazioni islamiche alle riforme, esercizio che riguardò soprattutto la classe ulemica²²⁶, sia per il sostegno all'ideologia di movimenti di opposizione, più o meno strutturati: è in questo periodo che si diffonde in Egitto il pensiero di Ḡamāl al-dīn al-Afghānī,

²²⁵ Su ibn Taymiyya come prototipo dell'intellettuale musulmano vedi Arkoun (2006: 149). Secondo Keddie (1972:43) un'eccezione parziale alla rigidità del tradizionalismo musulmano è l'esperienza dello sciismo duodecimano in Iran dopo il 1501, influenzato dalla teologia razionalista mutazilita e dalla filosofia razionalista.

²²⁶ Per esempio, Muḥammad ʿAlī in Egitto nell'aprire nuove scuole strutturate su modelli occidentali, insistette molto che queste vedessero una presenza e una giustificazione islamica. Fu lo Shaykh Rifāʿa al-Taḥṭāwī ad accompagnare i giovani egiziani nel viaggio a Parigi sostenuto dal governo, con l'obbiettivo di monitorare il loro comportamento religioso e a sostenere l'introduzione di idee e istituzioni occidentali, anzi divenne un ardente sostenitore dell'Occidentalizzazione. Il sultano Selim III, introdusse un "Nuovo ordine" (*Nizam-i jedid*) nell'esercito, ma concepì le sue azioni in continuità con il suo ruolo religioso, e anche Mahmud II, che eliminò il corpo dei Giannizzari nel 1826, chiese agli ulama di giustificare coranicamente le riforme militari (Keddie, 1972).

Muḥammad ‘Abduh e Rashīd Riḍā, che secondo Keddie (1972) possono essere considerati il primo gruppo di intellettuali indipendenti dal potere.

La relativa autonomia della classe intellettuale è legata anche dal fatto che la modernizzazione inaugurata dalle *tanzimat* aveva diversificato le opportunità per gli intellettuali, che non si limitano più alla classe ulemica o al governo. Sono le nuove élite educate in modo occidentale, politiche, tecniche e letterarie, infatti, a guidare l’adozione delle riforme.

Progressivamente gli *‘ulamā* perdono il monopolio delle istituzioni sociali, soprattutto del sistema educativo e di quello legale, che cominciano ad essere modellati sui canoni occidentali, cambiamento che si perfeziona nel periodo coloniale (Bagader, 1994).

Dopo la colonizzazione, la diffusione dell’educazione di massa, lo sviluppo dei trasporti, le nuove opportunità lavorative e professionali sostengono lo sviluppo di istituzioni di apprendimento religioso non-tradizionali.

Nel frattempo, si diffondono nuove ideologie e movimenti di pensiero, in particolare il socialismo arabo e il nazionalismo, nella peculiare declinazione del panarabismo, stimolato anche dagli eventi in Palestina. Quest’ultimo, nelle sue diverse forme, diventa l’ideologia dominante degli intellettuali: in particolare nel Maghreb esso prende una peculiare connotazione islamica, in virtù del ruolo identitario e unificante che l’islām aveva svolto durante la colonizzazione e la decolonizzazione (Keddie, 1972). Pur variando da tempo e luogo,²²⁷ gli intellettuali arabi nazionalisti e panarabisti, rappresentavano in genere una nuova borghesia, terriera, professionale e commerciale, più che industriale, che si sviluppava grazie agli scambi con l’Europa. Nello stesso tempo anche la piccola borghesia in Egitto trovava la sua espressione

²²⁷ In Turchia in questo senso la figura chiave è Mustafa Kemal Atatürk, il cui successo attrasse molti intellettuali a sostenere il nazionalismo anatolico-turco. In Egitto il nazionalismo diventò un obiettivo intellettuale soprattutto ad opera di Muṣṭafa Kāmil, di Aḥmad Lutfī al-Sayyid e del leader del partito nazionalista Wafd Sa’d Zaghlūl.

intellettuale nei Fratelli Musulmani, “*la prima formazione politica ad esibire caratteristiche teologiche ed organizzative tipiche di molti movimenti contemporanei di militanza islamica*” (Donini 2003:263).

A partire dalla fine degli anni '70, però, il mondo intellettuale arabo comincia ad attraversare una profonda crisi: dal punto di vista sociologico gli intellettuali si trovano esclusi dal potere, visto che i governi sostengono autonomamente le loro ideologie, senza un ruolo riconosciuto e strutturato, né radicamento nelle masse, di cui può invece ancora beneficiare la classe ulemica, tanto che trovano spesso rifugio nel mondo dell'accademia o delle comunicazioni (Keddie, 1972).

A livello più ampio, la decadenza delle ideologie universali, la tradizionale divisione del mondo in nord e sud che impedisce al mondo arabo di ritrovare una propria identità, la frammentazione degli stati nazione, la coesistenza di diversi modelli educativi, le conseguenze dell'urbanizzazione, della crescita demografica, della scolarizzazione di massa, la penetrazione dei modelli occidentali soprattutto attraverso la televisione, contribuiscono a complicare il quadro, già di per sé eterogeneo delle élite locali vecchie e nuove, tutte dalla legittimità incerta (Fouad Allam, 2002)

Storicamente, come sottolinea Laroui (1992) questa crisi è figlia di una serie di crisi precedenti: la *riforma incompleta* (ivi:83) di 'Abduh e Riḍā, ma anche quella del modello occidentale, che provoca la riaffermazione del neo-islām, nella forma del movimento dei Fratelli Musulmani, e l'apertura all'ideologia socialista; la crisi del socialismo arabo, che seguì la guerra del 1967 e del panarabismo dopo la firma da parte dell'Egitto del trattato di pace con Israele nel 1978. La risposta intellettuale a questa crisi è estremamente diversificata in termini di mezzi, obiettivi, filosofie, numero di aderenti, significato e

articolazione ideologica: spiritualista, ritualista, rivoluzionaria, tradizionale (Bagader, 1994)²²⁸.

A complicare il panorama, in cui convivono istituzioni moderne e tradizionali, *'ulamā*, elementi nazionali, movimenti coloniali o post coloniali, risveglio islamico e movimenti antiglobalizzazione, l'emergere a partire dagli anni '80 di una nuova categoria di intellettuali islamici militanti e della penetrazione della letteratura religiosa, che Laroui (1992) definisce media ad essi riconducibile (Farouki, 2004).

Questi intellettuali provengono in gran parte da percorsi formativi non tradizionali ed aggirano la figura del sapiente tradizionale come vettore e garante della dottrina dell'*islām*, utilizzando i nuovi mezzi di comunicazione (Fouad Allam, 2002). Essendo originati dall'esterno dei circoli ulemici ed essendo spesso figli di quella *amma* che, controllata dagli *'ulamā* stessi, non aveva fino ad allora avuto accesso diretto ai codici dell'*islām*, essi tendono ad orientarsi verso un pubblico più ampio, al quale propongono non dibattiti esoterici e legalisti, ma una ideologia e una fonte di conoscenza pratica, che lega la fede alle questioni quotidiane e che pone l'*islām* come un'idea sociale di massa, in modo che ricorda, secondo Heffner (2001), il discorso del protestantesimo evangelico nell'America Latina contemporanea.

Oggi, quindi, depositari della conoscenza religiosa possono essere tutte quelle persone che rivendicano un forte impegno islamico, come per esempio gran parte della gioventù istruita delle città (Eickelman, 1992). Il loro ruolo rispetto alle nuove classi nei paesi arabi diventa particolarmente interessante

²²⁸In particolare, secondo Bagader (1994), i gruppi spiritualisti sufi generalmente diffusi tra i poveri delle città e nelle campagne, ad oggi hanno una funzione di conservazione di tradizioni culturali. I gruppi ritualistici sono coloro i quali rispettano i dettami estetici della Sunna, sottolineandone l'aspetto morale e sociale. I gruppi rivoluzionari o radicali chiedono un cambiamento nella società musulmana, immediato e non legato a riforme religiose pacifiche e graduali, attraverso la violenza e il confronto estremo. I gruppi tradizionali condividono la necessità di un cambiamento nella società musulmana, ma differiscono sui mezzi e sugli esiti di questo cambiamento.

considerando le recenti rivoluzioni nord africane, proprio alla luce dell'analisi gramsciana: gli intellettuali, infatti, non riproducono soltanto il sapere ma, soprattutto se contrastati, creano, anche inavvertitamente, i semi della resistenza e della contestazione.

8.2.3. L'approccio gramsciano nello studio degli intellettuali musulmani europei

Le applicazioni più recenti dei concetti elaborati da Gramsci sottolineate nei paragrafi precedenti si rivelano particolarmente utili nell'approcciare sociologicamente lo studio degli intellettuali musulmani europei, rispetto al quale assumono una declinazione peculiare.

Si è visto come nelle indagini sulle comunità afro-americane, l'organicità di un intellettuale non è definita rispetto ad una classe sociale, intesa nell'accezione inclusiva usata da Campenni (2007:113) come *“un ampio aggregato di persone caratterizzato dalla condivisione per grandi linee della stessa collocazione nella divisione sociale del lavoro del medesimo grado di status dello stesso livello di reddito e di una comune sottocultura”*, quindi, ad un gruppo sociale, determinato in base al rapporto con i mezzi di produzione, al livello di reddito o al modello di consumo; piuttosto rispetto ad una comunità culturale, un gruppo eterodefinito e autodefinito in base ad una vera o presunta comunanza etnica.

Questo slittamento si collega a processi più ampi che riguardano la perdita di rilevanza del concetto di classe, cui si è accennato precedentemente, e la sua sostituzione con nuove forme di differenziazione ed identificazione sociale, che essenzializzando alcuni elementi culturali, stabiliscono diverse frontiere simboliche per le comunità (Siebert, 2007; Massari, 2006).

Nella fattispecie dell'analisi, però, l'elemento rilevante è che l'etnicità in base alla quale la comunità si definisce è inventata e ricostruita in un contesto di deterritorializzazione, de-etnicizzazione e de-culturazione. Si tratta, quindi, di

una ricostruzione che pone il puro religioso come elemento etnico di differenziazione, “*minimo comune denominatore*” (Roy, 2009:122) che unisce persone di cultura, lingue e tradizioni differenti in un’unica fede. Il puro religioso, però, per esistere deve necessariamente riconnettersi con una cultura, determinando così “*la formazione di vere e proprie neo-etnie*” (ivi:263).

Secondo Roy (2009), la formazione di comunità neo-etniche è un momento transitorio di un processo che porta alla formazione di comunità di fede. Nel caso dell’islām europeo, però, le particolari caratteristiche della costruzione sociale della differenza islām, potrebbe, in effetti, determinare una particolare persistenza del processo di etnicizzazione della religione (Massari, 2006).

Inoltre, la ri-costruzione di una comunità in un contesto di de-territorializzazione permette di utilizzare per l’analisi degli intellettuali musulmani europei sia la declinazione dell’approccio gramsciano utilizzato per le comunità afro-americane, approfondendo, quindi, le reciproche definizioni e percezioni, nonché le interazioni tra intellettuali e gruppo sociale di riferimento, sia l’approccio utilizzato nello studio dei nazionalismi, indagando come gli intellettuali stessi agiscano nella costruzione del gruppo di riferimento.

Quest’ultimo punto risulta particolarmente interessante: l’analisi di Anderson della nazione come una “*comunità politica immaginata*” (1996:24), definita tale perché, malgrado i suoi soggetti non si conoscano, condividono l’immagine di appartenere allo stesso gruppo orizzontale e solidale, dimostra il ruolo importante che nella immaginazione delle comunità svolgono gli intellettuali. In questo processo la rielaborazione intellettuale della tradizione diventa un progetto centrale, elemento di particolare interesse quando si viene alla questione religiosa, alla rielaborazione dell’islām centrale alla presente tesi.

Come sottolinea Jedlowski (2002:47) la memoria collettiva di una neo-comunità è, infatti, *“un insieme dinamico, non solo di selezioni ma di interpretazioni e riformulazioni del passato. La sua funzione più che fornire immagini fedeli del passato è quella di preservare quegli elementi del passato che garantiscono ai soggetti il senso della propria continuità e l’affermazione della propria identità”*. In questo senso, le persone che si occupano della selezione e dell’interpretazione delle tradizioni hanno un ruolo fondamentale nella comunità.

A partire da queste considerazioni, nei prossimi paragrafi, dopo aver tracciato un profilo generale degli intellettuali musulmani europei, saranno analizzati i principali elementi del discorso da essi diffuso, che contribuiscono a strutturare la musulmanità della neo-comunità musulmana, sia il rapporto tra questa e gli intellettuali musulmani europei, investigata attraverso le interviste ai giovani diaporici.

8.3. Gli intellettuali musulmani europei

La diversificazione degli interlocutori del sacro musulmano, evidenziata a proposito degli sviluppi recenti dell’intellettuale musulmano nei paesi arabo-musulmani, assume particolari declinazioni a fronte della deterritorializzazione dell’islām europeo, dove il panorama è complicato anche dalla diversa provenienza e il diverso percorso dei soggetti che lo compongono (Frégosi, 2004).

Risulta, quindi, difficile non solo definire gli intellettuali musulmani europei, ma anche inserirli in maniera definitiva in una delle categorie cui si è riferito nei Capitoli 3 e 7 a proposito delle nuove leadership musulmane: rispetto alla ricostruzione di Dassetto (1994), basata sugli assi classici del potere musulmano, gli intellettuali si pongono tra la manipolazione del processo di trasformazione del messaggio e quelle forme di autorità che si

legano alla gestione del sacro diffuso e alla regolamentazione pratica dei comportamenti collettivi. In quella di Césari (2005), essi sono rappresentati sia nella categoria del leader globalizzato, che agisce all'interno delle correnti islamiche tradizionali, sia nella categoria dei predicatori, universitari e specialisti.

Tale diversificazione è in un certo senso originaria, perché deriva dal fatto che l'esperienza dell'intellettuale musulmano europeo è tipicamente migratoria, legata o all'esilio e all'allontanamento volontario di musulmani militanti dal proprio paese, come nel caso descritto da Maréchal (2006) degli esponenti di Fratelli Musulmani a partire dagli anni '60²²⁹ o ad un percorso volontario, come quello degli studenti immigrati che, più formati rispetto alla gran parte dei propri correligionari, hanno teso ad assumere un ruolo di rappresentanza e guida della comunità, sia per questioni culturali, che per questioni sociali e politiche. Da questo punto di vista, per molto tempo le fonti della conoscenza intellettuale islamica europea sono state altrove, nei paesi di origine delle comunità o nelle reti transnazionali islamiche (van Bruinessen, 2003).

A partire dalla metà degli anni '90, cominciano ad emergere intellettuali propriamente europei, diasporici, che assumono un ruolo sempre più importante nel discorso islamico²³⁰, e, veicolando e producendo conoscenza nelle lingue europee, pongono l'Europa come una nuova fonte di conoscenza islamica, una fonte di produzione di quella che Akbar e Donnan (1994) definiscono in termini post-coloniali una terza cultura.

Il tipo di formazione di questo gruppo intellettuali è vario: alcuni hanno studiato nei paesi arabi, in istituzioni formative classiche, altri, invece, sono

²²⁹Questi, sottolinea Maréchal (2006), sono stati particolarmente attivi nell'islamizzazione delle giovani generazioni negli anni '80, tanto che molte delle strutture e associazioni giovanili ne riflettono ancora oggi direttamente o indirettamente il pensiero.

²³⁰ Tra gli intellettuali musulmani anche i convertiti che hanno spesso come nel caso italiano una grande importanza (vedi Dassetto, 2009).

completamente autodidatti. Tipicamente, però, sottolinea Césari (2005), provengono dalle nuove classi borghesi, sono legati all'ambiente accademico e devono il loro successo alla capacità di incontrare le necessità e i gusti dei credenti, soprattutto dei giovani diasporici, e di utilizzare i mezzi di informazione, diffondendo un messaggio credibile ed utile attraverso libri cassette, conferenze, internet e televisione (Maréchal, 2006).

Questa nuova leadership, sottolinea Dassetto (2008), fronteggia diversi problemi tra i quali la mancanza di istituzioni formative tipicamente musulmane sul territorio europeo, la necessità di dover pensare l'islām dopo che questo, soprattutto nei paesi coinvolti da più tempo nel ciclo migratorio, è stato istituzionalizzato e l'incapacità di coalizzarsi rispetto ad obiettivi e punti comuni, un elemento che dipende ancora una volta dall'origine migratoria del pensiero musulmano europeo. Da un lato, infatti, riprendendo Thomas, Dassetto (2008) sottolinea che tutte le migrazioni sono soprattutto una questione individuale, per cui è necessario del tempo, prima che i leader possano comprendersi e parlare all'unisono; dall'altro il panorama intellettuale è etnicamente, culturalmente e politicamente differenziato, complicando il dialogo e la mobilitazione comune tra i suoi membri (Fregosi, 2004).

Ciononostante Waleck (2005) sottolinea che a partire dalla fine degli anni '80 alcuni elementi hanno favorito la nascita di una certa consapevolezza di gruppo tra gli intellettuali musulmani europei: la questione Rushdie nel 1989, la Guerra del Golfo nel 1991, *l'affaire du foulard* in Francia.

Proprio a partire dall'esperienza francese, l'autore propone in questo senso una lettura interessante rispetto alla geografia intellettuale musulmana. La prima figura che appare sulla scena europea è quella dell'intellettuale musulmano d'avanguardia, che si propone in primo luogo come intellettuale e che rivendica la propria identità musulmana solo in un secondo momento. Si tratta della categoria storicamente più antica, che comprende sia convertiti che

intellettuale provenienti dal mondo musulmano e che, oggi, è spesso residuale e poco autentica rispetto alla comunità²³¹.

L'intellettuale riformatore, invece, si definisce e rimarca la sua musulmanità e la propria continuità rispetto alla tradizione riformista. Generalmente è la categoria più riconosciuta dalla comunità e dalla società occidentale, che, pur essendo molto eterogenea per obiettivi, metodologie, età e origini geografiche²³² è unita dalla rivendicazione della propria identità e dalla volontà di far evolvere la tradizione riformista, ponendosi rispetto ad essa come una neocategoria, un neo-riformismo.

Ultima categoria è quella dell'intellettuale rappresentante, legato all'istituzionalizzazione dell'islām europeo, un leader sociopolitico: può essere un imām, un leader burocratico, ma anche un militante di associazioni e movimenti sociali e delle correnti di re-islamizzazione.

8.3.1. *Il discorso religioso degli intellettuali musulmani europei*

In analogia con l'islām su internet, Roy (2003) sottolinea che anche nel caso degli intellettuali, la molteplicità delle produzioni e delle voci non si accompagna ad una differenziazione del messaggio: il discorso prevalente è, infatti, riformista o meglio neo-riformista, ed è presentato con una simile retorica ed un ricorrente carattere *incantatorio* (Roy 2003:70; Césari, 2005).

²³¹ In Francia di questa categoria fanno parte per esempio il coreografo Maurice Béjart e gli accademici orientalisti Eric Geoffroy e Vincent Monteil.

²³² Mohamed Talbi e Mohamed Arkoun precursori del movimento in Francia sono nati negli anni '20, Fatima Mernissi, Abdelwahab Meddeb, Malek Chebel e Farid Esack negli anni '40 e '50. Alcuni vengono dalla Tunisia (Mohamed Talbi, Abdelmajid Charfi, Mohamed Charfi, Youssef Seddik, Abdelwahab Meddeb, Fethi Benslama,), altri dall'Algeria (Mohamed Arkoun, Malek Chebel), altri ancora dal Marocco (Abdou Filali-Ansary, Fatima Mernissi, Rachid Benzine).

L'articolazione del discorso islamico europeo, in genere, segue due direzioni, che spesso si sovrappongono: una verso l'esterno e una verso l'interno della comunità.

Nella prima, il discorso è segnato da due atteggiamenti prevalenti che Césari (2005:149) definisce di didatticismo, ovvero di volontà di insegnare l'islām, di diffonderlo, attraverso conferenze su aspetti centrali della tradizione coranica e della fede islamica, e di apologismo, ovvero di difesa dell'islām e di spiegazione degli aspetti più controversi della religione, che ricorre spesso alla riattualizzazione di polemiche antiche.

Il discorso verso l'interno si articola invece da un lato intorno a grandi temi e questioni politiche che riguardano il mondo musulmano – dalla Palestina all'Iraq; dal terrorismo al rapporto nord-sud, dall'imperialismo/colonialismo, alla ricomposizione simbolica e politica della *umma* sulle terre musulmane (vedi Maréchal, 2006) - dall'altro, intorno ai problemi che solleva il processo di inculturazione dell'islām europeo, come l'esigenza di comprendere come essere musulmani in Europa, di rispondere alla ricerca di spiritualità, di senso, di norme di vita, di conciliare islām con modernità, pluralismo, laicità dello Stato (Dassetto, 2008).

Va, comunque, sottolineato che la differenziazione delle fonti di informazione, soprattutto internet, e la scarsa capacità di mobilitazione comune degli intellettuali, rendono il discorso delle grandi cause dell'islām residuale rispetto alle questioni pratiche e teoriche legate all'inculturazione, intono alle quali si focalizza l'interesse dei credenti.

Queste seguono generalmente quello che van Bruinessen (2003) chiama *doppio processo di universalizzazione e localizzazione* e che in termini di Roy si può definire di deculturazione /inculturazione: i concetti islamici vengono privati di tutti i riferimenti prettamente culturali ed etnici, per essere ricondotti ad una serie di norme non contrattabili, successivamente adattate al contesto europeo.

L'esito di tale processo evidenzia in modo peculiare il carattere performativo che Fouad Allam (2002) seguendo i lavori di Michel de Certeau, sottolinea essere tipico del discorso religioso, ovvero di essere un dire che implica un fare: come sottolinea Maréchal (2006) a proposito dei Fratelli Musulmani, centrali nel discorso contemporaneo sull'islām sono la buona lettura dell'islām, la promozione di pratiche adeguate al mondo circostante, miranti a risvegliare la coscienza e il dinamismo dei credenti e la valorizzazione di alcuni comportamenti rispetto ad altri.

In questo Lotfy (2010) intravede una corrispondenza tra il discorso intellettuale militante e i nuovi predicatori-preti musulmani: entrambi i gruppi dispensano un discorso semplice, che relega la religione alla vita di tutti i giorni e ai problemi della società, che dispensa una religiosità che non impedisce di vivere bene il quotidiano. La religione, anzi, deve permettere all'individuo di vivere felicemente non solo nell'aldilà, ma anche in questa vita, e Dio ricompensa i giusti comportamenti aumentando la fortuna e le opportunità professionali del credente.

In fin dei conti, secondo Lofty (2010, T.d.R.), gli intellettuali, promuovono *“una ricetta di ascesa sociale. I cui ingredienti sono chiari: un rapporto serio con i tempi, buone maniere e dei comportamenti irreprensibili la ricerca della riuscita professionale la costituzione di un capitale. Così non è strano che tutti i nuovi predicatori si distinguono per la loro riuscita professionale e discutono temi direttamente legati alla vita quotidiana “l'amore nell'islam” “ il matrimonio”, “l'educazione dei bambini”.*

La definizione dell'islām proposta è basata su un sapere comune, una vulgata, spesso non particolarmente ricca, che viene adattata per giustificare islamicamente pratiche e comportamenti e ha un carattere profondamente ortodosso, condiviso, secondo Roy (2003), sia dalle tendenze più liberali, che giustificano la convivenza pacifica e la collaborazione con i non musulmani, tralasciando gli elementi più problematici delle prescrizioni coraniche, sia

dalle più fondamentaliste, che enfatizzano l'importanza di una interpretazione letterale restrittiva, riducendo il testo ad un semplice codice a-storico.

8.3.2. *I giovani diasporici e gli intellettuali musulmani europei*

La prevalenza nel discorso musulmano europeo dei temi legati all'inculturazione risponde direttamente alle necessità dei giovani musulmani diasporici. In effetti, è nell'articolazione tra universalizzazione e localizzazione che i giovani chiedono agli intellettuali un sostegno che persiste anche laddove in campi più pratici sembra emergere fortemente la concorrenza di interlocutori provenienti da settori più tradizionali o istituzionalizzati del sacro musulmano.

Il ruolo degli intellettuali musulmani europei, sia nell'elaborazione del messaggio che nella rappresentazione pubblica, soprattutto mediatica, dell'islām è riconosciuto da tutti gli intervistati, soprattutto perché contribuiscono a decostruire la sovrapposizione tra islām e povertà/ignoranza:

“Sono importanti! Prima nei media se c'era un musulmano che parlava aveva un forte accento arabo e parlava male: oggi abbiamo persone che parlano bene francese e inglese, che hanno una visione chiara di che cos'è l'islām in Europa e questo inquieta le persone e i dirigenti...siamo passati da una serie di persone che parlavano male e non avevano le idee chiare a Tariq Ramadan che ha scritto 100 libri!” (Hamza, militante).

“Un intellettuale musulmano in questo periodo ha due ruoli fondamentali, il primo, secondo me, è guidare e trascinare la sua comunità e non andarle appresso, cosa che secondo me Tariq Ramadan purtroppo ha fatto, cioè dire quello che la comunità musulmana voleva che dicesse e non avere il coraggio di trascinarli verso una visione più ampia, e questo secondo me perché a volte si confonde anche il ruolo di

intellettuale con quello di potenziale leader di comunità (...) e quindi l'intellettuale musulmano non deve farsi prendere dal ruolo di leadership che non c'è e questo è un passo veloce, non è facile, quello di dirsi: «posso teorizzare, aiutare la comunità a ragionarsi, a pensare etc a questo punto che la guidi io direttamente!» Ma le due cose sono molto diverse! E poi quello di raccontare questa realtà complessa in termini adeguati a questa società che ci circonda» (Khalid, militante).

Il ruolo degli intellettuali non è quindi concepito come possibile guida istituzionale e politica rispetto all'interno o all'esterno, ma sembra essere riconosciuto come mediazione del messaggio islamico verso la società e dei codici della società esterna rispetto alla comunità.

Tale riconoscimento, però, non inficia il principio di scelta dei credenti rispetto ai contenuti veicolati, né da origine ad una completa adesione alle idee:

“ci sono persone che si attengono all'islām e persone che si attengono a quello che dicono gli occidentali. Malek Chebel e Abdelwahhab Medeb sono secondo me molto pericolosi. Medeb perché dice chiaramente che ci vorrebbe uno scisma, che le cose sono cambiate e bisogna riferirsi ad un islām completamente nuovo e Chebel perché fa credere ai musulmani di Francia che è una brava persona che segue il Corano la Sunna etc., ma in effetti non dice tutta la verità a noi e non la dice ai francesi di base. E parla senza saperne davvero. I saggi nell'islām parlano dopo aver fatto un'osservazione e uno studio facendo riferimento ad eventi e ad avvisi precedenti...è scientifico! Lui è emozionale. Poi ci sono gli altri come Tariq Ramadan, ma anche lui a volte si spinge troppo oltre nella filosofia e si stacca dai credenti di base... io credo che un imām sia meglio di un intellettuale perché è più addentro alle cose... E comunque sta a noi sta ai musulmani di Francia decidere!”(Rachid, militante)

I giovani si dimostrano anche in questo caso fortemente selettivi rispetto ai contenuti che vengono loro proposti e gli intellettuali, come gli imām, di cui si è parlato nel Capitolo 7, e il cyberspazio islamico di cui si parlerà nel Capitolo 9, derivano la loro capacità di influenza dall'utilità del loro messaggio per i credenti. Questo atteggiamento è condiviso sia dai militanti che dai privatisti, laddove l'unica differenza rispetto al ricorso al messaggio intellettuale sembra risiedere nel grado di conoscenza personale del religioso, che, quanto più è elevato, tanto meno richiede un supporto della produzione degli intellettuali.

Come si evidenzia anche dai brani riportati finora, la maggioranza assoluta degli intervistati condivide la corrispondenza tra parlare di intellettuali musulmani e parlare di Tariq Ramadan, da molti indicato come un riferimento fondamentale per comprendere come vivere coerentemente la propria fede e come renderla una risorsa personale e sociale:

“è molto serio, è un buon musulmano e basa i suoi discorsi su valori che sono musulmani, ma tocca anche altri discorsi come l'etica (...). Predica il perdono, l'amore, la conoscenza dell'altro, la condivisione: tutti valori che si possono ritrovare anche al di fuori dell'islām e che sono molto importanti” (Khaled, privatista).

“è un intellettuale competente davvero lucido nella sua riflessione che apporta risposte davvero concrete nel contesto occidentale”(Sufyan, privatista).

Nonostante la maggiore vicinanza ai militanti, nel caso di Tariq Ramadan, come degli intellettuali in generale, anche chi non lo segue e non condivide il suo messaggio, ne riconosce il ruolo all'interno della costruzione dell'islām europeo. Sa'ad, privatista dice:

“non sono completamente d'accordo con tutto quello che dice perché ci sono differenze nei movimenti di pensiero ma l'immagine che dona è

positiva. E' un buon oratore che da una buona immagine dell'islām... perché loro hanno l'immagine del musulmano come una persona che non sa parlare. Lui ha dato una nuova immagine all'islām, perché gestisce la cultura occidentale e orientale. E' molto mediatizzato, a me non ha influenzato per niente, però so che ha un forte ascendente sui musulmani!"

"Tariq Ramadan è l'intellettuale di riferimento, tra virgolette in Europa che lo vogliamo o meno che lo amiamo o non lo amiamo, che siamo o meno d'accordo" (Ali, militante).

"Tariq Ramadan è della nuova generazione appartiene alla affermative action spirituale di cui parlavamo prima, l'ho letto, lo seguo, lo ascolto e lo conosco ... ci sono musulmani che lo considerano estremista perché è troppo rigoroso e altri musulmani che dicono che non è più musulmano perché è troppo light su questioni come l'eutanasia, la donazione degli organi, la carne halāl ...alcuni salaf dicono che è uscito dall'islām. Lui viene da una tradizione riformista, è alla luce per alcuni punti, ma non per tutti, dei Fratelli musulmani che per certe persone qui è sinonimo di integralista" (Hamza, militante).

Il motivo fondamentale per cui il messaggio di Tariq Ramadan sembra avere più impatto sui giovani risiede nella sua contestualizzazione:

"... il libro Essere Musulmano Europeo ... quando l'ho letto ho detto questo è per noi! Perché ti dice che si può essere cittadini francesi di confessione musulmana e non c'è contraddizione tra le due cose..non ti devono dire sei prima francese o prima musulmano...l'identità è multipla, non una sola identità fissa e determinata, e questa è stata una tappa importante nella costruzione dei musulmani in Europa e questo libro in particolare" (Ali, militante).

“Noi siamo una generazione fortemente legata a Tariq Ramadan perché è stato il primo a riconoscere che la nostra spiritualità poteva essere collegata alla cittadinanza essere visibilmente musulmani e partecipare alla società europea e nello stesso tempo ci siamo trovati davanti ad un uomo che ci ha detto siate dei buoni musulmani e siate dei buoni cittadini, e non è incompatibile! Lui è stato capace di rendere a parole il modo in cui noi volevamo essere musulmani. Molte persone si sono riavvicinate all’islām attraverso il discorso di Tariq Ramadan perché ha legato il discorso religioso a quello della cittadinanza e poi c’è una mancanza di pensatori musulmani, che come lui hanno la capacità di conservare un legame con il territorio ... lui va dappertutto, mentre gli intellettuali musulmani europei oggi stanno nella loro sfera molto pochi ritornano sul terreno: ha questa capacità di restare in entrambi i campi, comprendere i problemi dei giovani e formulare nuove idee. E’ un discorso di un islām attivo e non passivo, non un islām di vittimizzazione ma un discorso in cui noi abbiamo la responsabilità di noi stessi, siate responsabili, impegnatevi, smettetela di essere una vittima, parlate di islamofobia, di razzismo e allora impegnatevi e lottate contro l’islamofobia!” (Malika, militante).

“Tariq Ramadan rimane il massimo intellettuale musulmano contemporaneo che abbiamo in Europa, oggi, in qualità di europeo, perché lui è un europeo musulmano. I suoi libri ormai sono dappertutto gode di una buona reputazione, nonostante ci siano molte persone in giro che lo criticano perché è troppo europeo...il dato oggettivo è che gode di una popolarità estrema, io sono stato a Bourget, il raduno dei musulmani a Parigi, la conferenza più seguita, migliaia e migliaia di persone era la sua. C’erano anche degli altri professori provenienti dal

mondo arabo, ma quello che aveva più spettatori era lui. Perché lui parla la nostra lingua, semplice! Noi abbiamo bisogno di gente che parli la nostra lingua” (Yassin, militante).

Vista l'enfasi che i giovani pongono proprio sul nesso islām-cittadinanza nel messaggio di Tariq Ramadan, è evidente che questo abbia più impatto sui militanti che sui privatisti, perché più vicino ad una religiosità che si esplicita nella vita pubblica.

Anche in questo caso, va sottolineato che il centro è, comunque, sulla preferenza del credente consumatore e il successo di un intellettuale risiede principalmente nella capacità di incontrarlo come si evince dal discorso di Safiya (militante):

“Ho soprattutto ascoltato e letto Tariq Ramadan che mi ha aperto la mente su come essere musulmano in Francia, in Occidente, in Europa. Io penso che porti un messaggio di apertura, del giusto mezzo e penso che ci sono raramente intellettuali del suo livello, che parlino di un islām di pace e di apertura, perché in tutti movimenti che esistono, io penso che lui sia veramente giusto nella sua interpretazione, cioè dell'islām letto alla luce del suo contesto ...adesso non è che dico che sia grazie a Tariq Ramadan...[che mi sono riavvicinata all'islām] ma è la visione dell'islām che si adatta a me che condivido”.

8.4. Tariq Ramadan e la trasformazione intellettuale del messaggio

Tariq Ramadan²³³, è, come si è visto, l'intellettuale che i giovani musulmani diasporici indicano come riferimento centrale nel loro percorso religioso, riconoscendone un ruolo rilevante anche quando non lo si segue personalmente.

²³³ Per i riferimenti bio-bibliografici di Tariq Ramadan vedi Carle (2011).

La letteratura specifica ha posizioni molto eterogenee in tal senso e, spesso, non lo considera nemmeno un intellettuale a pieno titolo: Césari (2005), pur riconoscendone il ruolo, lo inserisce nel gruppo dei conferenzieri, predicatori o leader carismatici; Frégosi (2004) vi si riferisce come un prete; Bouzar lo pone al centro del suo lavoro sui nuovi predicatori dell'islām; Kaul (2010), in un articolo sul rapporto tra politica e religione, lo chiama filosofo e lo accosta ad Habermas e Walzer.

Ramadan stesso (2009) si definisce un intellettuale contrastato, riferendosi proprio alle diverse opinioni del pubblico musulmano e non sul suo conto, che variano tra chi come zu Fürstenberg (2007) lo considera un precursore dell'islām europeo e un ponte tra Europa e islām e chi, invece, come Fourest (2004), lo considera un antisemita, fondamentalista – legato ai Fratelli Musulmani del cui fondatore è nipote e ad al-Qaraḍāwī²³⁴ – e di avere un doppio linguaggio, uno per il pubblico musulmano e uno per il pubblico occidentale, praticando la *taqiyya*²³⁵. In riferimento a quest'ultimo punto,

²³⁴Tariq Ramadan è accusato in particolar modo di non aver mai rinnegato la storia della sua famiglia e il pensiero del nonno, che in un lavoro sulle radici del rinnovamento islamico definisce come il mahatma Gandhi del mondo arabo e musulmano e il cui pensiero nella sua tesi di dottorato definiva come una teologia della liberazione all'islamica. Suo padre Said, da parte sua, dopo essere stato espulso da Nasser proprio per la sua militanza nei Fratelli Musulmani, è fondatore della Lega Islamica Mondiale, associazione di stampo salafita, nonché a Ginevra del Centro Islamico di Ginevra, una moschea che si sostiene sia l'avamposto della fratellanza musulmana in Europa. I membri di questa associazione in particolare fondarono la banca al Taqwa chiusa nel 2001 perché ritenuta legata al finanziamento di diversi gruppi islamici come Hamas, in Palestina, GIA in Algeria e an-Nahda in Tunisia (Carle, 2011).

²³⁵ Ripercorrendo brevemente le accuse mosse a Tariq Ramadan, Frenza Maxia (2008) sottolinea le maggiori: quella di antisemitismo che si basa sull'accusa di comunitarismo mossa da Ramadan ad alcuni intellettuali di sinistra francesi (Bernard-Henri Lévy, André Glucksman, Alain Finkielkraut, Bernard Kouchner e Pierre-André Tanguieff) di appoggiare la guerra in Iraq perché tutti ebrei (anche se in effetti non lo erano) e sul fatto di non aver condannato esplicitamente le tesi di al-Qaraḍāwī sulla legittimità degli attentati terroristici palestinesi. Per quanto riguarda la sua parentela con al-Bānnā che nel libro polemico della Fourest (2004) gli vale l'appellativo di *Frère Tariq*, queste sembrano in genere più fondate sulla presunta volontà di islamizzare l'Europa che su un'effettiva analisi delle idee di Tariq Ramadan. L'accusa di avere un doppio linguaggio praticando la *taqiyya* è anch'essa problematica: tale pratica che si riferisce alla possibilità di nascondere le

Gilles Kepel (2004, T.d.R) sottolinea che *“la questione se qualcuno come Tariq Ramadan abbia una doppia faccia non è il vero problema. (...) Il punto più rilevante riguarda il tipo di alleanza che cerca di formare con l’estrema sinistra, calcolando che non è probabile che possa resistere a lungo all’ideologia potente ed organizzata degli islamisti”*. In questo senso, secondo l’autore, bisognerebbe piuttosto concentrarsi su questo tipo di alleanze più ampie che denotano una volontà di Ramadan di porsi come leader universale.

Anche dal punto di vista politico gli atteggiamenti nei suoi confronti sono molto diversi: nel 2005, è stato nominato consigliere da Blair – cosa che essendo il governo inglese a favore della guerra in Iraq ha spesso provocato malcontenti nella comunità musulmana – e, nello stesso tempo, gli è stato negato il visto dal Dipartimento di Stato Americano per poter insegnare alla Notre Dame University²³⁶ ed è stato licenziato dalla Erasmus University di Rotterdam, accusato prima di omofobia, poi di connivenza con il governo iraniano, a causa della trasmissione settimanale *“islam and life”*, che conduceva su Press TV, televisione anglofona iraniana, fondata nel 2007 da Ahmadinejad (Carle, 2011).

Il mondo intellettuale europeo è anch’esso spaccato in due, tra i suoi supporter che sono sia nella sinistra, che tra i conservatori cristiani e i suoi detrattori, presenti tra i secolaristi, i neo-conservatori, la destra politica e cristiana, le femministe di sinistra e i musulmani legati alle istituzioni islamiche (Gould, 2009): ciononostante, Ramadan è, generalmente,

proprie idee religiose in caso di pericolo fisico o morale, è in effetti più legata all’ambiente sciita: tuttavia questa è l’accusa più diffusa anche da parte della comunità islamica che lo trova spesso troppo “occidentale”.

²³⁶ Nel 2006, un giudice federale intimò al governo di motivare il diniego del visto di entrata a Ramadan: la motivazione data del governo fu la donazione che Ramadan aveva effettuato a due organizzazioni umanitarie nel 1998 e nel 2002 che successivamente il Governo Americano aveva scoperto essere vicine ad Hamas. La negazione del visto è stata eliminata da Hillary Clinton nel Gennaio del 2010 (Carle, 2011).

riconosciuto come uno dei personaggi più influenti del mondo musulmano europeo, capace di catalizzare l'interesse dei più giovani e di influenzare la costruzione dell'islam europeo e non solo di quello del mondo francofono. Bassam Tibi (citato in Sabahi, 2006) anch'egli un intellettuale musulmano impegnato, sottolinea che l'immagine stessa di Ramadan coincide con quella del musulmano europeo e mentre poche persone leggono i suoi scritti, quelli di Ramadan circolano tra milioni di seguaci: ogni sua conferenza attrae tra le 1.000 e le 2.000 persone, ogni anno vanno a ruba cinquantamila delle sue cassette audio e video, i suoi incontri sono i più frequentati, i suoi libri i più letti (Césari, 2005; Sabahi, 2006)²³⁷.

La letteratura riconduce il successo di Tariq Ramadan, al di là delle sue caratteristiche personali di carisma e capacità oratoria, in primo luogo proprio al fatto che egli è più che organico alla neo-comunità musulmana europea, incarna il giovane musulmano europeo. Egli è nato, ha studiato e vive in Europa; religiosamente, ha seguito un percorso religioso tipico delle seconde generazioni: pur socializzato da una famiglia musulmana riformista ortodossa, borghese, diversa dalla tipica famiglia di lavoratori immigrati musulmani, egli è stato per sua stessa ammissione timidamente credente fino all'adolescenza prima di ritrovare l'islām. Anche il rapporto con il paese di origine ricalca l'atteggiamento descritto a proposito dei giovani musulmani diasporici nel capitolo tre: Ramadan (2009) dopo aver a lungo idealizzato l'Egitto, lo scopre estraneo alla sua cultura, anzi limitante rispetto al dinamismo politico, intellettuale e religioso svizzero.

Egli può vantare in più una discendenza familiare riconosciuta e riconoscibile, nonché il merito di aver integrato le conoscenze di tipo europeo con una formazione tipicamente islamica, ottenuta ad al-Azhar durante il suo periodo di residenza in Egitto (Césari, 2005).

²³⁷ Tibi recentemente ha lasciato l'Europa per gli Stati Uniti, dove ha dichiarato le sue idee sono rispettate e non si sente un escluso dagli ambienti musulmani.

Ramadan, inoltre, sembra rispondere alle speranze e alle necessità della gioventù musulmana diasporica, tenendosi fuori dalle dispute istituzionali e lontano da quelle élite costituite che spesso hanno un ruolo strutturato nella rappresentanza islamica (Césari, 2005; Frégosi, 2004). Rispetto ai giovani musulmani europei egli, come i predicatori di cui parla Lofty (2010), incarna un modello positivo di musulmano europeo poliglotta, di successo, padre di famiglia, accademico e militante, un modello che tutti i musulmani, seguendo una ricetta di moralità ed etica possono aspirare a raggiungere.

La legittimità di cui gode Tariq Ramadan tra i musulmani diasporici rende particolarmente utile l'analisi delle sue elaborazioni alla luce soprattutto della influenza che secondo la teoria di Anderson (1996) può avere rispetto alla strutturazione della comunità neo-etnica dei musulmani europei.

Nei prossimi paragrafi, quindi, ci si concentrerà su due nuclei del pensiero di Ramadan: il primo si riferisce alla declinazione etica dell'essere musulmano europeo, elemento tipico dell'elaborazione dell'autore. Il secondo, affrontato più di rado, evidenzia alcune posizioni teologiche e filosofiche, che possono offrire spunti analitici utili per sostenere l'ipotesi generale del presente lavoro.

8.4.1. I temi del discorso in Tariq Ramadan: l'etica musulmana europea...

Come sottolineato in precedenza, elemento base del discorso musulmano europeo è il richiamo alla tradizione, fondamentale nella costruzione di una comunità immaginaria (Anderson, 1996). In effetti, come rileva Babes (2004), la ricostruzione della tradizione è un progetto centrale in Ramadan e si articola attraverso gli strumenti sociologici e filosofici occidentali, in modo da poter fornire risposte ai problemi dell'essere musulmani europei.

A partire da un approccio di deculturazione, Ramadan stesso (2009) descrive il suo metodo in tre momenti: ritorno alle fonti con eliminazione dei riferimenti culturali e tradizionali, riferimento alle diverse interpretazioni religiose e lettura dei testi alla luce del contesto europeo (inculturazione), in

modo da poter formulare un nuovo discorso musulmano, che legittima l'esistenza di un islām specificamente europeo.

Questo, secondo l'autore, non solo esiste già, ma è anche pienamente nella tradizione musulmana che ha sempre riconosciuto la compresenza di più comunità, più interpretazioni e letture culturali. Mentre gli atti di culto, *'ibādāt*, e il credo, *aqīda*, rimangono il cuore immutabile dell'islām, i rapporti sociali, *mu'āmalāt*, e la legge, *fiqh*, sono sempre stati inclusivi rispetto alle culture e alle tradizioni locali, tanto è vero che la *'urf*, consuetudine, è considerata una delle fonti della *sharī'a*.

Questo è evidente anche in campo giuridico, come si evince dal fatto che gli studiosi classici avevano previsto gradi intermedi tra *ḥarām* e *halāl*, anche che un'azione potesse avere valore diverso a seconda delle circostanze.

Il risultato dice Ramadan (2009:77) è che *“noi abbiamo una religione, un islam, diverse interpretazioni e più culture”*.

L'islām europeo è un islām che rispetta credi e pratiche islamiche, facendo, nel contempo, proprie le culture occidentali ed europee, senza che questo ponga alcun problema. Non si tratta di un nuovo islām, ma di un islām riconciliato con il suo dinamismo, la sua creatività e la sua fiducia originali, e che esprime questo dinamismo nella ricerca di risposte specifiche, non ricalcate su quelle dei paesi musulmani, che accolgono i principi e valori sia religiosi che costituzionali. E' facile in questo senso, vedere come un atteggiamento del genere ricalchi le necessità dei giovani musulmani diasporici indicate nel Capitolo 3, nei confronti della famiglia e dei paesi di origine. Il problema identitario tipico della diaspora è così risolto a favore di un'identità i cui poli sono completamente compatibili: d'altra parte tutte le identità sono multiple ed in movimento (Ramadan, 2002).

Una volta riconosciuta, tale identità può e deve esprimersi in due diversi ambiti, seguendo una guida di azione illuminata dalle 7C²³⁸: *fiducia*, *confiance*, in se stessi e nella propria storia acquisita attraverso la conoscenza; *coerenza*, perseguita attraverso lo sviluppo dello spirito critico e della razionalità attiva; *comportamento*, che testimoni in sé la positività del proprio messaggio, seguendo l'apertura all'altro e la solidarietà con i bisognosi al di là del loro status o della loro religione; *creatività*, che implica l'impegno in tutti i campi del pensiero e dell'agire (scienze, arti, culture, società, politica, economia, ecologia, etica); *comunicazione* verso gli altri; contestazione contro l'incoerenza e l'ipocrisia; *compassione* di sé e degli altri, intesa non come pietà o sentimentalismo passivo, ma come *comprensione* e perdono. I due ambiti privilegiati d'azione rispetto a tale guida sono la famiglia e la società, nella quale deve inculturarsi l'elaborazione religiosa delle fonti.

L'attivismo e l'istruzione sono elementi base nel messaggio di Ramadan, proprio per questo comprensibilmente vicino alla sensibilità dei militanti, e sono ripresi in diversi lavori. Nella serie di conferenze realizzate nel Centro Culturale Islamico di Roubaix, registrate e messe a disposizione sul sito www.vert-islam.com, nella sezione “*questioni attuali*”, sono raccolti alcuni interventi sul ruolo della donna e dell'uomo dell'islām europeo, che tracciano appunto un modello di musulmanità, che si esprime attivamente, in primo luogo, nella famiglia, nucleo essenziale della società e della spiritualità, in cui i credenti vengono richiamati al dialogo, all'attenzione e al rispetto reciproco tra i coniugi e con i figli e alla protezione. Un ambito di impegno primario, perché costituisce il lecito che protegge dall'illecito, e, nel contesto europeo, può aiutare i suoi membri ad essere psicologicamente e religiosamente equilibrati e stabili.

²³⁸ Inizialmente si trattava di una guida all'azione di 4 C, che giocava con l'espressione inglese “*to foresee the four Cs*”, anticipare o prevedere le 4 C (Ramadan, 2009).

Nello stesso tempo, rispetto alla società in cui si vive è necessario essere attivi, visibili, istruiti ed impegnati, partecipando alla costruzione del proprio stato, alla riforma sociale, e testimoniando il proprio essere musulmani nel mondo²³⁹. E' un dovere, quindi, per i musulmani non solamente stimolare le società non musulmane, ma esprimere solidarietà con loro, contribuire a promuovere bontà ed equità, presentando l'islām e i suoi insegnamenti, senza però fare del proselitismo, perché che qualcuno accetti l'islām o meno, non è una preoccupazione musulmana, ma un'inclinazione individuale del cuore, che dipende da Dio (March, 2007).

8.4.2. ...e le basi teologiche del neo-riformismo

L'impegno del musulmano ordinario è centrale anche a livello teologico per la realizzazione di quella che Ramadan definisce *riforma radicale*, un progetto che chiama tutti i musulmani ordinari alle proprie responsabilità sociale e religiosa (2008:6 T.d.R): “*i cosiddetti musulmani ordinari devono prendersi la loro parte di responsabilità nel lavoro critico (...) e cominciare una riflessione profonda a partire dalle realtà quotidiane*”.

Per riforma, Ramadan intende la necessità di rileggere i testi, quando ci si confronta con realtà umane trasformate, in modo da produrre un'etica religiosa che incontri i cambiamenti nella storia umana. La riforma proposta finora, basata sull'*iğtihād* classica, è sempre stata una riforma di adattamento, che ha seguito il cambiamento del mondo, come se fosse inevitabile: proprio per questo, essa ha avuto esiti e scopi limitati.

La riforma radicale, invece, è una riforma di trasformazione, che cambia l'ordine delle cose nel nome proprio dell'etica a cui cerca di essere fedele, aggiungendo un ulteriore livello nel processo di movimento dal testo al

²³⁹ E' così che le categorie geopolitiche classiche dell'islam si trasformano e l'Europa da *dār al-ḥarb* diventa *dār al-shahāda*, terra della testimonianza (vedi Ramadan, 2002).

contesto, per agire sul contesto e migliorarlo, senza mai accettare le sue conseguenze e ingiustizie come un destino cui ci si deve semplicemente adattare.

La riforma di trasformazione è radicale, in quanto (2008:36) *“la stessa idea di ritornare alla dimensione della trasformazione, invece che del solo adattamento alle richieste del mondo moderno, dimostra una postura etica che è sia chiara che esigente. Molti in occidente, musulmani e non musulmani si aspettano che i musulmani si adattino al mondo moderno, alla modernità, al modernismo, al postmodernismo, al progresso, alla democrazia e alle scienze. (...) i musulmani e l’islam ci si aspetta che si adattino e non che contribuiscano o proponano le loro risposte”*.

Questa elaborazione concretizza il superamento del riformismo, teorizzando il neo-riformismo, prevalente nel contesto europeo, tanto che molti autori hanno a proposito parlato di Ramadan come di un Lutero musulmano.²⁴⁰

Ramadan suggerisce di superare, quindi, la pratica dell’*iğtihād* e di superare anche la questione delle fonti *“delle categorie che le organizzano, delle metodologie che risultano da essi e poi della natura dell’autorità che tutti questi elementi danno agli studiosi dei testi (ulama e specialmente fuqaha) (...) l’obbiettivo è rivisitare non solo gli strumenti e le implementazioni storiche e concrete del fiqh ma anche le loro fonti, le loro categorizzazioni e allo stesso tempo i loro metodi, l’ampiezza della loro autorità e la natura degli approcci che sono stati messi in avanti attraverso la storia di questa scienza usul al fiqh.”*

Dio si esprime attraverso due rivelazioni, la prima è quella scritturale contenuta nel Corano e negli *ḥadīth*, la seconda è la rivelazione che è nel mondo, due espressioni equivalenti della stessa volontà. Questo significa che lo studio della tradizione islamica e gli altri contributi specialistici in

²⁴⁰ Soprattutto in termini di liberalismo politico o culturale (vedi March, 2007: 400-403).

numerose materie sono sullo stesso piano, desacralizzando, così, il ruolo degli *'ulamā*, e aprendo la porta all'elaborazione laica. *“Economisti, avvocati, esperti sociologi e scienziati politici sono spesso considerati “intellettuali” (muthaqqafu), “pensatori” (mufakkirun) e spesso “specialisti” (mutakhassisun). Tutte queste qualificazioni implicitamente falliscono nel riconoscere le capacità di questi esperti e la loro area di conoscenza come “scienza” e loro come scienziati. (...)”*,(ivi: 131) come veri e propri *'ulamā al-waqi*, esperti del contesto.

Il centro dell'autorità legale e religiosa si sposta, dunque, perché non può essere demandato (ivi:123) *“ai circoli di studiosi e specialisti del testo di determinare norme (su questioni scientifiche, sociali, economiche o culturali), mentre essi hanno solo una conoscenza relativa o superficiale, secondaria, delle questioni complesse, profonde e spesso interconnesse”*. E' necessario invece *“integrare ed armonizzare le diverse scienze e tutte le aree della conoscenza umana e renderle realmente interdipendenti e complementari”*.

Gli *'ulamā al-waqi* e gli *'ulamā al-nuṣūṣ*, specialisti dei testi, devono collaborare per elaborare nuove norme ed un'etica islamica applicata, a partire dalla rivelazione scritta e quella dell'universo, e dai due principali obiettivi della *sharī'ā*: la protezione della religione, della fede e delle pratiche culturali e protezione del bene comune, dell'interesse degli uomini e dell'intera creazione (*maslahaha*).

Da questi due obiettivi derivano ulteriori direzioni etiche: promuovere e proteggere la vita, la natura e la pace; proteggere l'individuo, nel proprio intimo (attraverso l'educazione e la sincerità); nel proprio essere umano (in termini di integrità fisica, salute, sussistenza, intelligenza, progenie, lavoro, beni, contratti e vicinato); nel proprio vivere in società e gruppi (legge, indipendenza, autodeterminazione, pluralismo, evoluzione, culture, religioni e memorie).

La riforma richiama, in tal modo, la comunità musulmana intera a partecipare all'azione di rinnovamento preconizzata dalla Sunna, dove si riferisce al fatto che ogni cento anni Dio manderà qualcuno affinché rinnovi la religione islamica: quel qualcuno secondo Ramadan non è un singolo leader carismatico, l'attesa quasi messianica del quale ha spesso avuto effetti controproducenti nella storia del pensiero islamico, assolvendo la comunità dei credenti dalle sue responsabilità, ma tutti i musulmani e le musulmane che, quotidianamente, con il loro impegno preparano ed implementano il rinnovamento.

8.5. Conclusioni

L'ipotesi iniziale del capitolo muove dall'evidenza, rilevata in letteratura, della moltiplicazione degli interlocutori del sacro musulmano, soprattutto di quelli non convenzionali, laici e provenienti dal di fuori dei canali tradizionali, a fronte della destrutturazione dei riproduttori classici dell'islām.

In questo contesto, emerge una nuova figura di intellettuale musulmano privo di una formazione islamica classica, ma erudito in altre discipline, che parla le lingue europee ed è lui stesso musulmano diasporico.

L'analisi qui condotta conferma da un lato il ruolo che questi intellettuali, organici rispetto alla comunità musulmana europea, hanno, con particolare riferimento ai giovani, nel legittimare le identità musulmane europee e nella ricerca di nuovi significati alla religione musulmana alla luce di un nuovo contesto. Si è visto, inoltre, attraverso l'approfondimento della figura di Tariq Ramadan alla luce delle concettualizzazioni gramsciane, che questi hanno un ruolo importante nella definizione della musulmanità e nella strutturazione della stessa neo-comunità musulmana. Le ragioni dell'ampliamento della sfera di influenza degli intellettuali diasporici sono da ricercarsi da un lato nell'utilizzo di un linguaggio più congruo alle aspettative dei giovani, e nella

capacità di intercettare le più rilevanti preferenze dei credenti, in termini di norme etiche, di giustificazione logica delle pratiche, di recupero e riformulazione dei concetti chiave dell'ortodossia; dall'altro nell'utilizzo di vecchi e nuovi media come strategia privilegiata di acquisizione, diffusione e conservazione del consenso.

Evidenziando, quindi, l'importanza di laici sorti al di fuori delle tradizionali strutture del pensiero religioso, l'ipotesi iniziale risulta confermata, anzi emergono ulteriori elementi utili all'ipotesi generale del lavoro.

In primo luogo, pur nella persistenza della definizione neo-etnica di musulmani europei, si sottolinea uno spostamento, presagito da Roy (2009), dalla comunità neo-etnica a quella di fede, che corrisponde ad uno slittamento del ruolo degli intellettuali a favore degli imām, non considerabili essi stessi più come tradizionali (vedi Capitolo 7).

Si tratta di una tendenza ancora non completamente identificabile, ma che confermerebbe anche quanto gli studi sugli intellettuali nel rapporto con la comunità afro-americana evidenziavano: man mano che le esigenze di rappresentanza della comunità rispetto alla società esterna diminuiscono – nel caso dell'islām europeo con la sistematizzazione e la istituzionalizzazione da un lato di figure più classiche come quelle degli imām e dall'altro di figure laiche come quelle rilevabili nel leader burocratico – e che il numero degli intellettuali aumenta – con la diversificazione dei musulmani intellettuali europei stessi, ma anche con l'emergere di imām più formati – gli intellettuali autentici si distaccano dai temi rilevanti per la comunità, per dedicarsi a questioni più generali.

Lo stesso Ramadan, come sottolinea Kepel (2004), si è progressivamente spostato verso problemi universali – come la globalizzazione – spesso difficilmente coordinabili con le necessità strettamente religiose.

Si è visto, infine, come l'impegno sociale e l'etica verso il mondo circostante è centrale nel pensiero neo-riformista, maggioritario nel mondo musulmano

europeo praticante. Impegno per questioni universali e locali, esercizio attivo di cittadinanza, enfasi sull'educazione e impegno nella famiglia costituiscono un modello etico, che abbiamo visto essere primario nella Riforma Magistrale.

Nello stesso tempo un'analisi più approfondita del discorso religioso e dei suoi fondamenti nell'elaborazione di Ramadan, ha permesso di aggiungere alle conclusioni nuovi elementi: da un lato, l'importanza della responsabilità del credente ordinario nell'elaborazione di risposte critiche e creative nell'adattamento del testo al contesto, che richiama il principio sociologicamente inteso di sacerdozio universale di tutti i credenti; dall'altro, l'invito a integrare gli studi islamici con apporti specialistici intellettuali laici, che ha elementi comuni con quella che nel Protestantesimo si è definita "*era del laico*".

Capitolo 9. L'islām su internet

9.1. Introduzione

Il rapporto che la religione musulmana intrattiene con i mezzi di comunicazione moderni ed in particolare i nuovi media è, come sottolineato nell'introduzione e nel Capitolo 3, uno degli ambiti rispetto al quale è più frequente in letteratura il richiamo all'analogia tra islām contemporaneo e riforma protestante: il tema principale è che l'estrema diffusione dei contenuti del discorso musulmano sulla stampa, ma soprattutto sui nuovi media, in particolare internet e TV satellitari, e il modo in cui questi hanno influenzato la produzione e il consumo di conoscenza islamica, trova analogie nel ruolo svolto dalla stampa nella diffusione del protestantesimo. Tale evidenza è sottolineata da Ernst (2004) e Eickelman (2004), sia per il mondo tradizionalmente musulmano che per la diaspora. Anche Roy (2003) sostiene tale analogia, aggiungendo, però, considerazioni riguardo le peculiarità dei nuovi media che accelerano o diversificano il processo.

Più in particolare Helland (2005) sottolinea che i siti internet che definisce di *on line religion*, ovvero siti che garantiscono la partecipazione attiva degli utenti, siano una forma di interazione e diffusione religiosa che ricorda alcune caratteristiche della riforma protestante perché permette ai singoli credenti, nonché ad istituzioni, movimenti ed intellettuali, al di fuori delle tradizionali strutture di monopolio religioso, di accedere direttamente ai testi e di diffonderne nuove interpretazioni, al di là delle gerarchie.

Altri autori come Sisler (2009), in analogia con quanto espresso da Césari (2005) a proposito della prevalenza del modello congregazionalista nelle moschee (vedi Capitolo 7), pur riconoscendo tale vicinanza, considerano che più che di una protestantizzazione si possa parlare di un adattamento dell'islām alle forme di religiosità tradizionalmente occidentali. Nello stesso

senso procede la teoria di Schofield Clark, richiamata da Krüger (2005:15), la quale parla esplicitamente di protestantizzazione – intesa come un concetto “*che simbolizza valori culturalmente dominanti che includono individualismo, libertà, pluralismo, tolleranza, democrazia e ricerca intellettuale, che hanno le radici nella Riforma protestante e la sua sfida alle istituzioni religiose*” – come un processo dovuto alla prevalenza del modello protestante americano.

Nei capitoli precedenti si è già sottolineato come, soprattutto vista la rilevanza territoriale del lavoro, il paradigma del protestantesimo di Berger possa rappresentare una via sociologica alla sintesi tra queste posizioni.

In questo capitolo, si affronterà la questione concentrandosi sulla produzione e la diffusione del discorso religioso islamico su internet: sebbene come si vedrà nel mondo tradizionalmente a maggioranza musulmana questo sia un mezzo relativamente residuale, se comparato, per esempio, all'utilizzo di supporti audio o alla diffusione delle televisioni satellitari, nella diaspora esso riveste un'importanza fondamentale. A partire da ciò si analizzeranno sia la diffusione del discorso religioso islamico su internet, sia le sue conseguenze, in particolare, quelle relative alla possibilità di produzione al di fuori delle tradizionali gerarchie, alla creazione di una sfera pubblica musulmana e all'individualizzazione.

Dopo aver analizzato i risultati delle interviste ai giovani musulmani diasporici sulle modalità di utilizzo del cyberspazio a scopi religiosi, si analizzerà quello che rappresenta la maggiore tipologia di utenza, ovvero le *fatwa on line*. Riferendosi a due siti, uno francese ed uno italiano, si analizzeranno i contenuti più diffusi nelle *cyberfatwa*, soprattutto quelli che insistono sulla dimensione etica, estetica e comportamentale.

Le conclusioni tratteranno i risultati dell'analisi condotta, per permettere l'eventuale validazione dell'ipotesi e stimolare ulteriori riflessioni su un tema, che, si vedrà, è relativamente nuovo.

9.2 Il cyberspazio religioso

Gli studi sulle religioni *on line* e sul rapporto tra religioni e nuove tecnologie della comunicazione sono relativamente recenti²⁴¹ ed hanno cominciato a produrre prime elaborazioni solo a partire dalla fine degli anni '90, interrogandosi sulle conseguenze sociali e sulle nuove prospettive che l'utilizzo delle nuove tecnologie e, nello specifico di internet, apriva per studio delle religioni: rispetto ai media tradizionali come libri, giornali e televisione, lo sviluppo del cyberspazio²⁴², infatti, permette di valutare non solo il significato religioso del discorso prodotto e del suo produttore, ma anche il comportamento, le scelte, le preferenze, le strategie e i significati stabiliti dal credente.

Negli ultimi decenni, infatti, internet e soprattutto il *World Wide Web* si sono riempiti di contenuti religiosi: ogni religione e denominazione grande e

²⁴¹ Paccagnella (2002) divide gli studi sul tema in due tipi: il primo considera internet come un mezzo capace di effetti diretti immediati e prevedibili su un pubblico di massa atomizzato. Internet ha allargato il campo delle dinamiche di asservimento ai mezzi di comunicazione di massa e, quindi, al potere reale o simbolico rispetto al quale l'utente è passivo. Il secondo invece, utilizzando un'interpretazione ermeneutica, considera l'utente come parte attiva di un processo di partecipazione definito dal mezzo stesso: internet più che imporre una cultura dominante, dà spazio a tradizioni delocalizzate. Il terreno comune di questi due approcci secondo l'autore è considerare la rete come staccata dal reale. Per approfondimenti, vedi Veltri (2005); su internet come mezzo di partecipazione politica, vedi Bentivegna (2002); Freschi (2000).

²⁴² Gli studi su internet e religioni si concentrano sullo sviluppo di internet solo dopo l'avvento del World Wide Web e la creazione di un cyberspazio, che Casey (2006:77) definisce "uno spazio geograficamente illimitato, non fisico, indipendente da tempo, distanza luogo in cui avvengono le transazioni tra persone computer e tra persone e computer. Questo spazio concettuale è reso possibile dalla tecnologia mediata dai computer ed include internet, e mail, usenets e domini vari". Questo è definito come uno spazio virtuale, un ambiente in cui avvengono interazioni alla pari, creato, quindi, con l'avvento di computer e internet, altri, invece, ne danno un differente significato considerando che il mondo virtuale sia sempre esistito in letteratura, religione ed arte. Come sottolinea Bittarello (2008) la differenza di interpretazione dipende da dove è posto l'accento nell'analisi, se sulla visualità o sull'immaginazione. Riguardo al significato dell'immaginazione virtuale come parte dell'essere umano e le sue espressioni in diversi campi creativi, vedi Bittarello (ivi:247-251).

piccola ha il suo spazio, Nuovi Movimenti Religiosi, chiese specifiche, credenti individuali, guru, profeti, sciamani e vari imprenditori morali, nonché, più di recente, chiese virtuali e religioni create proprio per essere *on line*, nonché siti commerciali ed educativi di carattere spirituale (Dawson, 2001).

Non sorprende, data la varietà delle informazioni presenti nel cyberspazio che questo campo di analisi abbia spesso riscontrato difficoltà nell'impostazione di un discorso scientifico. La prima di queste è di tipo quantitativo e riguarda come definire il numero di utenti che utilizza effettivamente internet per attività religiose e quanti lo preferiscano ad altri media, in modo da valutare il significato peculiare dell'utilizzo di questo spazio (Krüger, 2005)²⁴³. La seconda sfida, riguarda la definizione di quali attività *on line* sono effettivamente religiose: la natura soggettiva dell'esperienza religiosa, infatti, comporta che non sia solo l'azione in sé a rendere un'azione spirituale, ma anche e soprattutto, l'intenzione che accompagna azione. La terza problematicità, collegata a questa, riguarda l'individuazione di un approccio interpretativo e metodologico, che permetta di far dialogare gli studi sulle comunicazioni e le nuove tecnologie con quelli sulla religione.

Sinora si sono affermate tre principali tendenze: la prima, più entusiasta, vede nella relazione tra religione e internet l'opportunità per un'apertura del sapere religioso verso l'interno, ma soprattutto verso l'esterno, in quanto permette ad individui di diverse religioni di creare legami, producendo discorsi religiosi ibridi ed informali. La seconda, più scettica, vede nella cultura individualista, neo-anarchica ed iconoclasta di internet un nemico delle religioni, almeno di

²⁴³ Lo studio più recente, in questo ambito, è quello, riportato sia da Chawki (2010) che da Casey (2006), e risalente al 2004, del Pew Internet e American Life Project che, a proposito degli internauti americani, sottolineava che circa i 2/3 degli adulti o il 64% dei 128 milioni di utenti che avevano utilizzato la rete per questioni religiose e spirituali. Questi dati pur parziali evidenziano che il sacro ha una propria presenza strutturata *on line* e che internet entra a pieno titolo nello studio delle religioni contemporanee.

quelle tradizionali, che ne accompagnerebbe il declino a favore di nuove religioni specificamente create per il cyberspazio. La terza, utilizzando un approccio fenomenologico, si concentra sulle forme di espressione del religioso come spazio di approfondimento specifico (Chawki, 2010).

Secondo Casey (2006) proprio l'approccio di tipo fenomenologico permette di convergere su un punto di partenza utile per studiare la questione, ovvero sul concetto di costruzione sociale della realtà, come possibile sintesi tra studi religiosi e studi sui nuovi media: lo spazio virtuale è assunto come spazio di espressione religiosa, che intrattiene un rapporto di mutua definizione tra contenuti e religiosità degli utenti, nel senso di forme e nel senso di rituali²⁴⁴. In questo senso va, per esempio, l'analisi di Campbell (2005) che si pone l'obiettivo di spiegare le attività religiose on line in termini di processi sociali e culturali più ampi che si influenzano vicendevolmente: internet è qui concettualizzato come (ivi:1) *“una tecnologia o uno spazio adatto all'impegno religioso”* e che, quindi, *“permette agli utenti di includere attività basate su internet nei ritmi della loro vita spirituale”*.

Per poter valutare questa mutua influenza ed, in particolare, il modo in cui gli utenti modellano e descrivono internet e le nuove tecnologie in generale, in modo da incorporarle meglio nella loro pratica quotidiana, l'autrice si rifà, proprio, a quella parte degli studi sulla *Social Shaping of Technology* che studia il rapporto tra tecnologia e vita quotidiana ed, in particolare, come la prima venga inculturata nella vita di tutti i giorni e, soprattutto, nella vita domestica. La vita domestica è una sfera in cui le relazioni complesse di genere, generazione e classe creano un'economia morale, ovvero uno spazio

²⁴⁴ Tale approccio, dice Krüger (2005), si basa sull'utilizzo per lo studio della religione su internet della stessa sociologia della conoscenza che è il punto di partenza della sociologia delle religioni: l'obiettivo della sociologia della conoscenza è, infatti, l'analisi delle forme sociali della conoscenza, del processo attraverso il quale gli individui acquisiscono questa conoscenza e la sua organizzazione e distribuzione sociale e può essere utile per descrivere ed analizzare nuove forme e condizioni di comunicazione religiosa.

in cui avvengono transazioni di significati simbolici. Quando una tecnologia viene introdotta nella vita domestica, quindi, addomesticata, comporta una serie di scelte sui suoi significati e le sue pratiche, che la inseriscono in un processo sociale di negoziazione tra la tecnologia stessa e le necessità e desideri di individui e gruppi.

Le scelte tecnologiche degli utenti religiosi, soprattutto quando afferiscono a religioni tradizionali, sono particolari perché non sono guidate solo da necessità e desideri, ma riguardano la struttura di significati e valori spirituali che sostiene la visione religiosa del mondo, alla luce della quale la tecnologia deve essere negoziata.

Il processo cui Campbell (2005:5) si riferisce come *spiritualizzazione di internet* implica, quindi, legittimazioni linguistiche e impegno da parte dei gruppi religiosi che devono definire, in primo luogo, la tecnologia come spazio possibile a scopi religiosi. In questo senso quattro sono comunemente le strategie discorsive utilizzate, cui corrispondono quattro narrative: la prima concettualizza internet come un mezzo spirituale che facilita l'esperienza religiosa, come un'estensione del mondo spirituale. La seconda pone internet come spazio sacro, solo in virtù del suo uso religioso. La terza descrive internet come un mezzo che promuove una religione o una pratica religiosa data. La quarta ne sostiene l'uso in quanto tecnologia che afferma uno stile di vita religioso, che aiuta persone di stessa fede o convinzione a stare insieme, anche se separate nello spazio e nel tempo.

Le narrative corrispondenti descrivono il modo in cui internet è usato: come mezzo spirituale che facilita incontri spirituali e trascendenti con il divino e gli altri cercatori spirituali, disegnato da Dio a scopi religiosi o intriso di spirito divino; come spazio di culto sacramentale usato per rituali tradizionali o di nuove religioni; come mezzo di proselitismo che incoraggia i credenti e cerca di attrarne di nuovi; come luogo per affermare l'identità religiosa e costruire coesioni comuni. In questo modo, viene evidenziata l'integrazione

tra cyberspazio e vita religiosa, decostruendo la convinzione che il cyberspazio sia un mondo solamente virtuale e ponendo come centrale il rapporto stretto tra via *off line* e vita *on line* (Bittarello, 2008).

Come sostiene Markham (cit. in Dawson, 2001) l'esperienza di internet si svolge lungo un *continuum* ai cui poli c'è da un lato l'uso strumentale meramente comunicativo del mezzo dall'altro l'uso intimo, integrato nel proprio essere, inseparabile dal sè.

Altri studi si concentrano sulla definizione della partecipazione religiosa su internet, stabilendo diversi gradi: Helland (2005) divide in questo senso tra *on line religions* – siti religiosi in cui le persone possono agire ed interagire liberamente ed interattivamente – e *religions on line*, la maggioranza, che prevedono solo informazioni. I primi appartengono tipicamente a gruppi non ufficiali, i secondi a religioni ufficiali, anche se l'autore mette in evidenza che anche queste ultime con lo sviluppo delle tecnologie e la possibilità di creare forum o chat, hanno aperto spazi di interattività.

Legata all'analisi sulla partecipazione è quella che sottolinea come le particolari caratteristiche della comunicazione *on line* abbiano alcune conseguenze specifiche sulla produzione del discorso religioso: secondo Dawson (2001), infatti, tre peculiarità distinguono internet dagli altri mezzi di comunicazione religiosa contemporanea come le televisioni satellitari: interattività, economicità, accessibilità.

Krüger (2005) evidenzia, in tal senso, a proposito dei rituali *on line*, che, indipendentemente dal fatto che i siti rappresentino *on line religions* o *religions on line*, internet per le sue caratteristiche consente in teoria a tutti i credenti di apprendere al di fuori delle gerarchie tradizionali, di superare le barriere di età, genere ed educazione, grazie soprattutto alla possibilità di interagire in maniera anonima o usando un nuovo nome, un *nickname*, e di sfidare, contraddire e ignorare dottrine ed insegnamenti centralizzati (Dawson, 2001). Come dice Castell (2001) internet è idealmente pensato per

una comunicazione *many to many* che rappresenta una forma di interazione di rete significativamente diversa dalla forma *one to many* delle gerarchie centralizzate.

Rispetto a questo, però, lo stesso Krüger (2005) sottolinea – seguendo la scia degli studi di Marshall e McLuhan (ivi citati) – che internet richiede delle condizioni speciali di comunicazione, di tipo economico, sociale, cognitivo e tecnico che limitano la possibilità di creare un discorso “altro”, ponendo nel contempo necessità particolari alle religioni, costrette, in un cybermercato ad attivare ulteriori e specifici meccanismi di attrazione dell’utente, di facilitazione della riconoscibilità, di verifica delle proprie affermazioni sul mondo.

9.2.1. *L’islām su internet*

Le difficoltà riscontrate nella definizione di quali contenuti presenti nel cyberspazio siano effettivamente religiosi si declina in maniera peculiare per l’*islām on line*. Benché siano relativamente pochi i musulmani nel mondo che usano internet –15 milioni ovvero l’1% della popolazione musulmana totale ed una frazione rispetto a coloro che sono raggiunti dalle televisioni satellitari (Chowki, 2010) – l’ambiente cyber islamico è molto vasto: siti islamici, video su *youtube*, *social networks*, video *games* educativi, blog, forum, bibliografie e biblioteche *on line*²⁴⁵ e luoghi di culto virtuali su *Second Life*²⁴⁶.

²⁴⁵Si ricordano, a titolo esemplificativo: The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, The IslamicWorld: Past and Present, The Oxford Dictionary of Islam, The Oxford History of Islam, What Everyone Needs to Know about Islam, e The Encyclopedia of Islam Online (vedi Chouki 2010:60-62).

²⁴⁶ Second Life è un ambiente virtuale multiutente, ovvero uno spazio definito, disegnato e dettagliato dai suoi milioni di utenti presenti nel mondo con il loro *avatar*, rappresentazione del sé personalizzabile. La religione vi è presente, anche se marginale rispetto ad altri ambiti, con templi, sinagoghe, moschee, in cui gli *avatar* possono pregare, incontrarsi con correligiosi e imparare dalle altre religioni. Le moschee presenti sono copie di moschee realmente esistenti: la Moschea Chabi è la replica della Moschea di Cordoba,

In questo senso, sottolinea Bunt (2005), diventa difficile definire esattamente cosa renda un sito islamico, se la sua veste grafica – e quindi l'utilizzo di simboli religiosi – o piuttosto il suo contenuto o il riferimento ad organizzazioni, movimenti e leader musulmani. Anche limitando l'analisi a quei siti che parlano di islām rivolgendosi ai musulmani, l'offerta appare molto diversificata: testi religiosi – Corano, *ḥadīth*, opere del *fiqh* – in arabo o in traduzione; siti del cosiddetto *islamobusiness*, dediti alla commercializzazione di prodotti *halāl*; servizi di news; sermoni di imām più o meno famosi registrati o trascritti; forum di discussione su eventi politici; cyberfatwas; consigli sull'atteggiamento da tenere in contesti non musulmani e rispetto alle innovazioni moderne; siti di *counseling* psicologico islamico; materiali per l'educazione religiosa dei bambini (Anderson, 1999).

Dal punto di vista storico Anderson (2001) ricostruisce lo sviluppo dell'uso di internet come luogo del discorso islamico a partire dagli anni '80, individuando tre fasi. In una prima, i contenuti musulmani erano inseriti su internet da tecnici informatici, formati per lo più nelle università americane ed europee, che lavoravano con e su questo medium, motivati dalle possibilità potenziali di diffusione del religioso e di promuovere una coscienza islamica globale. I contenuti immessi erano soprattutto traduzioni del Corano e di raccolte di *ḥadīth*, non accompagnate da alcun apparato interpretativo, ma, a volte, da discussioni on line animate dagli studenti stessi e caratterizzate da un

la Moschea di Hassan II è basata sulla sua controparte reale a Casablanca. C'è inoltre la sim di Mecca che permette di fare un *ḥağğ* virtuale. Pur essendo un ambiente educativo, i luoghi di culto islamici sono trattati come sacri: nella nota di ingresso alla Moschea Chabi c'è scritto "*L'islam è uno stile di vita e le persone non smettono di essere musulmane semplicemente perché entrano nella realtà virtuale. Quando gli avatar si incontrano e parlano in SL non c'è differenza con il parlare al telefono (...) la moschea Chabi è una delle più importanti per i musulmani su SL così in un certo senso è una vera moschea*". Ne è una riprova il fatto che sono forniti veli all'entrata per gli avatar donne e si richiede di togliere le scarpe, anche se, è specificato, la preghiera non conta come *ṣalāt farḍ*, obbligatoria, ma come *ṣalāt nāfila*, volontaria (per approfondimenti vedi Derrickson, 2008).

linguaggio *creolizzato* (Anderson, 2001) che mescolava terminologie e stili di ragionamento scientifici e religiosi²⁴⁷.

A partire dalla metà degli anni '90, contemporaneamente allo sviluppo dell'interfaccia interattiva *World Wide web*, gli interlocutori del cyberspazio si moltiplicano e si differenziano: internet comincia ad essere usato come mezzo di pubblicazione e di diffusione di interpretazioni ed opinioni, che seguono due direttrici. La prima è quella degli attivisti che seguono una logica politica anche jihadista e avanzano alternative alle interpretazioni degli *'ulamā*: anche in questo caso il tipo di discorso che si sviluppa è creolizzato, in quanto al religioso vengono trasferiti linguaggi e capacità di un'altra dimensione, nella fattispecie politica.

Il secondo tipo è rappresentato da strutture ed individui riconducibili a quello che si può definire l'establishment musulmano – ambasciate, organizzazioni pietistiche, università islamiche, madrasa – che propongono on line quella che considerano la versione corretta dell'islām, concentrandosi inizialmente su argomenti fino ad allora tralasciati o mal rappresentati, ed espandendosi poi a cose più pratiche come la localizzazione di moschee, negozi halāl e scuole in paesi non musulmani.

Con l'inizio del XXI secolo e, soprattutto, dopo gli eventi dell'11 Settembre 2001, si assiste, alla moltiplicazione dei siti islamici in tutti gli ambiti – religioso, culturale e politico – e si apre una fase di crescente interattività, caratterizzata dallo sviluppo di un discorso *moderato o medio* (Anderson, 2001) in due sensi: nel senso della pubblicazione e della diffusione di una serie di opinioni moderate sull'islām e nel senso dello sviluppo di un discorso su islām e vita moderna rivolto alle classi medie del mondo musulmano e ai

²⁴⁷ Anderson (2001) usa il termine creolizzato per indicare un insieme che forma un *continuum* di discorsi intermedi tra comunità discorsive diversamente separate e lega il linguaggio alla realizzazione sociale.

musulmani della diaspora²⁴⁸. Proprio questi, secondo studi recenti, costituiscono la maggior parte degli utenti dell'islām su internet, che è usato come un mezzo importante di educazione e comunicazione nonché produzione del discorso islamico (Chowki, 2010; Sisler, 2007; Anderson, 2007).

D'altra parte la diaspora ha avuto un ruolo importante nello stesso percorso storico dell'islām sul web: nella prima fase, come sottolineato, a portare online i testi sacri sono stati musulmani diasporici; nella seconda fase furono questi a stimolare lo sviluppo del discorso su islām e modernità, nonché a promuovere l'informazione e la mobilitazione politica intorno alle grandi cause che riguardavano il mondo musulmano. Nella terza i musulmani diasporici sono gli utenti più attivi dei forum di discussione religiosi, contribuendo anche alla coesistenza in occidente di una grande varietà di interpretazioni islamiche (Larsson, 2005).

9.3. Le caratteristiche dell'islām nel cyberspazio

La letteratura specifica sottolinea diverse caratteristiche e conseguenze legate allo sviluppo dell'islām su internet, con particolare riferimento all'esperienza diasporica. Secondo Roy (2003) internet è il mezzo che più rispecchia le categorie fondamentali dell'islām contemporaneo: deterritorializzazione, individualizzazione e riferimento ad una comunità universale di credenti, fondata sulla sola appartenenza religiosa. Essendo il mezzo deterritorializzato per eccellenza e, quindi, maggiormente atto all'espressione della comunità immaginaria, infatti, esso riflette ed esprime la *umma* virtuale, offrendo lo

²⁴⁸ Lo sviluppo del discorso medio è parte della teoria sulla convergenza di Anderson (2008).

spazio più adatto alla sua ricostruzione a livello transnazionale (Fouad Allam, 2002)²⁴⁹.

Il carattere transnazionale dell'islām non è una novità, soprattutto per quanto riguarda la ricerca di conoscenza islamica che coinvolga reti internazionali: come sottolinea Anderson (2007), l'islām ha sempre articolato ed è stato articolato attraverso reti strutturate da relazioni maestro-alunno, tra coloro i quali volevano imparare, tra quelli che volevano cercare, studiare e pregare insieme e tra viaggiatori d'ogni sorta. L'islām *on line* è, in questo senso, la trasposizione nel cyberspazio di questo atteggiamento tipicamente orientato alle reti, offrendo in più una maggiore apertura e possibilità di diffusione e varietà.

Con riferimento specifico alla diaspora europea Sisler (2007) individua tre caratteristiche sociologiche dell'islām *on line* che si integrano con il processo reale di strutturazione delle comunità musulmane: erosione dell'autorità tradizionale in materia religiosa, creazione di una sfera pubblica transnazionale e individualizzazione. Di questi tre elementi, che saranno di seguito messi in relazione con il lavoro teorico di altri autori arricchendosi così di significati, due – erosione dell'autorità e processo di individualizzazione – sono stati già definiti come elementi tipici del processo di protestantizzazione del religioso. Il secondo si rivela anch'esso fondamentale, laddove la *muslim public sphere* virtuale si propone come uno spazio del laico in cui il discorso religioso si costruisce anche a partire dal contributo del credente ordinario.

9.3.1. Internet e l'erosione dell'autorità religiosa

²⁴⁹ D'altra parte, ricorda l'autore, la struttura stessa di questi siti è transnazionale: islamonline.net, uno dei siti di fatwa in lingua inglese più famoso, è gestito dai produttori di al-Jazira, i contenuti sono editi a Il Cairo, il design tecnico e la produzione sono realizzati in Qatar da personale giordano, egiziano, iracheno e libanese ed è finanziato dai Paesi del Golfo.

A partire dalla fine degli anni '90, in coincidenza con la seconda fase storica dello sviluppo dell'islām su internet, il discorso religioso musulmano e gli attori di questo si diversificano e sul web trovano spazio diverse istanze e diverse istituzioni: oltre a quelle tradizionali – come al-Azhar – anche voci dissonanti e scomode nel panorama dei paesi a maggioranza musulmana – come i Fratelli Musulmani – nonché voci ed espressioni non sistematizzate ed indipendenti – intellettuali e nuovi predicatori – e semplici credenti (Tamman, 2010).

Anche questi ultimi sono spesso parte di gruppi tradizionalmente esclusi dal discorso islamico, come sottolinea Pepicelli (2010) a proposito del femminismo islamico, ovvero donne, identità multiple, giovani, e provengono da zone molto spesso lontane dai centri di produzione del sapere, che sulle nuove tecnologie trovano nuovi spazi di partecipazione e riconoscimento.

I risultati di questa diversificazione dell'autorità religiosa sono diversi: parte della letteratura sottolinea, per esempio, che la previsione di spazi di espressione per gruppi marginali o di minoranza nel panorama dell'islām contemporaneo, evidenzia la potenzialità del cyberspazio come mezzo di democratizzazione e contestazione delle autorità costituite, un tipo di discorso che dal punto di vista politico può tradursi nell'erosione dell'autoritarismo cui internet oppone una piattaforma di partecipazione diretta, come esemplificato recentemente dal ruolo dei nuovi mezzi di comunicazione virtuali – in particolare dei *social network* – nelle rivoluzioni in Nord Africa e in Medio Oriente e segnatamente nell'esperienza tunisina ed egiziana (Sisler, 2007)²⁵⁰.

Tornando al campo del religioso, molto spesso viene sottolineato come la presenza di diversi interlocutori nel cyberspazio provochi il decentramento del sapere e la sovrapposizione di nuovi interlocutori a quelli tradizionali nella produzione del discorso islamico, che può contare sul web su un sistema

²⁵⁰ Su questo punto vedi Hamam, M. (2011) *La vittoria dei giovani e di Facebook* e Mini, F. (2011), *Alla guerra dei bit* su Limes Vol. I, *Il Grande Tsunami*.

di referenza aperta, depoliticizzata, indifferente alle questioni d'identità e libera dal tradizionalismo, che erode il monopolio del personale associato alla gestione del religioso musulmano (Tamman, 2010). Da questo punto di vista, però, la presenza diffusa e attiva di istituzioni classiche sul web suggerisce una chiave di lettura interessante ai fini della nostra tesi: secondo El Maslouhi (2007) sul web più che una sostituzione dell'autorità tradizionale vi è una compresenza di messaggi diversi che provengono da soggetti diversi e che ingenera una competizione che ri-forma i discorsi per adattarli sul web ed intercettare l'adesione dei credenti alla propria versione dell'islām (Sisler, 2009).

Si tratta, in effetti, di una trasposizione on line del meccanismo sottolineato da Berger secondo cui pluralizzazione interna e pluralismo esterno ingenerano la necessità di una scelta del credente consumatore rispetto a contenuti diversi, il quale, con un tipico atteggiamento *à la carte* sceglie quello che più si adatta alle sue necessità, esigenze e sensibilità religiose. Come sottolinea a proposito Césari (2005), la specificità del web è quella di porre sullo stesso piano le diverse voci dell'islām, ed è per questo che è difficile che ne emergano nuove autorità religiose, piuttosto voci carsiche, autodidatte e autoproclamate, che dovranno il proprio successo alla capacità di adattarsi e di captare linguaggi ed esigenze dei credenti. Questi ultimi collaborano alla creazione del discorso musulmano in due modi: da un lato determinano con le proprie preferenze la prevalenza di un discorso rispetto ad un altro, dall'altro propongono la propria interpretazione della religione, approfittando dell'accessibilità e della relativa limitatezza del numero dei testi sacri dell'islām, nonché del livello di formazione relativamente elevato degli utenti. Una figura che negli ultimi decenni ha saputo diffondere al meglio la propria voce grazie alle nuove tecnologie è quella di Yūsuf al-Qaraḍāwī. Medico egiziano nato nel 1926, diplomato all'Università di al-Azhar, studioso della *sharī'ā* e della tradizione musulmana, al-Qaraḍāwī dopo una breve militanza

con i Fratelli Musulmani Egiziani viene esiliato in Qatar alla metà degli anni '60, dove fonda e presiede il Dipartimento di Studi Islamici dell'Università nazionale e dove poco dopo comincia la sua predicazione televisiva. Dal 1996, infatti, conduce su al-Jazira un programma molto noto *al-sharī'ā wa l-hayāt* (la *sharī'ā* e la vita) e subito dopo comincia a diffondere la sua predicazione anche sul web attraverso il sito islamonline.net che gestisce anche alcuni luoghi di culto su *Second Life* (Lamloum, 2010).

Al-Qaradāwī deve molta della sua fama all'uso dei nuovi media rispetto ai quali ha ri-formato, usando le parole di Sisler (2009), la sua formazione islamica classica. Il tipo di discorso che egli propone è l'esempio del discorso medio di Anderson (2007), che Maréchal (2006) definisce centrista, adattato alle classi medie e alle esigenze della diaspora: egli propone, infatti, un islām ortodosso di espressione moderata, concentrato sulle esigenze quotidiane e basato su un'applicazione della giurisprudenza islamica semplificata, *fiqh al-taysīr*, alle necessità moderne, che lo ha portato ad elaborare il concetto di *fiqh al-aqalliyyāt*, giurisprudenza delle minoranze. Secondo il trattato da lui stesso elaborato sul tema, il principio base del *fiqh al-aqalliyyāt* è che se la legge islamica è valida per tutti i musulmani, la giurisprudenza deve tener conto del luogo del tempo e delle condizioni cui si deve applicare, in particolar modo nel caso delle minoranze musulmane in occidente (Sisler, 2009).

Contestato sia nei paesi tradizionalmente a maggioranza musulmani che nei paesi europei²⁵¹, grazie al suo discorso riformato e all'uso dei mezzi di comunicazione è riuscito a porsi come un *alīm* e *muftī* globale, come dimostrato dal fatto che presiede, dal 1997, il Consiglio Europeo per la Fatwa

²⁵¹ Per esempio, dopo aver sostenuto la prima pubblicazione della sua raccolta di *Fatwa*, nel 2002, l'UOIF si è duramente opposta nel 2005 alla pubblicazione in Francia della seconda raccolta, prendendo le distanze da alcune posizioni elaborate nei responsi, considerate estremiste.

e per la Ricerca (Pacini, 2010), nonché l'Unione Internazionale degli ulama musulmani, confermando la sua volontà di porsi come referenza giuridica non solo per i musulmani europei, ma anche per la classe borghese nei paesi musulmani: come sottolinea Anderson (2001) al-Qaraḍāwī incarna, in tal senso, la sfera pubblica borghese nella quale agisce.

9.3.2. *L'emergere della sfera pubblica islamica*

La grande quantità di soggetti, istituzionali o meno, che partecipano alla costruzione del discorso islamico su internet, la possibilità di confrontare e validare opinioni da un lato all'altro del globo e di interpretare i testi, lo sviluppo di forum e chat che permettono una comunicazione *many to many* e una discussione idealmente aperta a tutti delle istanze religiose, uniti alla possibilità di far prevalere la propria opinione non in virtù di una preparazione islamicamente certificata, ma della capacità di successo e diffusione delle proprie opinioni, contribuiscono ad individuare proprio nel cyberspazio l'emergere di quella che molti autori chiamano la *muslim public sphere*, sfera pubblica islamica (Mandaville, 2001:66).

Habermas è stato il primo ad esplorare l'idea di sfera pubblica e il modo in cui i media intervengono nella sua evoluzione, analizzando in particolare le trasformazioni della sfera pubblica nella società borghese del 1700. Come sottolinea Risi (2011:87) *“nell'ipotesi habermasiana, la sfera pubblica non è un'istituzione, un'organizzazione o una struttura giuridica che fissa competenze e ruoli, ma è un concetto legato allo «spazio sociale generato dall'agire comunicativo», spazio in cui i cittadini discutono di ciò che concerne la vita di tutti: rappresenta una situazione comunicativa in grado di comprendere i flussi di informazioni, i contenuti e le prese di posizione che contribuiscono poi a dare origine a delle opinioni (pubbliche)”*.

La sfera pubblica cambia a seconda del tempo e dei contesti, modificando la sua natura, le sue funzioni e la sua struttura: così numerosi autori si sono

concentrati nel valutare i cambiamenti della sfera pubblica a fronte dell'affermazione delle nuove tecnologie ed in particolare in relazione ai nuovi media, che, garantendo immediatezza e democratizzando, pur con i limiti richiamati, l'accesso alle informazioni, pongono nuove sfide ai concetti habermasiani²⁵².

In particolare, Tursi (2010) mette in evidenza che nella sfera pubblica del cyberspazio le identità non sono presenti solo nella dimensione razionale e cognitiva, ma anche nel senso narrativo, dando spazio, quindi, ai processi di riappropriazione esperienziale dei propri vissuti rielaborati. Tali narrazioni, come sottolinea Jedlowski (2009), in epoca contemporanea permettono alle diverse comunità narrative di ricostituirsi, trovare propri modi di raccontare ed esporsi ai racconti degli altri. Nello spazio virtuale, quindi, la comunità razionale discorsiva e narrativa islamica, ricostituendosi, definisce le priorità e le definizioni del discorso su e dell'islām e configura la sua sfera pubblica.

Questa, come si è avuto modo di sottolineare pur coinvolgendo una parte consistente di credenti musulmani, ne coinvolge pur sempre una minoranza. Nei paesi musulmani, infatti, la democratizzazione del messaggio ingenerata da internet è parziale perché il medium può incorrere nella censura del potere politico, è relativamente costoso e l'accesso ad esso necessita di un certo livello di alfabetizzazione, sia generale che informatica, non scontata nemmeno a fronte dell'innalzamento del tasso di istruzione dovuto alla scolarizzazione di massa post-decolonizzazione. In questo senso, la *muslim public sphere* si configura come una sfera pubblica borghese, che, mentre determina il superamento del confine transnazionale tra la classe media nei paesi a maggioranza musulmana e i musulmani diasporici, acuisce il confine intranazionale tra classi medie e classi popolari. Essa è legata come sottolinea

²⁵² Per approfondimenti sul tema vedi Jedlowski, P. e O Affuso (2010), *Sfera pubblica Il concetto e i suoi luoghi*, Pellegrini Editore, Cosenza; sulla partecipazione politica e i social network vedi Tursi (2011).

Césari (2005) ad un ambiente socio-professionale preciso: tecnici, ingegneri, informatici e classi intellettuali da un lato, musulmani della diaspora dall'altro. Malgrado il numero dei componenti di questo ambiente siano una minoranza relativa nei paesi a maggioranza musulmani, come sottolinea Anderson (2001) essi sono molto importanti perché si pongono al centro tra élite e popolo, e sono proprio loro a determinare l'emergere di un discorso medio e di interessi, valori e stili medi che caratterizza questa fase dello sviluppo di internet.

Le stesse istanze sollecitate dagli internauti avvicinano i musulmani della classe media e quelli diasporici, perché riguardano il rapporto con la modernità e la necessità di vivere la religione musulmana in un mondo plurale e pluralista. Nel contesto specifico dell'islām in Europa, l'accesso al cyberspazio è molto più ampio, sotto il profilo socio-economico, al punto che, come sottolinea Roy (2003), i siti internet islamici nel mondo della diaspora possono essere a pieno titolo considerati parte attiva dell'articolazione di una nuova identità musulmana orfana delle sue origini.

Internet appare così come uno spazio interstiziale di produzione religiosa, tra la sovra-letteratura degli specialisti della religione tradizionali e la sotto-letteratura dell'islām popolare in cui si sviluppa un discorso medio e borghese (Eickelman e Anderson, 1999).

9.3.3 Individualizzazione e aspetti contenutistici

Nel cyberspazio l'individualizzazione assume delle caratteristiche particolari e si riferisce sia al processo di individualizzazione della religiosità che si è trattato nei Capitoli 3 e 6, ma anche ad un accesso individuale del credente all'islām.

Come sottolineano Eickelman e Anderson (1999), infatti, in internet lo scambio avviene tra individuo isolato e comunità virtuale: per quanto la

diffusione delle informazioni possa avvenire in una comunità, a cui partecipano più persone, l'accesso rimane individuale, è il singolo credente che interagisce ed esprime al sua preferenza, scegliendo le informazioni di cui ha bisogno. Non solo, ma l'individualizzazione è accompagnata anche in modo peculiare da quei siti che offrono sempre di più la possibilità di praticare su internet – come la possibilità di pregare in una cyber moschea con tanto di *cyberadhān* – che, se non sostituiscono la pratica reale, ne sono anch'essi integrati, causando sia sincretismi nell'ortoprassi, come sottolinea Césari (2005), sia un'ulteriore contrazione dell'elemento collettivo nel religioso musulmano (Tamman, 2010).

Tale processo è particolarmente evidente nelle consultazioni *on line* di Corano e *ḥadīth*, possibili sia in lingua araba che in traduzione, che, secondo Césari (2005), contribuiscono fortemente a modificare lo statuto del testo: il Corano diventa un prodotto religioso sempre più inserito nella vita di tutti i giorni, desacralizzato e deculturato, un processo che si è sottolineato ricorda in molti aspetti la concezione protestante di testo sacro.

Un altro elemento sottolineato in letteratura è che a fronte della molteplicità contenutistica, il messaggio si differenzia, ma non si articola: la *umma* virtuale, che si esprime attraverso un mezzo virtuale ha, infatti, bisogno di codici semplici ed universali, che prescindano le culture e le tradizioni e che siano quanto più possibile adattabili a contesti e utenti diversi. D'altra parte, l'origine stessa dei siti mostra che molti di essi sono gestiti da persone spesso religiosamente autodidatte, con formazione scientifica, più che umanistica e ancora meno tradizionalmente islamica, il che comporta una inevitabile semplificazione dell'analisi dei testi (Roy, 2003).

La maggior parte degli utenti, inoltre, proviene dalla periferia del mondo musulmano, dove la fede non è sostenuta da un contesto sociale e culturale, il discorso islamico è minoritario e si ha una maggiore necessità di indicazioni. A confermare questo dato è anche la prevalenza dei siti in lingua inglese,

recentemente sfidata dalla crescita dell'offerta in arabo e in francese: pur essendo inizialmente una scelta dovuta alle caratteristiche tecniche del mezzo, essa si è dimostrata nel tempo più adatta all'interazione della *umma* multilingue. Proprio per questo Roy (2003) sostiene che le posizioni più adatte e diffuse sul mezzo sono quelle salafite²⁵³, una interpretazione su cui concorda anche Césari (2005) che, a partire dall'analisi del discorso islamico su internet, evidenzia la prevalenza di interpretazioni e di discorsi di tipo normativo, fondamentalista, tradizionale nei concetti, moderno solo nella volontà di rispondere alle domande che si pongono musulmani istruiti che vivono nelle società occidentali.

L'islām che sembra, quindi, prevalere su internet è un islām nello stesso tempo paradigmatico e pragmatico come si avrà modo di sottolineare nell'analisi che segue.

9.4. I giovani musulmani diasporici e internet: una nota metodologica

Come sottolinea Larsson (2005), per poter studiare la religione su internet è necessario combinare ricerche *on line* con il lavoro di campo tradizionale, osservazione partecipante ed interviste, in modo da poter analizzare le attività on line come parte della vita reale, e, quindi, come legate alla vita religiosa. Ai fini della validazione dell'ipotesi nei prossimi paragrafi esamineremo in primo luogo l'utilizzo che di internet hanno i giovani musulmani diasporici, evidenziando in particolare quali contenuti sono più interessanti per questi ultimi. Si procederà, poi, ad analizzare due siti di fatwa il primo francese e il

²⁵³ Tammam (2010) sottolinea che tale prevalenza è presente anche sulle televisioni satellitari dove il discorso salafita si è particolarmente sviluppato a partire dalla fine degli anni '90 e si è imposto come corrente dominante. Contrariamente al web, dove il salafismo si è sviluppato in maniera intensa, diretta e chiara con tutte le sfumature che caratterizzano i suoi diversi discorsi, la televisione ha mostrato il salafismo come tendenza, come approccio, piuttosto che una costruzione ideologica coerente o una espressione organizzativa data. Questo dipende anche dal fatto che le televisioni devono conformarsi a restrizioni giuridiche e politiche alle quali internet sfugge.

secondo italiano, sottolineando temi e concetti prevalenti e tra questi elementi etici e comportamentali che possano legarsi alle caratteristiche sociologiche evidenziate come peculiari di un processo di protestantizzazione della religiosità.

Generalmente la ricerca si è finora concentrata sulla sola analisi dei siti di fatwa in inglese (vedi Bunt, 2005), che, più sviluppati, permettono di trarre maggiori conclusioni in merito alle questioni d'interesse: nel caso specifico però si è voluto provare a mantenere un riferimento territoriale anche a fronte dell'analisi di un mezzo di per sé delocalizzato, cercando di dare nuovi parametri di confronto agli studi in materia. Ci si è inoltre interrogati sul tipo di comunicazione che sui maggiori siti di fatwa – almeno nella parte specificamente ad essa dedicati – c'è tra utente e web, concludendo che il modo in cui questi sono organizzati fa sì che la comunicazione avvenga su un registro di *one to many* o *few to many*, che da poco spazio all'analisi delle preferenze del credente, se non relativamente alla formulazione e ai temi contenuti nelle domande.

In questo senso, i due siti scelti (islamophilie.org e islam.forumup.it) forniscono elementi ulteriori di analisi: il primo prevedendo un commento aperto ai contenuti posti *on line*, il secondo avendo scelto la forma organizzativa del forum. In entrambi, quindi, si tende ad un tipo di conversazione più assimilabile al *many to many*.

9.4.1. L'utilizzo di internet tra i giovani musulmani diasporici

Dalle analisi delle interviste dei giovani internet non emerge come un mezzo privilegiato per avere informazioni sulla religione soprattutto tra i militanti, che hanno un accesso più diretto, spesso quotidiano, sia alle fonti di informazione tradizionali (come gli imām) sia a quelle non tradizionali (come gli intellettuali), che sostengono siano sufficienti a non aver bisogno di chiedere informazioni sulla fede e le pratiche nel cyberspazio. L'uso di

internet è, in questo caso, legato al sostegno alla diffusione e la mobilitazione rispetto alle cause musulmane, umanitarie e politiche. Per i privatisti il discorso è diverso: non essendo generalmente assidui frequentatori della moschea o di convegni di intellettuali utilizzano il cyberspazio per avere consigli o imparare pratiche.

Ciononostante, va rilevato, che l'utilizzo dello spazio virtuale è abbastanza diffuso, malgrado il fatto che gli intervistati non diano necessariamente credito ai contenuti diffusi, rispetto ai quali sono consci, in modo più marcato rispetto a quanto rilevato per le altre agenzie, di cui al capitolo sette e otto, non solo della molteplicità dei messaggi che si trovano nel cyberspazio, ma anche della possibilità che essi siano incorretti, soprattutto quando sembrano troppo "rigidi" a livello interpretativo:

“ora su internet c'è tanto, tanti siti sulla religione, non male...certo...ci sono cose che sono un pò in dubbio...se no è affidabile e credibile. Io penso che...beh..in primo luogo l'apparenza del sito, quelli che hanno troppi divieti per me sono un pò salafisti...io penso che l'islām sia una religione iperaperta ...quindi vedo come presentano le cose e se vedo un sito con troppe cose proibite « non fare questo, non fare questo etc etc » io so che non è un buon sito, e non faccio riferimento a questo!”
(Soraya, privatista).

“l'islām su internet...io non lo guardo molto...lo guardo...Beh! Ci sono spazi di scambio che sono interessanti, perché i musulmani possono fare domande, ci può essere un dibattito tra noi, ma ci sono anche molte tendenze minoritarie che non si presentano pubblicamente e diffondono le loro idee per internet e questo può essere pericoloso, come le tendenze più salafite e radicali” (Malika, militante).

La molteplicità dei siti non sembra però creare problemi e le informazioni vengono valutate e selezionate secondo i propri parametri, scegliendo quelle più adatte alle proprie esigenze:

“A volte guardo i siti per curiosità, non per seguire quello che dicono, perché ho trovato siti molto diversi, molto estremisti o molto aperti, l’islām è una moltitudine di modi di vivere!” (Safiya, militante).

“Prima guardo su internet ma ci sono delle cose che so che bisogna fare attenzione a chi le ha pubblicate, perché non ci sono sempre cose vere o sono state un po’ cambiate a seconda della persona che le ha pubblicate...io metto la domanda...generalmente...su google faccio la domanda e guardo sia come si chiamano ? sia i forum sia...allora spesso sui forum certe persone dicono per esempio...danno il loro consiglio e dicono ecco io l’ho trovato in questo ḥadīth e in quest’altro questo vuol dire che è un vero detto non che è giusto...ecco li paragono con l’ḥadīth e ecco quando io non sono sicura...” (Hanane, privatista).

Da quanto emerge, quindi, non si scelgono particolari siti quanto particolari temi che vengono immessi sui motori di ricerca tradizionali per raccogliere le opinioni prevalenti giudicandone la validità in termini di opportunità o, come nel caso di Hanane, ri-utilizzando in modo creativo e spesso approssimativo strumenti classici ovvero il controllo degli ḥadīth, secondo la loro veridicità e l’*isnād*, catena di trasmissione.

“Prima mettevo le domande su google e vedevo le risposte. Poi invece da un po’ di tempo ci sono dei siti generali, dove c’è tutto come fatwaislam.com dove riprende la tradizione delle fatwa ci sono molti forum dove le persone pongono questioni, le traducono in arabo e le pongono a saggi in Arabia Saudita o in Marocco e poi postano la risposta. Ho degli amici che mettono invece semplicemente la domanda e poi comparano tutte le risposte. Su internet c’è di tutto tradotto e

messo on line anche il versetto del Corano...generalmente se la risposta che mi danno cita il Corano, la Sunna e il parere di saggi che mi spiegano chi sono...se è un parere dato così semplicemente, lo ignoro! Perché sempre il parere deve essere argomentato sulla base di Corano e Sunna.” (Rachid, militante).

L'utilizzo più diffuso è quello della ricerca di una risposta rispetto ai dubbi su credenze e pratiche islamicamente corrette: tali consigli, come emerge anche dalle interviste, prendono prevalentemente la forma di fatwa, pareri giuridici, comportando in questo senso, una riformulazione di un mezzo tradizionale di interlocuzione.

9.4.2 L'evoluzione della fatwa: la cyberfatwa.

Uno dei contenuti più diffusi e consultati nel cyberspazio musulmano, si è visto, sono le fatwa che secondo Sisler (2009) rappresentano l'ultimo processo connesso al transnazionalismo di internet.

La *fatwā* – pl. *Fatāwā* – cui ci si riferirà per semplicità con il collettivo fatwa – è un'opinione, un parere, una sentenza religiosa che codifica il pensiero ortodosso islamico nei confronti di problematiche non esplicitamente affrontate dal Corano.

Tradizionalmente essa riguardava una richiesta unica e di vitale importanza, generalmente una questione di diritto, sollecitata da qualsiasi credente musulmano – ma anche da un non credente – ad un musulmano autorevole, onorevole, *sadil*, che avesse opportuna conoscenza del testo giuridico, in genere *qadī* o *muftī*²⁵⁴. Questi, generalmente, erano autorizzati dallo stato ad

²⁵⁴ L'atto con cui si sottopone la questione è denominato *istifā*, l'atto con cui si risponde è chiamato *futyā*, mentre il richiedente la fatwa *mustaffī* (Chowki, 2001). Il termine è usato anche nel Corano 4,127: “*Ti chiederanno delle donne. Rispondi: «E' Dio che vi darà istruzioni su di loro e anche su quel che a voi si legge nel libro a proposito delle orfane, alle quali voi non date quel che è prescritto per loro quando desiderate dare loro un marito, e sui giovani deboli, e sulla cura che dovere avere degli orfani, con equità, tutto quel che fate di bene, Dio lo conosce»*”; e 4, 176 “*Ti chiederanno di decidere. Rispondi: è Dio che*

emettere fatwa, e scelti tra gli imām dei diversi *madhāhib* che avessero una certa reputazione. La risposta alla richiesta non poteva essere arbitraria, ma doveva fondarsi su un precedente giuridico contenuto nel *fiqh*, su quanto esplicitamente detto nel Corano e nella Sunna e solo in caso di insufficienza di tali elementi poteva essere formulata in base ad altri strumenti classici del diritto islamico, quali *qiyās*, deduzione analogica basata su Corano e Sunna, *iğmā‘*, consenso tra le opinioni di esperti rinomati, e *iğtihād*, sforzo interpretativo personale (Mozaffar, 2001).

La *fatwa* non aveva, comunque, efficacia vincolante dal punto di vista giuridico, essa indicava, invece, una interpretazione che induceva il richiedente ad uniformarvisi, secondo la sua funzionalità e la legittimità di chi l’aveva emessa. Storicamente essa ha rappresentato lo strumento di evoluzione giuridica rispetto ai dati nuovi ed alle circostanze politiche contingenti, che coinvolgevano di volta in volta la comunità musulmana a partire da quando, dopo la morte del Profeta e poi dei suoi Compagni, erano venuti meno prima l’accesso diretto alla rivelazione, poi la memoria possibile del comportamento profetico (Pacini, 2010; Chowki, 2010).

Nel mondo musulmano contemporaneo il ruolo del *muftī* è generalmente statalizzato e molti paesi hanno vere e proprie commissioni di fatwa (vedi Mozaffar, 2001). Ciononostante, l’introduzione di sistemi giuridici moderni non basati su principi religiosi ha generalmente privato la fatwa di molti dei suoi elementi tradizionali: dall’argomento che dal giuridico diventa sociale, morale o politico, alla de-centralizzazione dei soggetti che la emettono alla necessità che sia sollecitata da un postulante²⁵⁵.

decide per voi sull’eredità di chi non a ascendenti né discendenti (...)” in due forme verbali che significano rispettivamente chiedere una risposta definitiva (*yastaftunaka*) e dare una risposta definitiva (*yuftikum*).

²⁵⁵ Un esempio è la fatwa pronunciata nel 1989 dall’Ayatollah Khomeini contro Salman Rushdie, accusato di blasfemia. Al-Azm (1993) sostiene che la fatwa contro Rushdie non è

Nel contesto deterritorializzato europeo tali elementi prendono declinazioni particolari: l'elemento giuridico diviene completamente residuale nel momento stesso in cui la fatwa recupera decisamente il suo carattere di parere non vincolante, di semplice consiglio, rispetto al quale non c'è alcuna sicurezza o modo di verificare l'effettiva aderenza del credente (Roy, 2003).

Questo è particolarmente vero quando la fatwa viene emessa nel cyberspazio, quando si parla, quindi, di cyberfatwa, espressione essa stessa, secondo Roy (2009), esemplificativa di un puro religioso che circola privo dei marcatori culturali riconnettendosi a marcatori fluttanti (come anche *halal fast food* o *halal dating*).

Sebbene le fatwa europee non si limitino al cyberspazio ed esistano sia a livello nazionale che europeo istituzioni preposte a rispondere alle sollecitazioni dei credenti, una per tutte il già citato European Council for Fatwa and Research (Pacini, 2010)²⁵⁶, lo spazio virtuale offre una declinazione emblematica della trasformazione contemporanea delle fatwa: lo sviluppo delle comunicazioni, infatti, ne ha ampliato l'uso portandole ad occuparsi di questioni di tipo diverso, ma anche ad essere emanata da soggetti diversi. Soggetti che non necessariamente insistono territorialmente in Europa: su internet esistono, infatti, una varietà di siti islamici che offrono un servizio fatwa ai propri utenti, nonché vere e proprie sessioni di fatwa live con studiosi legati ad organismi europei come *islamonline.net*, legato allo

una fatwa perché non costituisce una soluzione pratica ad un problema giuridico e perché manca la figura del postulante.

²⁵⁶ Lo European Council for Fatwa and Research costituisce attualmente il più autorevole istituto di promulgazione di Fatwa in ambito europeo. E' una fondazione privata con sede a Dublino, istituita a Londra il 29 marzo del 1997, su iniziativa della Federazione delle Organizzazioni Islamiche d'Europa, ed unisce studiosi e pensatori musulmani provenienti da tutto il mondo. L'obiettivo della fondazione è restituire ai musulmani immigrati in occidente il senso di appartenenza alla *umma*, affermando nello stesso tempo l'importanza del diritto islamico nella società occidentale contemporanea. Nel primo decennio del 2000, ha prodotto tre raccolte di Fatwa (vedi Pacini, 2010). Oltre a questo organismo sono presenti istituti nazionali come il Consiglio shariatistico in Gran Bretagna (Roy, 2003).

European Council for Fatwa and Research, a *mufī* individuali che cercano un ascolto globale come *askiman.com* del sud africano Ibrahim Desai; o soggetti istituzionali extraeuropei come *fatwa-online.com*, legato al Permanent Committee for Islamic Research and Fatawa of Saudi Arabia o *daralifta.com*, sito legato al governo egiziano (Sisler, 2007).

L'applicazione effettiva di una *cyberfatwa* dipende ancora di più dalla buona volontà del musulmano o della musulmana che l'ha sollecitata e potrebbe non solo essere disattesa, quanto sostituita da un'altra *cyberfatwa* emessa da interlocutori che abbiano interpretato meglio le istanze del postulante, aderendo maggiormente alle sue necessità. Il processo è garantito dall'anonimato della consultazione, dalla non riconoscibilità né del credente e a volte nemmeno di chi emette la fatwa, spesso autoproclamatosi mufti (Mandaville, 2001).

Un'ulteriore caratteristica delle fatwa elettroniche è, infatti, che esse derivano la propria legittimità dalla capacità che hanno di intercettare le esigenze del credente e non dalla preparazione più o meno islamica dell'interlocutore: il credente, sottolinea Roy (2003), sceglie liberamente quali risposte gli conviene seguire, coerentemente con i processi di individualizzazione e di mercificazione del religioso, sottolineati in precedenza.

Le fatwa *on line*, pur conservando formalmente la struttura classica e riferendosi a Corano e Sunna come fonti primarie per la propria elaborazione (Bunt, 2003), possiedono molti elementi innovativi, in parte ascrivibili alla necessità di affrontare argomenti estranei alla tradizione consultativa musulmana. Esse, infatti, sono spesso sollecitate per rispondere ai problemi concreti dei musulmani in paesi non musulmani.

Molte ricerche evidenziano che nelle rubriche di fatwa presenti sui siti musulmani sia possibile rintracciare le dimensioni più rilevanti dell'islām migrante, come si evince dal fatto che le domande siano ascrivibili a due

principali categorie: i principi religiosi e l'ortoprassia e la questione etico-comportamentale.

Nel primo caso si tratta di un sapere che normalmente verrebbe passato autorevolmente dalla famiglia o dall'ambiente circostante, forme di trasmissione che, si è visto, soffrono in un contesto deterritorializzato. Al tempo stesso, a fronte della mancanza di autorità legittime e della prevalenza delle giurisprudenze nazionali, la fatwa diventa espressione della norma morale ed etica, stabilendo codici di condotta tra i quali scegliere attraverso il meccanismo del *fatwashopping* di cui parla Sisler (2007).

L'insistenza su questa dimensione conferma la corrispondenza che Roy (2003:87) traccia tra le fatwa e il *senso moderno della cura del sé*: la salvezza viene ricercata sia nell'aldilà – attraverso la fede e la pratica – sia nella realizzazione nel quotidiano, che si esprime sulla terra attraverso la moralità e l'etica. Le fatwa diventano, così, il mezzo principale di diffusione dello stile di vita musulmano e, per questo le cyber fatwa rappresentano un modo per valutare le direzioni di movimento dell'islām contemporaneo e, nel caso specifico, europeo: esse sono un indicatore delle necessità dei musulmani e delle musulmane, rilevandone preoccupazioni ed interessi.

9.4.3. *L'analisi dei siti: islamophile.org e islam.forumup.it*

Il sito francese scelto per l'analisi è islamophile.org, sito francofono che ha due sezioni, anche se contenutisticamente ridotte in inglese e in arabo, con uno spiccato orientamento riformista, che si pone come obiettivo quello di favorire la conoscenza dell'islām selezionando materiali che possano chiarire le idee sulle sue diverse espressioni: “*Scienze del Nobile Corano, figure illustri dell'islam, spiritualità e cultura musulmana nel suo senso più ampio, e temi che sono raramente trattati o poco sviluppati nella letteratura francofona e meno ancora su internet*”.

Il sito ha un'impostazione fortemente interattiva e le varie sezioni si avvalgono della collaborazione diretta degli utenti che propongono e pubblicano i propri contributi nelle diversissime rubriche (*Architettura islamica; Audioteca; Biblioteca islamica, Grandi figure dell'islām; Storia; Istituzioni islamiche; Nobile Corano, Il Profeta Muḥammad*)²⁵⁷.

Proprio l'impostazione interattiva permette di valutare le opinioni dei credenti anche in mancanza di un vero e proprio servizio di fatwa: il sito propone, infatti, una *banca di fatwa* in cui raccoglie testi tradotti in francese selezionati da siti anglofoni in base ad un contenuto che può rispondere alle istanze più pressanti per i musulmani francesi. Le fatwa, però, sono discusse *on line* dai musulmani stessi permettendo di valutare quello che è il pensiero dei credenti rispetto alla loro cogenza e validità. Così, anche se non si ha necessariamente la riprova che la fatwa sia stata sollecitata da musulmani che risiedono in occidente, la discussione che ne segue è prova del loro interessamento e fornisce opinioni sulla questione sollevata.

²⁵⁷ La sezione *Architettura islamica* rintraccia gli aspetti storici dell'architettura soprattutto delle moschee egiziane dal periodo dei califfi ai tempi moderni; nella sezione *Audioteca* si trovano registrazioni di sure salmodiate e *adhān* di Shayck egiziani, siriani, palestinesi, turchi. La *Biblioteca islamica*, i cui contenuti sono divisi per indice tematico e per autori, è creata sulla base delle opere degli autori presenti nella sezione dedicata alle *Grandi figure dell'islam*. I testi sono selezionati e parzialmente tradotti dall'originale. La parte sulle *Grandi figure dell'islam* comprende: capi e governatori musulmani (tra cui Salāh al-dīn al-Ayyūbī, 'Umar al-Muktār, Idrīs al-Sunūsī); donne esemplari nell'islām (tra cui Asmā' Bint Abū Bakr, 'Ā'ishah Bint Abū Bakr, Zaynab Bint 'Alī ibn Abū Tālib); compagni del profeta; grandi imām del passato tra cui i fondatori delle scuole giuridiche, recitatori del corano, saggi contemporanei (tra cui si annoverano Ğamāl al-Dīn Al-Afghānī, Muḥammad 'Abduh, Abū al-'Alā al-Mawdūdī, Yūsuf al-Qaraḍāwī) e scienziati (tra cui al-Kindi e ibn Sīnā). La sezione storica è divisa in Imperi e dinastie, *Grandi battaglie musulmane* (tra cui La battaglia di Badr, la conquista di Damasco, la Caduta di Valencia, la crociata cipriota contro Alessandria, la seconda battaglia del Kosovo, la colonizzazione dell'Algeria e della Libia), Trattati e testi diplomatici (in cui si trova la sola Dichiarazione Balfour). In *Istituzioni islamiche* troviamo citate le maggiori istituzioni del mondo musulmano (come la Moschea Università di al-Azhar, di Qarawiyyin e di al-Zaytuna). La sezione del *Nobile Corano* comprende le sure ed una sezione sulla recitazione coranica e le scienze del corano; la parte sul *Profeta Muḥammad* fa riferimento sia alla sunna che al ruolo del profeta come modello soprattutto nel matrimonio.

L'orientamento riformista del sito emerge anche nella sezione “*Il sito e voi*”, nella quale si parla dei finanziamenti ricevuti: dal 1998 anno della nascita fino al 2005 è stato sostenuto dall'associazione Jeunes Musulmans de France, dal 2005 dal CERSI, *Centre d'étude et recherche sur l'islam*, di Saint Denis e sulla *home page* ospita anche la *Ligue Française de la Femme Musulmane*.

Al momento in cui si scrive²⁵⁸ la banca delle fatwa contiene 423 fatwa divise in 34 temi: Santo Corano (8), Pellegrinaggio (13), Tradizione profetica (5), Zakat (30), Arti (2), Politica e governo (2), Profeta Muhammad (25), Donna (47), Successione (3), Vestiti e gioielli (12), Purificazione di sé (7), Storia (1), Giuramenti (2), Credo (20), Espiazione (1), Questioni controverse (4), Beni e proprietà (4), Purificazione (13), Vita dopo la morte (2), Gruppi e sette (2), Risveglio islamico (4), Conversioni e nuovi musulmani (12), Preghiere orali (7), Feste musulmane (8), Attualità (8), Predicazione islamica (5), Compagni del Profeta (1), La morte (5), L'islām minoritario (1), Questioni mediche (9), Famiglia (56), Unità dei musulmani (2), Ḥadīth (1), Scienza e saggi (3), Legge islamica (10), Invocazione di Dio (7), Scienze islamiche (2), Igiene islamica (2), Sanzioni penali (2), Religione comparata (2), Asha‘rismo (2), Nuovi nati (1), Preghiera (62), Digiuno (54), Bambini nell'islām (2), Islām e non musulmani (19), Etica e buone maniere (27), Cibo e bevande (13), Difesa contro le polemiche (3).

I temi trattati sono riconducibili a tre macroaree prevalenti: questioni di culto, questioni etico-morali e comportamentali, questioni giuridiche. Le prime due sono maggioritarie, anche perché un'analisi approfondita permette di evidenziare come anche nella sezione giuridica e in quella del culto alcune domande riguardino comunque questioni etico-comportamentali, soprattutto relative alle donne.

²⁵⁸ 7 giugno 2011.

E' possibile consultare le fatwa anche divise per imam il più citato dei quali è al-Qaradāwī –77 fatwa a cui bisogna anche aggiungere le 7 del Consiglio Europeo della *Fatwâ* e della Ricerca – che coprono argomenti vari, seguito da *mufṭī* che si esprimono, invece, prevalentemente sul campo nel quale hanno una particolare esperienza, come l'egiziano 'Alī Gomaa (38 fatwa sulla *zakāt* e le questioni economiche) e Muḥammad Mitwallī al-Sha'rāwī (34 fatwa sui pilastri dell'islām).

Bisogna, inoltre, sottolineare che, spesso, la discussione che segue la fatwa pone il moderatore nella situazione se non di emettere vere e proprie fatwa, quantomeno di formulare consigli islamicamente orientati: questo rilievo, che è ancora più cogente nel sito italiano, che ha forma di forum, è segno della potenziale facilità con la quale il riconoscimento degli utenti se non rende *mufṭī*, rende qualora siano debitamente interpretate le istanze, quantomeno *'alim*.

La struttura delle fatwa segue un modello classico: si inizia con la benedizione di Dio e con formule generiche di introduzione ripercorrendo la questione ove possibile attraverso le sure coraniche, gli *ḥadīth* e la pronuncia di *Shaykh* famosi e riconosciuti soprattutto dei fondatori dei quattro *madhāhib*. Segue poi la vera e propria fatwa chiusa dalla formula canonica *Et Allāh est le plus savant*.

Islam.forumup.it è un forum in italiano, uno dei rari a mettere a disposizione un servizio di fatwa *on line* in lingua: l'intento del sito, come dichiarato nella presentazione è fornire la conoscenza de “*le basi ed i principi dottrinali dell'Islam, riallacciandoci alla formulazione canonica della «ortodossia sunnita» sulle basi del Corano e della Sunnah del Profeta Muhammad (sallaLlahu `alayihi wa Sallam - Pace e Benedizioni su di lui), ovvero la dottrina di Ahl as-Sunna wa al-Jama`a: Athari, Ash`arita, Maturidita in `Aqidah; Hanafi, Shafi`i, Maliki o Hanbali in Fiqh; e di una delle turuq ortodosse in Tasawwuf*”. L'orientamento del sito è di tipo ortodosso

tradizionalista, esplicitamente non salafita ed opposto al riformismo, nelle parole del suo amministratore: *“Tanto per chiarire, in questo forum non seguiamo la metodologia di Shaykh al-Qaradawy né l'Islam fai da te, non seguiamo il pressappochismo lassista e semplicista in stile Ikhwani, non seguiamo la retorica salafita e nemmeno il riformismo tariqramadaniano; preferiamo di gran lunga gli `ulama' al-Haqq ben saldi sulla metodologia tradizionale, per cui le risposte che vi troverai saranno in linea con tale metodo: il metodo di Ahl as-Sunnah.”* Si tratta quindi di un tipo di discorso islamico minoritario rispetto a quello che generalmente viene veicolato nell'islām europeo, a riprova ancora una volta della possibilità che internet offre alla varietà di espressioni e voci.

Non a caso, vista l'attenzione all'ortodossia, la prima fatwa riportata è una fatwa che garantisce la liceità del forum stesso: *“(...) Nel caso in cui la semplice spiegazione che un forum aperto non costituisce una conversazione privata, e che ci si sforza di mantenerlo su una linea di rispetto della Shari`ah e della modestia, ecco a voi una fatwa direttamente dal DarulIftaa della prestigiosissima Darul Uloom Deoband. (...)E' permesso usare il forum di internet se si accorda alla Sharia. Se ci sono discussioni on line scritte non c'è problema anche se c'è una donna dall'altro lato. Ma se ci sono foto o voce di donne, non è lecito nemmeno se ha contenuti islamici. Quindi si può usare internet se non ci sono immagini di essere viventi”.*²⁵⁹

Gli utenti del forum sono per lo più italiani convertiti e musulmani diasporici, nati in Italia o meno, che in prevalenza parlano bene la lingua. Sono sia uomini che donne, di tutta la penisola a giudicare dall'indicazione della

²⁵⁹ Tutti gli utenti si presentano di conseguenza con una immagine: l'immagine dell'associazione genovese di orientamento hanafita “Tradizione e Comunità”, l'immagine stilizzata di un uomo con la barba e una donna col *niqāb* mano nella mano e con un cuoricino, l'immagine del Corano, bandiere di paesi arabi.

residenza che spesso è riportata insieme a quella del *madhhab* di appartenenza soprattutto hanafita e malikita.

Il “*servizio fatwa*” è solo una delle moltissime sezioni del forum tra cui si segnalano le più frequentate: Problemi e percorsi di fede (246 topic e 2436 messaggi), Corano (216 -1585), Profeta: (186-1199), ‘*Aqidah* e *imān* (153-1159); Famiglia matrimonio e rapporti di genere (218-2851), Tematiche femminili (229-2881), Domande e risposte (617 4913), Attualità, politica, comunità e società (459-3234); e, infine, Servizio Fatawa (171-929)²⁶⁰.

Le fatwa proposte hanno a volte un’impostazione classica, altre invece utilizzano un linguaggio più diretto, chiudendosi comunque con l’invocazione *Ed Allāh Ta’ālā sa meglio*.

Islam.forumup.it ha un’impostazione anche più interattiva di islamophile.org e spesso le domande che vengono poste all’imām nascono da discussioni avviate in altre sezioni del sito: a rispondere è il *muftī* Ismail Moosa di cui è fornita opportuna biografia, legato alla Madrasa In`aamiyah di Camperdown, Sud Africa, e che aderisce strettamente all’*‘aqidah* ash`arita/maturidita, al *madhahab* Hanafi, ed al *manhaj* Deobandi. La prevalenza dell’impostazione hanafita è segnalata nella presentazione del servizio, e gli amministratori si riservano di trovare altri *muftī* che seguano la giurisprudenza delle altre scuole. Il *muftī* parla inglese, arabo e urdu, per cui gli utenti che ne hanno bisogno, o coloro i quali vogliono che la loro risposta sia pubblica postano la loro domanda in italiano e quello che si definisce il *Gran Khanato del Forum* ovvero gli amministratori provvedono a tradurla in inglese ad inviarla e

²⁶⁰ Gli altri sono: presentazione e avvisi (432 topic e 3228 messaggi); generale (431-4208); sahaba (39-82); shari’ah, fiqh e madahib (83-623); tasawwuf, tazkiyyah, hikmah e ihsan (155-533); salah, tahara, du’a’ ed invocazioni (241-1418); correnti e confutazioni (gruppi devianti e metodologie scorrette) (80-670); alimentazione (97-1086); tematiche maschili (35-384); storia, culture e conoscenze islamiche (186-1010); arte e immagini (66-542), anashid e qasa’id (107-509); vivere l’islam oggi (che comprende intellettuali, considerazioni e dibattiti sull’islam 161-1805); risorse, che comprende link e siti e libri e video consigliati; altre, che comprende speciale ramadan e sha’ban (119-811).

tradurre poi in italiano la sua risposta postando entrambe le versioni. Sulla risposta del mufti gli utenti dibattono così pubblicamente.

Gli argomenti non sono ordinati per categoria come in islamophile.org, ma una analisi dei topic permette di verificare anche in questo caso una preponderanza dell'ortoprassi, della dottrina e della dimensione etico-comportamentale, valutabile a seconda del numero di commenti e consultazioni riportate sul sito²⁶¹.

9.5. I Temi rilevanti

Ai fini della tesi si è deciso di concentrarsi sull'analisi di quelle tra le questioni etiche e comportamentali che hanno sollecitato una maggiore partecipazione degli utenti. Queste sono di seguito organizzate in tre macroaree principali: l'islām nel suo rapporto tra vita pubblica e vita privata;

²⁶¹ Nel servizio fatwa ci sono i seguenti argomenti: il commercio dell'abbigliamento della donna è haram? (risposte 7-consultazioni 227); digiunare qui e festeggiare di là (4-202), volontariato (11-665); dubbi sul wudhu (1-150); jinn e presenze fisiche (36-1066); madhab e figli (5-254); farmaci (8-478); inheritance and property disposal (12-380); lavoro compagnia aerea halal o haram? (19-721); pallavolo femminile (2-243); chitarra elettrica (11-692), animali neri in casa (7-1050); Iqraa TV è haram? (5-473); carnevale!!!urgente!!! (4-64); strani sogni (5- 515); superstition (3-406); khutba del venerdì in un dialetto arabo è valida? (8-490); soldi della disoccupazione (16-989); stalking (2-364); greeting a broche/sister by salam (0-250); salah e problema al piede (1-340); eredità e lasciti da parenti non musulmani (3-586); salah e condizioni estreme (0-342), du'a non in arabo durante la salah (3-403); inizio ramadan unità e calcoli astronomici (4-637); boiled snails (1-321); watch: right or left wrist? (1-392), boxing (4-492), hijab durante la preghiera (4-635); ghusul in ritardo (3-579); paying in advance for id al-'adha (2-420); divorzio (6-858); figlio, aborto spontaneo e salah (5-702); problem with salafis (9-585); una questione finanziaria (4-453); sogno su una persona defunta che chiede del hajj (4-480), khatam or the correct sunnah in the funeral (5-494); cristiana malata ke prima del decesso ha fatto sheeda (2-62); pena alternativa per l'adulterio nella sunna (8-891), forced marriage according to the four schools of thought (3-628), Casa acquistata col mutuo che fare? (4-624), Capelli fragili e piccola abluzione (3-591), Come consocere una persona prima del matrimonio (13-1347), Separata ma non divorziata è ancora halal l'unione? (8-745), Conoscere il sesso di un nascituro (3-616), Sognare di mattina (4-363), Ramadan perso per il parto e non recuperato (3-556), Fedi nuziali (2-503), Le donne possono lavorare (2-570), Chi non sarà giudicato dopo la morte? (6-964), Corpo di uomo, spirito di donna (3-895), Funerale per musulmano che non prega (10-1181), Chitarra (4-836), Crema per il viso e burro cacao durante il digiuno (2-473); non ho un wali (4-689).

l'islām e le innovazioni scientifiche moderne; etica, estetica e comportamento.

9.5.1. Contrattazione della vita pubblica e della vita privata

Il rapporto tra islām e vita quotidiana, e, più, nello specifico tra le prescrizioni coraniche, le tradizioni culturali e la vita pubblica e privata è un tema che ricorre molto di frequente ed ha una particolare declinazione femminile: la maggior parte delle sollecitazioni in tal senso viene o riguarda le donne, ad ulteriore riprova della centralità che queste rivestono nei momenti in cui l'islām si trova in una situazione di crisi o comunque di mutamento.

In particolare, in relazione alle credenti si pone il problema della compatibilità tra il modello islamico, o presunto tale, del loro ruolo nella famiglia e nella società e le istanze economiche, sociali e culturali sollecitate dall'esterno.

Tale questione riguarda nella sfera pubblica primariamente la possibilità di accesso o di prosecuzione degli studi superiori, nonché al mondo del lavoro, soprattutto contro il parere della famiglia e del marito, e specialmente quando, in un caso o nell'altro, questo comporti dover avere a che fare con oggetti o alimenti vietati nell'islām o frequentare un ambiente misto con uomini *non-mahrām*, cioè che non siano parenti non sposabili, o non credenti.

Su islam.forumup.it il moderatore unendo più domande che sono state sollecitate in proposito in altre sezioni del forum chiede al muftī:

- 1. Dopo i miei studi mi piacerebbe avere un lavoro in modo da poter avere tutto quello di cui ho bisogno senza dover chiedere soldi a qualcuno. Ma la mia famiglia conservatrice dice che quando mi sposerò dovrò stare a casa mentre mio marito lavora. Non sono completamente d'accordo con questo anche perché dopo tutti i miei studi e lo sforzo che vi ho messo voglio usare quello che ho costruito (in termini di studi, diplomi, certificazioni etc)''*

2. *“é permesso ad una donna lavorare solo se ci sono necessità finanziarie?! Così se una donna ha studiato tanto e vuole cogliere i frutti del suo studio non può farlo se suo marito lavora? Per dare un significato a tanti anni persi a studiare e anche di avere altro da fare oltre alle faccende di casa...non lo capirò mai. Io voglio essere indipendente ed autonoma, una donna è anche capace di avere sia un lavoro sia prendersi cura della casa. Ed in ogni caso nella coppia ci sono due persone, così se la donna da sola non è in grado di avere cura della casa c'è anche il marito che può aiutarla! (TDR.)*

La risposta mette in evidenza i diversi vincoli che possono porsi ad una musulmana che voglia lavorare:

"E' permesso ad una donna uscire di casa per andare a lavorare a condizione che siano soddisfatte le seguenti condizioni: 1) Che ciò avvenga con il consenso del padre prima del matrimonio, e con il consenso del marito dopo il matrimonio. 2) Che avvenga in un ambiente pudico (ad esempio, un ufficio in cui non vi sono uomini estranei [ghayr-mahram] 3) Che deve essere velata andando e tornando dal lavoro. 4) Che non trascuri i suoi lavori domestici e l'educazione dei figli. 5) Il lavoro sia tale da non poter essere eseguito da casa. Se queste condizioni vengono soddisfatte, sarà permesso ad una donna lavorare: non importa se la famiglia è già ricca. Detto questo, la cosa migliore per una donna è comunque lavorare all'interno dei confini di casa."

In un altro post, però, dove si mette in evidenza la necessità di lavorare legata a questioni economiche, questa sembra emergere come un possibile correttivo della posizione precedente, al punto che l'utente è in virtù della necessità, "autorizzata" anche a violare quella che, come verrà sottolineato, è una delle norme estetiche precipue nell'islām:

“Lavoro come truccatrice, per il momento non ho trovato altro lavoro, e per questo motivo, quando mi reco a lavoro o quando esco devo essere impeccabile, come posso fare?”

Risposta:

“(...) è importante notare che la regola generale è che l'uomo dovrebbe uscire a lavorare e la donna dovrebbe restare a casa come una regina, proteggendo la sua castità e allevando i figli. Soltanto in circostanze di necessità ad una donna è permesso lasciare i confini della sua casa (...). Allah esorta le donne a restare nei confini delle loro case nel seguente versetto: «Rimanete con dignità nelle vostre case e non mostratevi come era costume ai tempi dell'ignoranza...» (Al-Ahzaab-33). Se vi è davvero bisogno per una donna di avere un reddito, dovrebbe impegnarsi in qualche lavoro da casa come cucito, cucina, etc. Molte donne si impegnano con successo in questo genere di attività economica e ciò si è dimostrato di successo. Se ciò non è possibile, ed una donna si trova in una situazione di necessità senza nessun parente maschio che la mantenga, potrà stare al lavoro senza velo in un ambiente in cui vi siano sole donne. Tenendo in mente quanto sopra, dovrete considerare la tua situazione onestamente. Se c'è qualcuno che ti mantiene, non vi è ragione per te né di lavorare, né tantomeno di rimuovere le sopracciglia. Se davvero non vi è nessuno che possa mantenerti, allora dovrete cercare un lavoro che non ti faccia violare le leggi della Sharī'ah. Se hai esaurito tutte le possibilità, e ti trovi davvero in circostanze disperate, allora come ultima spiaggia, puoi lavorare e rimuovere le sopracciglia, però dovrete continuamente fare istighfār [chiedere perdono ad Allah] e continuamente cercare un impiego alternativo. Sottolineo ancora una volta che devi essere onesta nel valutare la tua situazione. Ricorda, in Ahādīth autentici vi sono severi ammonimenti per coloro che rimuovono le loro sopracciglia, a tal punto

che il Nabi ha persino maledetto il suo autore. Quale successo si potrà mai desiderare se si ha contro di sé la maledizione del migliore di tutta la creazione?”.

La questione della liceità del lavoro, si pone in maniera generale, come dimostrato dai numerosi post che sottolineano la difficoltà di adattare la propria fede alla necessità di lavorare in ambienti dove si servono alcolici, o carne di maiale o nel campo dell’abbigliamento femminile.

Nella sfera privata le domande riguardano spesso la possibilità di sposarsi contro il volere dei genitori, ponendo il dilemma se, pur essendoci tutte le condizioni che l’islām prevede, il parere della famiglia sia vincolante secondo la religione come lo è secondo la tradizione.

Di particolare interesse in tal senso sono le domande che riguardano l’opposizione dei genitori a matrimoni con musulmani di altre nazionalità, un problema destinato a porsi in maniera crescente a fronte dell’eterogenizzazione dei percorsi migratori, come in questa richiesta postata su islamophile.org:

Assalâmu `alaykom / La Pace sia con voi, amo un uomo che vorrei sposare. Malgrado si tratti di un musulmano, i miei parenti si oppongono al nostro matrimonio perché abbiamo origini culturali ed etniche differenti. Commetto peccato sfidando i miei parenti e sposando quest’uomo malgrado tutto?(TdR)

La risposta di Aḥmad Kutty sottolinea che, benché si debba comunque ricercare un dialogo che porti all’approvazione da parte dei genitori, il matrimonio è islamicamente lecito quando una persona rispetta i criteri islamici e non è comunque lecito opporsi per questioni razziali, culturali o etniche, nel qual caso si ha il diritto di rivolgersi ad un’altra autorità che intervenga in questa situazione e che può anche fungere da *walī*²⁶².

²⁶² I criteri sono stabiliti in un’altra fatwa dal Dr Aḥmad ‘Omar Hāshim: la religiosità, ivi comprese buone maniere e moralità; il lignaggio e l’origine, intesi come educazione

Di parere opposto è il *muftī* di islam.forumup. it, che, rispondendo ad una ragazza che vuole sposarsi senza consenso dei genitori, dice:

“(...) è con grande dispiacere che veniamo a sapere che vuoi abbandonare la guida dei tuoi genitori e che ora vuoi prendere le tue decisioni per conto tuo. I tuoi genitori sono la tua vita e senza il loro consenso in passi importanti come il matrimonio, come potrai mai avere successo nei tuoi futuri sforzi? Questi non sono che cattivi bisbigli del diavolo. Infatti, egli vuole portarti ad un futuro angusto, pieno di rimorsi e rammarico. Pensaci logicamente! Sono i tuoi genitori che ti hanno cresciuto, ti hanno fornito delle tecniche necessarie a condurre la tua vita, ed in questo momento cruciale della tua vita vuoi escluderli completamente dalle tue decisioni? Perciò insistiamo che tu non ti affretti al matrimonio senza le duā e le benedizioni dei tuoi anziani e dei tuoi genitori.” (TDR.)

La posizione più tradizionalista che emerge in questo caso è evidente in tutte le fatwa che riguardano la vita privata, anche in quelle delle relazioni tra coniugi: mentre su islamophile.org per esempio il sesso coniugale è altamente valorizzato ed è argomento di diverse fatwa, su islam.forumup.it vi si fa solo accenno e la stessa parola sesso è censurata nella traduzione delle risposte e delle domande, anche quando riguardano la liceità della ecografia per conoscere appunto il sesso del nascituro, lasciando, però, intatto il corrispettivo inglese *gender*²⁶³.

Al confine tra sfera pubblica e sfera privata soprattutto per quanto riguarda le donne è la questione dello *hiğab*: la posizione che propone islamophile.org è

soprattutto della donna che deve educare i figli; fortuna e soldi; bellezza; la verginità per entrambi i coniugi; l'affetto e la fertilità; l'intelligenza che è requisito per una vita di coppia lunga e felice e l'esogamia, che assicura la salute ai figli.

²⁶³ D'altra parte nelle domande e nelle fatwa sulla procreazione è censurata la parola sperma, ma non ovulo o ovocita.

della completa obbligatorietà del velo. In una risposta Muṣṭafā Az-Zarqā – professore di diritto musulmano all’Università di Siria e in diverse università arabe – sulle difficoltà per le donne convertite di utilizzare il velo soprattutto nel lavoro, dice che non si possono scegliere le regole giuridiche islamiche cui aderire perché c’è differenza tra essere convinti che il velo sia obbligatorio e non metterlo e sostenere che non sia una prescrizione, rivendicando la legittimità di svelarsi, in questo caso si parla di eresia e apostasia: *“di conseguenza è meglio che le donne siano per ora svelate, convinte che la norma sia un’altra, in attesa del rinforzamento della loro convinzione”* (T.d.R.).

La norma, in questo caso, è considerata più importante dell’attenersi alla prescrizione, ponendo l’accento più che sull’atto, sulla *niyya*, sull’intenzione dell’atto e sulla individualità del percorso di fede.

Il Consiglio Europeo della Fatwa e della Ricerca ribadisce a tal proposito che il velo è assolutamente obbligatorio come stabilito dal Corano, dalla Sunna e dal consenso della comunità musulmana, nonché dalla tradizione, rifiutando l’obbligo imposto dalla legge sui simboli religiosi in Francia in nome dei principi rivoluzionari francesi, dei diritti umani e della laicità liberale che *“non è né ostile né favorevole alle religioni, adotta una posizione neutra a riguardo”*.

Essendo un sito francese le fatwa sul velo e sulla legge francese che ne limita l’uso vietandolo nei luoghi pubblici sono particolarmente dibattute, mentre nel caso italiano la questione è meno sentita e il problema più discusso è la prevalenza della religione cattolica nelle scuole e i problemi che ne derivano nell’educazione dei figli²⁶⁴.

²⁶⁴ L’argomento emerge anche nella sezione generale, dove c’è una parte in cui si parla della preoccupazione di crescere figli non solo in un ambiente non islamicamente informato, ma soprattutto in un ambiente informato spesso da un’altra religione: *“Mia figlia non fa religione, mangia in un determinato modo, nn va alla gita in cui fanno la vendemmia ma ugualmente a Natale mi torna a casa con la poesia di Natale, con quella della Befana, di Pasqua, del papà, della mamma, dei nonni, degli zii dei cugini e chi più ne*

“Rispettabile mufti, vorrei chiederle un responso giuridico, a proposito di un coro scolastico nella scuola di mio figlio, frequentante la seconda elementare, che si terrà di qui a qualche giorno. In questa serata, verranno cantati dai bambini di tutta la scuola, dei gospel, la mia perplessità, nasce dal fatto che i brani, sono quasi tutti di stampo cristiano, ad esempio, in uno di essi, si narra la storia di una santa, che fa da patrono alla chiesa del comune, in un altro testo (che solitamente viene cantato in chiesa, durante le funzioni religiose), verranno pronunciate esattamente queste parole: «noi adoriamo il signore Gesù», e altro ancora. Questo coro, si terrà all'aperto, davanti alla scuola ma, se dovesse piovere, sarà trasferito all'interno della chiesa del paese; come è successo l'anno scorso, in cui, quasi tutti i musulmani aventi figli in questa scuola, vi hanno partecipato, ad esclusione della nostra famiglia. Per questa motivazione, siamo stati criticati dalle insegnanti e dagli altri genitori, in quanto considerati troppo 'rigidi'. Quello che le chiedo, è se è giusto o meno, secondo la sharia, partecipare a questa serata, ed eventualmente, se è possibile entrare in chiesa per assistervi.”

La risposta dello sheikh non lascia molto margine alla contrattazione:

“Dalla tua domanda da sola è chiaro che sono in torto manifesto quanti frequentano il coro (...) Non vale sicuramente la pena di scambi con altra religione per un coro del genere. E i genitori che consentono ai figli di frequentare tali funzioni, pur sapendo di questo tipo di dichiarazioni, sappiano che ciò potrebbe portare a perdere la loro Iman.

ha più ne metta. Non è facile. Dici va bene, allora all'asilo non la mando, ma alle elementari è la stessa cosa, con l'aggiunta dell'educazione musicale. Che posso fare, faccio cambiare la programmazione italiana? Gli faccio l'esenzione come con religione? Non si può è una materia curriculare sulla quale verrà anche valutata, come italiano, storia geografia ecc.” La discussione che segue è molto viva e affronta le paure di crescere in un contesto non islamico, le esperienze della seconda generazione, la scarsa educazione islamica in Marocco che rende il ritorno un'opzione spesso non sicura, e la responsabilità diretta dei genitori, rispetto alla quale un utente conclude il post con il consiglio di usare *islam e panelle*.

Questa sola ragione, dovrebbe essere sufficiente per i genitori di astenersi dal mandare i figli a festeggiare questa sera. Inoltre, è makruh (detestabile) entrare in una chiesa o in qualsiasi altro luogo di culto non musulmano. Questi sono luoghi in cui la rabbia e l'ira di Allah ta'ala scende ed è anche un luogo di ritrovo per i demoni. L'effetto di questo ambiente non sarà sicuramente piacevole a quei bambini che li frequentano.”

9.5.2 Islām e innovazioni scientifiche

Il rapporto tra islām e innovazioni tecnologiche, mediche e scientifiche è un campo di interlocuzione particolarmente sviluppato su entrambi i siti, soprattutto per gli ambiti che toccano la vita familiare come la fecondazione in vitro o la donazione di ovuli, ma anche l'estetica, come la chirurgia plastica e le questioni mediche generali come la posizione dell'islām sulla donazione di organi.

Su quest'ultimo punto al-Qaraḍāwī rispondendo alla domanda “*Può un musulmano fare dono di uno dei suoi organi da vivo?*” propone un'analogia con la fortuna economica: come questa anche il corpo appartiene a Dio e come l'individuo può donare parte dei suoi soldi per chi ha bisogno, può farlo anche con un suo organo. Il limite dell'analogia è che mentre ci si può privare di tutti i soldi, non si può donare tutto il corpo, perché non è permesso ad un musulmano sacrificarsi per salvare la vita ad un malato. E' lecito e meritorio donare il sangue, o uno dei due reni, ma non privarsi di organi che sono unici nel corpo e senza i quali non si può vivere, o senza i quali ci sarebbero difficoltà per il donatore (piede, occhio, mani). Anche a proposito della liceità della terapia genica la posizione di islamophile.org è di apertura nei confronti delle scoperte della scienza e di buon senso, di giusto mezzo nel suo utilizzo: posizione che secondo al-Qaraḍāwī garantisce una sintesi tra religione e scienza. Dice, infatti, rispondendo ad una domanda sul tema:

“Uno dei meriti dell’islām è che abbraccia il progresso scientifico e non pone alcun limite alla creatività nel campo della scienza e della tecnologia. Nel corso della storia non c’è alcuna prova del conflitto tra islām e scienza, contrariamente alle altre religioni in cui i conflitti furono numerosi al punto che alcuni scienziati furono perseguitati e giudicati per le loro scoperte. L’acquisizione della conoscenza essenziale per il benessere umano è profondamente radicata nell’islām. Essa è considerata come un obbligo della comunità. La comunità musulmana deve avere un numero sufficiente di scienziati musulmani che gestiscano il più alto grado di conoscenza scientifica in tutti i campi. Le scoperte della scienza non sono trasgressioni alla volontà di dio, esse non sono accessibili che grazie all’aiuto e la guida di Dio²⁶⁵. Il problema nella civilizzazione occidentale è che la scienza è stata separata dalla religione e che la mentalità scientifica è stata staccata da tutti i valori morali e religiosi, perciò la scienza è stata usata come mezzo di distruzione”. (T.d.R.)

Coerentemente la chirurgia plastica è lecita se serve al benessere della persona, illecita se ha come scopo cambiare la creazione di Dio immotivatamente.

Islam.forumup.it ha invece un atteggiamento più guardingo e di distanza rispetto alle innovazioni tecnologiche, soprattutto quando queste intervengono nella vita familiare a modificare un percorso guidato da Dio come si evince dalla risposta alla seguente domanda:

²⁶⁵ I riferimenti proposti sono: Corano 31, 20: *“Non vedete che Dio vi ha asservito quel che è nei cieli e quel che è sulla terra, e ha riversato in abbondanza su di voi i Suoi favori, evidenti e nascosti? Eppure tra gli uomini c’è chi discute su Dio senza sapere nulla, senza una guida, senza un libro chiaro”*; 2, 29: *“Egli è Colui che ha creato per voi tutto quel che è sulla terra, poi si è rivolto al cielo e ha spianato sette cieli, Egli è Colui che conosce ogni cosa”*; sura 96,1-5: *“Recita nel nome del tuo Signore che ha creato, ha creato l’uomo da un grumo di sangue. Recita. Il tuo Signore è Generosissimo, ha insegnato l’uso del calamo, ha insegnato all’uomo quel che non sapeva”*.

“Ciao! da 4 anni in cerca di una gravidanza con mio marito, ma dopo varie tentativi falliti nella procreazione medicalmente assistita. I medici ci hanno consigliato come unica strada da seguire è quella dell'ovodonazione, ma visto che sono mussulmana vorrei capire se l'Islam vieta l'ovodonazione? Qualcuno sa dirmi qualcosa al riguardo? Grazie di cuore. Non vedo l'ora di leggere le vostre risposte :-)”

Lo *shaykh* delude le aspettative della postulante non tanto per la sua posizione rispetto all'ovodonazione e la fecondazione eterologa, posizione generalmente condivisa anche da altre espressioni della religiosità musulmana, quanto per la sua posizione rispetto al ricorso ad espedienti medici quando non si possono avere figli:

"(...) bisogna comprendere che vi è enorme saggezza in tutto ciò che Allāh Ta'ālā decide. Per alcune persone, Allāh decreta che abbiano molti figli, mentre per la sua sapienza priva ad altri la possibilità di avere alcun figlio. Allāh dice: "Appartiene ad Allah la sovranità dei cieli e della terra. Egli crea quello che vuole. Concede femmine a chi vuole e, a chi vuole, maschi; oppure concede maschi e femmine insieme e rende sterile chi vuole. In verità Egli è il Sapiente, il Potente." (Ash-Shura 42: 49-50). (...)Alla luce di ciò, ti esortiamo ad essere soddisfatta della decisione di Allāh Ta'ālā, poiché in verità, Egli conosce la saggezza nel non darti dei figli.”

9.5.3 Etica, estetica e comportamento

Una delle sezioni più sviluppate è quella relativa alle fatwa con prescrizioni di tipo etico che individuano un modello preciso dell'essere musulmani. Questo argomento è specificamente affrontato da islamophile.org ed è congruente con l'attenzione che il riformismo islamico pone sulla questione.

In islamophile.org l'islām è considerato uno stile di vita, un'etica comportamentale orientata religiosamente che si esprime nel quotidiano, nella

sfera pubblica e in quella privata, nel lavoro e nella famiglia. Un concetto quasi calvinista di etica che è particolarmente chiaro nella fatwa sui doveri del musulmano.

Il *muftī* Muzammil Ṣiddīqī individua gli obblighi del musulmano nel credere in un Dio unico e sottomettersi; rispettare i genitori; essere buono con i vicini, i poveri e i viaggiatori; essere socialmente responsabile; essere vigile e non disperdere i beni; avere uno stile di vita equilibrato in cui i soldi devono essere guadagnati in maniera lecita e non buttati; deve aver cura dei bambini, riconoscerne i diritti e crescerli sani, intelligenti e moralmente responsabili in un ambiente sicuro; non commettere adulterio né fornicazione, il che implica anche un abbigliamento appropriato per uomini e donne, un comportamento conveniente nelle società miste e un controllo delle relazioni sociali e dei divertimenti; rispettare ogni vita umana e cercare di risolvere i conflitti con il dialogo e la negoziazione; occuparsi degli orfani e di tutte le persone vulnerabili: giovani, poveri, infermi, disabili ma anche animali; mantenere le promesse e gli obblighi, perché trattare con un musulmano sia sinonimo di fiducia; dire la verità ed essere onesti: *“L’uomo d’affari musulmano deve essere l’uomo d’affari più vero. L’operaio musulmano il più onesto e un musulmano qualunque sia il suo lavoro deve fare onore alla sua professione”*. (T.d.R.)

Ancora più evidente rispetto al discorso sull’etica e l’uguaglianza è una fatwa sul lavoro di al-Qaraḍāwī, su islamophile.org. Lo *Shaykh* dice, in primo luogo, che l’islām permette di cercare il guadagno lavorando e il lavoro deve essere consacrato a Dio: è, infatti, lesivo della dignità e dell’onore del musulmano accettare l’elemosina se ha la capacità fisica di lavorare per soddisfare i bisogni propri, della famiglia e di quelli che gli sono in carico. Ogni lavoro è dignitoso e il musulmano può fare qualsiasi lavoro, tranne quelli per i quali non si è preparati e quelli che implicano il contatto o la

promozione di cose illecite o lavorare per organismi ed istituzioni che compiono ingiustizie nei confronti dei musulmani.

Nel comportarsi in modo etico il musulmano compie un dovere nei confronti di tutta la comunità, come è chiaro nella fatwa di risposta alla domanda:

“Nel seguente Hadith «Dio invierà a questa Comunità, ad ogni inizio secolo, quello che rinnoverà la sua religione», che vuol dire chi? Tra l’altro, è necessario credere che un rinnovatore individuale a parità ad ogni inizio secolo di egira?

La risposta chiama i musulmani nel quotidiano ad una responsabilità ponendo di nuovo la questione dell’islām come stile di vita: come si è già visto nell’elaborazione di Tariq Ramadan (vedi Capitolo 8) il *chi* non intende una persona, a cui Dio ha dato particolari qualità intellettuali, morali e fisiche, che gli permettono di rinvigorire la religione, quanto piuttosto un gruppo di individui, che, ognuno nel suo ambito, ognuno sul suo territorio, insieme od isolati sono portatori di un rinnovamento: *“La domanda non è quindi «quando apparirà il rinnovatore della religione?» quanto piuttosto «cosa devo fare io per rinnovare la religione?»”*

A fronte della contrazione della dimensione giuridica dell’islām connessa alla deterritorializzazione, l’etica musulmana si declina in due ambiti principali: il primo ortopratico, nei dettami della religione soprattutto relativi ai riti, e il secondo estetico e comportamentale. Ciò comprova quanto sottolineato già nel Capitolo 6 rispetto alla necessità di riempire gli spazi lasciati vuoti dai riti e dare un senso costante alla propria musulmanità.

E’ in questo senso che riprendendo Roy (2003) *la cura del sé* porta in primo piano il tema della salvezza, non solo nell’aldilà ma anche nella vita terrena: l’immanenza sottolinea Tamman (2010) è, infatti, al cuore di questo islām, l’aldiqua diviene il punto di riferimento della punizione e della grazia. Per la nuova devozione l’individuo è pio, osservante e credente perché trova una pace e una felicità immediata la cui ricompensa è in questo mondo. Ed è in

questo senso che l'emergere di tale etica morale e professionale è stato paragonato all'elaborazione weberiana sull'etica protestante.

Nella domanda sulla liceità di un matrimonio contro il parere dei genitori, su islamophile.org l'utente si chiede, concludendo:

“(...) devo semplicemente dimenticare questa storia, perché, in questa via, l'individuo non può ottenere quello che vuole e la soddisfazione completa della volontà ha luogo solo in paradiso?” (T.d.R.)

La risposta del *muftī* è in linea con la religiosità immanente descritta:

“se i nostri sogni non saranno realizzati completamente se non nell'aldilà questo è vero. Questo mondo, per le sue possibilità limitate non è quello in cui avremo una soddisfazione totale. Ciononostante, se ci si sforza di obbedire a Dio e al suo Messaggero, Dio ci promette il bene in questo mondo e in quell'altro.”

Dal punto di vista estetico quello che si propone è un modello di musulmano e di musulmana fondato sull'apparenza, sul modo in cui ci si veste, ci si taglia la barba, ci si tinge i capelli, che trova nello stesso Profeta e nelle sue mogli il primo riferimento.

A proposito del modo in cui bisogna rasarsi la barba su islamophile.org, per quanto sia considerata parte delle pratiche secondarie e non cultuali, quindi consigliata e non obbligatoria, l'importanza che essa assume per gli utenti dà luogo a risposte precise che evidenziano, nel caso specifico, le tradizioni relative alla barba, al suo taglio, alla sua armonizzazione con i tratti del viso, facendo riferimento anche al costume profetico di lavarla con l'acqua e tingerla.

Una fatwa che tocca più aspetti relativi all'estetica femminile risponde alla seguente domanda, postata su islamophile.org:

“Qual è il consiglio della religione sull'uso dello smalto rispetto alle abluzioni? Io lavoro e non posso mettere i vestiti islamici lunghi per via delle difficoltà che incontro sulla strada e dei trasporti. Qual è la

lunghezza conveniente in questa situazione? Portare stivali su vestiti è compatibile con il codice di abbigliamento islamico? E' lecito o no levare il mio foulard e svelare i miei capelli davanti a mio marito e il mio cognato? L'uso del trucco è lecito?" (T.d.R.)

La risposta sottolinea che smalto e trucco sono leciti, ma sono anche parte di quegli ornamenti che la donna non può mostrare se non al suo uomo o a uno dei suoi *mahārim*. Per quanto riguarda i vestiti bisogna che coprano totalmente la *awrah* della donna musulmana libera, cioè che non siano né corti, né trasparenti, né attillati, né profumati, così da non attrarre l'attenzione, che non siano mascholini, cosa che dipende dalla moda contemporanea, perché il Profeta ha maledetto gli uomini che portano vestiti da donna e le donne che portano vestiti da uomo. Gli stivali vanno bene purché portati con vestiti lunghi, altrimenti stringono la gamba ed espongono le donne all'attenzione.

Più tradizionalista l'atteggiamento di islam.forumup.it che risponde ad una domanda su alcune credenze e prescrizioni coraniche:

“Salam aleykom e scusate in anticipo se posto la domanda in italiano, ma il mio inglese ahimè è molto debole... Parlavo con un fratello e ho scoperto delle cose un po' sconcertanti (mai sentite o lette) e, quindi, volevo chiedere a chi è più esperto la veridicità o meno di tali informazioni: Esiste un hadith (forse qudsi) secondo il quale Allah ha detto che maledirà, non proverà pietà, ne esaudirà le invocazioni e le richieste di chi, uomo o donna, si spunta le sopracciglia, modificando quindi la Sua creazione (e che farsi le sopracciglia è comunque considerato un peccato grave). E' vero che chi si taglia le unghie delle mani con la bocca o le mangia sarà sempre sfortunato? Idem per chi quando urina o mangia e beve sta in piedi? (per il mangiare e bere il motivo è che lo shayatan si ciba assieme a noi se siamo in piedi?) Quando si fa la doccia, anche se si è soli, non bisogna mai scoprire le

parti genitali intime per pudore nei confronti degli angeli, altrimenti vengono contate delle cattive azioni? E poi me ne ha dette tante altre tipo non soffiare sulla roba da mangiare o bere se è molto calda, oppure che non va bene addormentarsi sul fianco sinistro o a pancia in giù... cose così insomma...Esistono altri atteggiamenti o comportamenti anche nella cura del proprio corpo che hanno le bruttissime conseguenze?"

Il *muftī*, pur sottolineando l'imprecisione dei riferimenti del credente, conferma l'esistenza di un *ḥadīth*, riportato da al-Bukhari e Muslim che dice "Allah ha maledetto colei che tatua e colei che richiede il tatuaggio, colei che si strappa le sopracciglia e coloro le quali allargano lo spazio tra i loro denti per bellezza (in tal modo) alterando la creazione di Allah"; che non è vero che chi mangia le unghie viene colpito da lebbra; che l'*ḥadīth* relativo all'urinare in piedi come segno di durezza del cuore è debole, ma che, invece, è vero per l'*islām* che mangiare e bere in piedi è un modo per avvicinare il diavolo, così come non piace a Dio la posizione supina.

Per quanto riguarda il comportamento due ambiti sono particolarmente discussi: il rapporto tra *islām* e sport e il rapporto tra *islām* e musica. Riguardo al primo punto su islamophile.org rispondendo alla domanda: "C'è un legame tra religione e sport? Qual è l'influenza dello sport sulla riproduzione? Quali sono le regole etiche e di comportamento che un musulmano deve osservare quando pratica lo sport?" (T.d.R.) lo *Shaykh* 'Aṭīyyah Ṣaqr sottolinea che lo sport non è vietato dall'*islām*, che vuole i suoi fedeli forti dal punto di vista corporale, razionale, morale e spirituale: un corpo sano è più adatto a svolgere i suoi obblighi religiosi e spirituali. Lo stesso *islām* richiede nei suoi atti culturali una preparazione fisica, perché essi come la *ṣalāt*, l'*ḥaġġ* o il *ṣawm* di *ramaḍān* hanno implicazioni di tipo fisico. Basta, anche in questo caso, che sia interpretato islamicamente: senza fanatismi, senza che questo distraiga da obblighi religiosi o civili, senza umiliare l'avversario, né praticare sport che possano dare fastidio agli altri (il

calcio nelle ore di riposo o sulle strade destinate alla circolazione); e non praticando attività in posti misti o che prevedano la possibilità di mostrare parti del corpo che dovrebbero essere coperte o provochino desiderio o siano sport troppo maschili per le donne e troppo femminili per gli uomini.

Specifica è invece la risposta di islam.forumup.it, anche perché più specifico è il campo della domanda:

“assalamo 3alaykoum, volevo chiedere al mufti se è lecito per una ragazza giocare a pallavolo, e se è lecito giocare allo stesso sport davanti ad un pubblico vhe contiene adulti e preciso che la sorella si copre del tutto con pantaloni abbastanza larghi e maniche lunghe. jazakum allah khayr.”

Risponde il muftī:

“Se la ragazza ha raggiunto la pubertà o vi è vicina - l'età di pubertà più precoce essendo i nove anni - non è lecito per lei giocare a pallavolo con dei maschi o di fronte a dei maschi. Nella pallavolo è necessario correre e saltare vigorosamente: nemmeno dei vestiti lunghi e larghi basteranno come copertura sufficiente. Inoltre, anche le sue espressioni verbali durante il gioco saranno una fonte di fitna per gli spettatori maschi.”

Le opinioni dei due siti divergono in maniera decisa sulla questione della musica. Chiamato ad esprimersi al-Qaraḍāwī sottolinea, in tal senso, che il canto è lecito purché non abbia propositi osceni e non c'è alcun male se è accompagnato dalla musica se questa non eccita i nervi. Il canto anzi è raccomandato nelle occasioni felici, come dimostrano gli ḥadīth che raccontano dei canti di Ā'īsha durante la 'īd al-kabīr, e quelli che raccontano come il Profeta avesse direttamente proibito ad Abū Bakr ed 'Umar di giudicare o rifiutare il divertimento. Quegli ḥadīth che, al contrario, proibiscono il canto e la musica sono spesso fuorvianti e, a volte, sono stati ricusati. Ci sono, però, dei limiti: il soggetto della canzone non deve

contraddire la morale e gli insegnamenti islamici, né incitare al consumo di cose illecite, né dar origine ad interpretazioni lascive.

Islam.forumup.it ha una posizione più netta in proposito:

“Mi piace la chitarra e so suonarla. Vorrei sapere se posso suonare la chitarra a casa se qualcuno mi ascolta. Soltanto musica senza canzoni? Grazie.”

Risposta:

“Assalamu alaykum, E' [proprio] la musica ad essere stato proibita nell'Islam. Perciò, non sarà permesso suonare la chitarra, a prescindere dal fatto di essere a casa da soli o no.”

Vale la pena sottolineare che la questione è particolarmente sentita e nella sezione generale del forum ha dato vita ad una intensa discussione, sollecitata da un utente che ragionava a proposito dell'alluvione all'Heineken Jamming Festival:

“salam fratelli e sorelle..... volevo solo dire una fatto che ultimamente ho notato....avete fatto caso che durante l'heineken jammin festival.... (sia l'anno scorso che qst'anno ho vaghi ricordi degli anni passati)... spesso il festival viene intrroto per mal tempo che porta a tanti feriti oltre e danni materiali al festival.....subhana Allah..... una manifestazione haram dove c'è di tutto dalla musica alla birra ecc.....”

Gli altri utenti sembrano sostenere la sua posizione:

“Di solito quando capitano queste cose mi viene subito da pensare che allah swt, più che punire chi non ha fede, voglia riportare un suo devoto sulla retta via dopo un periodo di debolezza, specialmente se ha dei genitori devoti. Allah ama i suoi servi” .

Un'opinione contrastante è la seguente che sostiene che è normale che le persone si feriscano in eventi pubblici di massa:

“ci sono kuffar che vanno al jammin festival e si fanno male e musulmani che vanno all hajj e muiono, kuffar che fanno un incidente

stradale e musulmani che anche loro si fanno male. Insomma non credo sia un granché dire ecco Allah punisce così quelli che vanno alla festa della birra,perche non è che i musulmani sono esenti da disgrazie,insomma in soldoni quello che voglio dire,è che le disgrazie succedono a noi e a loro,solamente per noi sono un modo per scontare peccati su questa terra o metterci alla prova,per loro invece sono uno specchietto di quello che c è dopo ”²⁶⁶.

Ancora una volta quello che succede in questa vita è specchio dell'altra, ed assume un significato islamicamente orientato a partire dall'attitudine individuale dell'utente.

9.5.4 Alcune questioni religiosi e dottrinali

Per concludere, è utile sottolineare alcune questioni dottrinali e rituali sulle quali i due siti tendono a dissentire e che forniscono ulteriori elementi all'analisi.

La prima riguarda la posizione rispetto ad alcune tradizioni, che spesso trovano una certa corrispondenza nei testi sacri e che sono al confine tra la religione e le pratiche magiche, come quella di scrivere versetti coranici a scopo curativo.

Lo *Shaykh* 'Atiyyah Sadr dell'Università di al-Azhar su islamophile.org pur riconoscendo il valore curativo del Corano, non crede che questo influisca sulle malattie corporali, ma solo su quelle spirituali: la recitazione coranica permette di curare perché è benefica e per volontà di Dio. Più preciso lo Shaikh Jād al-Ḥaqq di Al-azhar che sottolinea la difformità di opinioni in proposito: *“alcuni sostengono che è vietato in virtù dell'hadith che dice che il*

²⁶⁶ In un'altra discussione un credente dice che per essere un buon musulmano ha rinunciato a tutto, ma non riesce a rinunciare alla musica, che gli piace tutta *“da baglioni al punk”*. Dopo un dibattito animato, che non sembra convincere l'utente, gli viene suggerito: *“fratello fai così: ascolta solo Baglioni, ti assicuro che dopo un po' (ma roba di 5 o 6 minuti.. ti basta superare una canzone insomma) odierai tutta la musica :)))”*

messaggero di Dio ha detto: chiunque porta un talismano (tamîmah) che dio non realizzi il suo volere, e chiunque porti un amuleto (wada`ah) che Allah non lo protegga. (...)”. Conto tenuto, però, di tutti gli elementi la pratica in questione viene giudicata illecita in quanto è cattivo uso dei versetti coranici.

Di parere inverso il sito italiano che autorizza e consiglia pratiche relative alla cura delle possessioni attraverso invocazioni, fornendo anche a volte una lettura dei sogni.

Una seconda notazione riguarda la questione della *khutba* in una lingua diversa dall'arabo:

“il sermone del venerdì deve obbligatoriamente essere fatto in francese? Qual è la regola relativa al fatto di pronunciarlo in una lingua diversa dall'arabo?” (T.d.R.).

Su islamophile.org, risponde lo *Shaykh* Jād al-Ḥaqq, dicendo che le opinioni sono diverse: gli hanafiti sostengono, per esempio, che si può fare il sermone del venerdì in un'altra lingua che non sia l'arabo, che l'auditorio sia arabo o meno; i malikiti che non è permesso farlo in un'altra lingua, anche se l'auditorio non è arabofono; gli hanbaliti, che se il predicatore è arabofono, allora il sermone deve essere fatto in arabo, altrimenti può farla in qualsiasi lingua sappia parlare, indipendentemente dal suo pubblico; gli shafi'iti, che deve essere necessariamente fatto in arabo se il pubblico è arabo, altrimenti può essere fatto nella lingua dell'imām, basta che si recitino i versetti in arabo.

La priorità, secondo il *muftī*, va all'opinione di Abū Ḥanīfa, che permette al pubblico di capire il sermone il cui obiettivo è esortare le persone. La cosa migliore però è tradurlo, in modo da non scontentare chi sia di altra opinione.

Su islam.forumup.it la fatwa del *muftī* Tosir Miah, pubblicata sul sito, che dice:

"(...)la khutbah è una parte integrale della salah al-Jumu`ah. La sunnah del Profeta di Allah (sallallahu `alayhi wa sallam) e dei suoi

Compagni (radiyallahu `anhum) era di eseguire la khutbah in arabo classico; quindi, la conclusione alla tua domanda sarà che eseguire la khutbah in un dialetto arabo sarà considerato Makruh Tanzih (lievemente detestabile/riprovevole)",

da origine ad una animata discussione, nella quale gli utenti esprimono quasi all'unisono perplessità rispetto alla possibilità che la *khutba* sia fatta in una lingua diversa dall'arabo classico, anche se, emerge dalla discussione, è pratica corrente utilizzare quantomeno il dialetto:

Utente 1: *“ssalamu Alaikum....in effetti è un concetto assurdo.....un fratello somalo che sà l'arabo classico, mi diceva tempo fà che durante la khutba e durante la nadwa non capiva ciò che diceva l'imam.....addirittura alla mia richiesta ai figli di tradurre quanto appunto detto dall'imam, testualmente mi dissero:"Parlano dialetto marocchino, capiamo pochissimo ". Questa è la realta presente in molte moschee italiane. pero a quanto emerge dalla fatwa mille volte meglio completamente in arabo marocchino piuttosto che anche con l'aggiunta dell italiano marocchino. visto che fra il lievemente detestabile e l' annullamento totale c'è una bella differenza.”*

Utente 2: *“Mi sembra proprio che molti nostri imam (fai da te con l'aiuto di iqraa tv) si sforzino in tutti i modi di fare azioni detestabili/riprovevoli”.*

Utente 3: *“Siamo alle comiche. in italia gli "imam" quando va bene la fanno tutta in dialetto marocchino. il che,penso la dica molto lunga sulla tipologia di persone che,uno in genere viene in italia,due mettono i piedi sul mimbar. in marocco se un imam facesse la khutba in dialetto penso che la gente rimarrebbe esterefatta pensando sia una presa in giro”.*

Utente 4: *“va bene fare l'imam durante tutta la settimana se il centro islamico non ha un VERO imam, ma da lì a fare khutbat al jumu'a ce ne passa la khutba del venerdì si deve fare solo in arabo eppure ormai c'è tantissimi fratelli che non la pensano così. Un imam marocchino dopo la prima qutba in arabo ha iniziato una sorta di traduzione in italiano così: "Buon giorno fratelli". Secondo voi questo è un segno della fine del mondo?”*

Infine, proprio la discussione che segue una fatwa pubblicata da islamophile.org rende perfettamente l'idea della libertà dell'utente nello scegliere l'opinione più adatta alle sue necessità. Nella sezione cibo e bevande un utente che nota il fatto che ci sono risposte contrastanti rispetto alla liceità del cibo preparato dalla gente del libro: la prima dello *Shaykh* ‘Abd Al-Ḥalīm Maḥmūd dice che non c'è alcuna divergenza tra i saggi sull'autorizzazione di consumare cibi che non hanno bisogno di preparazione come frutta e legumi, così come per quelli che hanno una preparazione non gestita dalla religione, come il pane, l'olio etc. per quanto riguarda la carne *halāl*, invece, è lecita quella della gente del libro purché il nome di Dio sia pronunciato su di essa, a parte la carne di maiale. Lo *Shaykh* Aḥmad Kutty dice, invece, rispondendo ad una domanda simile che è lecito nel caso in cui non si abbia alternativa mangiare la carne della gente del libro, anche se il nome di Dio non è invocato su di essa, se non contiene maiale o suoi derivati e non è cotta nel vino.

L'utente si dichiara perplesso mettendo in evidenza la non serietà del sito, ma l'amministratore risponde che questa è la grandezza delle fatwa e dell'islām: c'è bisogno che ci siano opinioni contrastanti rispetto alle quali *“è dovere di ciascuno farsi un'opinione secondo la sua coscienza”*. (T.d.R.)

9.6. Conclusioni

Nell'analisi condotta emergono molti elementi utili alla validazione dell'ipotesi iniziale: in primo luogo si evince come internet rappresenti un luogo peculiare di espressione della religiosità musulmana, che, in considerazione del rapporto di mutua definizione che nella letteratura emerge tra nuove tecnologie e religione, rappresenta effettivamente uno spazio importante per valutare i cambiamenti della religiosità dei musulmani in epoca contemporanea.

L'analisi dell'islām su internet ha permesso di individuare alcune prime evidenze rispetto alla formulazione della musulmanità nel cyberspazio, come la possibilità di sfidare o ignorare le autorità religiose tradizionali, portando anche nuovi discorsi, nuove interpretazioni e nuovi soggetti a competere nello spazio religioso. In questo senso, si è visto, come il cyberspazio dia impulso alla marketizzazione dell'islām, visto che il successo di una posizione o di un approccio dipende dalla capacità di intercettare la preferenza dell'utente.

Nello stesso tempo si è sottolineata come la ricostruzione della *umma* immaginaria nello spazio virtuale, porti alla creazione di una sfera pubblica borghese transnazionale, nella quale prevale un discorso medio, e rispetto alla quale la parte più attiva è rappresentata dai musulmani della diaspora i quali utilizzano internet secondo i propri gusti e necessità, soprattutto per avere accesso al sapere religioso e consigli, sotto forma di fatwa. Come sottolineato dall'analisi dei due siti, i temi più toccati sono quelli dell'ortoprassi e la dimensione etica, estetica e comportamentale, attraverso la quale si declina un nuovo modello di musulmano e di musulmana perfetta: quello che si chiede alle fatwa è di dare legittimità ai comportamenti, di sostenere la plausibilità di una scelta, che non può più venire data per scontata nel contesto diasporico. Al di là delle differenze di approcci, che siano quello riformista prevalente di islamophile.org o quello di minoranza ortodosso e tradizionalista di

islam.forumup.it, l'accento sulle formulazioni estetiche e comportamentali in cui si incarna l'etica musulmana comporta un'insistenza spesso rigida su alcuni aspetti normativi che rischia di cristallizzare ruoli e modelli e di rendere facile il porsi al di fuori dell'islām: le prescrizioni in questo caso sul divieto di depilazione delle sopracciglia, spesso disatteso anche dalle musulmane più praticanti, o sulla musica potrebbero creare situazioni paradossali di illiceità anche a fronte di un comportamento generale che risponde ai dettami tipicamente religiosi. Ciononostante, sia dalle interviste che dai contenuti dei due siti emerge la contezza che gli utenti hanno della possibilità di avere più opinioni e di attenersi al modello che risulta più calzante ai propri fini.

L'ipotesi che internet sia fondamentale per la strutturazione dei nuovi significati dell'islām diasporico, soprattutto attraverso un uso ri-formato delle fatwa, che si confermano come il mezzo di accesso al sapere religioso pratico che risponde meglio alla mercantizzazione della religione, all'attenzione alla preferenza del credente-consumatore, e alla declinazione dell'elemento etico-estetico del religioso, si può considerare, pertanto, verificata.

Conclusioni

La religiosità cambia nel tempo e nello spazio, evolvendosi nel rapporto con altre dimensioni sociali e culturali dei gruppi umani e, in questo, l'islām non fa differenza, sebbene per lungo tempo tale capacità è stata negata. Gli studi europei hanno teso, infatti, generalmente a presentare il credo musulmano come un monolite immutabile, sincronicamente e diacronicamente.

Tale atteggiamento è mutato negli ultimi decenni, permettendo non solo di evidenziare l'estrema mutevolezza e differenziazione interna dell'universo islamico – al punto che alcuni autori preferiscono parlare di *islams* invece che di islām – ma anche di utilizzare strumenti di analisi diversi, sociologici, teologici e storici.

L'argomento della protestantizzazione dell'islām contemporaneo, pur non avendo dato luogo ad una vera e propria teoria strutturata, è stato direttamente o indirettamente richiamato in diversi studi che hanno teso, però, a non utilizzare in modo sistematico strumenti tipici della sociologia della religione, e si è arenato, spesso, di fronte ai problemi posti dall'analogia storica tra islām contemporaneo e Riforma protestante del XVI secolo. Tale analogia, infatti, rischiava di perpetuare una visione orientalista dell'islām, come religione in ritardo storico rispetto al cristianesimo, le cui categorie vengono poste come centrali nell'analisi dei mutamenti interni ad un altro sistema religioso.

L'approccio teorico proposto nella tesi, nonché il riferimento geografico all'islām diasporico europeo ha cercato di superare questo ostacolo, rivendicando l'applicabilità degli strumenti della sociologia delle religioni allo studio della religiosità musulmana.

La chiave di lettura dell'intero lavoro è, infatti, la transnazionalità dell'islām contemporaneo, che viaggia continuamente tra diversi universi culturali e di senso.

Ci si è riferiti, in tal senso, all'elaborazione di Mandaville (2001) relativa alle religioni diasporiche, tenendo in conto i diversi apporti che contribuiscono al loro sviluppo: la religiosità dei paesi di partenza e la religione ideale, l'esperienza del viaggio e dell'integrazione, le persone che a questa esperienza partecipano, i singoli credenti, gli imprenditori tradizionali e non del sacro e i mezzi di comunicazione, le categorie religiose del luogo di approdo.

L'analisi dell'islām diasporico, nella fattispecie quello europeo di origine magrebina, quindi, comporta l'attenzione ai movimenti riformisti che hanno attraversato ed attraversano i paesi di partenza, portatori di elementi che si riscontrano anche nel protestantesimo – ritorno alle scritture, lotta alla tradizioni, prevalenza del carattere etico del religioso – e allo spazio ideale dell'islām dei testi, centrato sul Corano, sul monoteismo e sul rapporto diretto con Dio, sulla rilevanza della *niyya*, dell'intenzione nota solo a Dio, con cui si compie l'atto.

Contribuiscono a questo processo di costruzione tutti quelli con cui l'islām viaggia e anche coloro il cui discorso islamico riempie lo spazio diasporico, imām ed intellettuali, spazio che è virtuale spesso come internet, mezzo privilegiato di espressione del sacro, ma anche reale, nel caso specifico, mediterraneo, con tutto quello che la vicinanza territoriale ha storicamente e culturalmente comportato.

Infine, il religioso europeo, influenzato dall'esperienza della Riforma protestante, costituisce lo spazio in cui l'islām diasporico si ricostituisce al di fuori e al di là delle tradizionali strutturazioni territoriali e culturali, producendo, nei termini di Roy, convergenze religiose ed istituzionali.

Alla luce di questo, nel lavoro si è sostenuta la validità dell'utilizzo della elaborazione bergeriana relativa al paradigma protestante per l'analisi dell'islām europeo diasporico, in quanto le convergenze che si riscontrano – convergenze che, avverte Roy, lasciano incorrotto il dogma religioso – non

sono riconducibili semplicemente ad una acculturazione, un adattamento dell'islām alla cultura dominante, ma ad un'inculturazione in senso teologico, ad un processo dinamico di definizione, che pone nuova luce su alcuni elementi tradizionali del culto e ne mette in discussione altri.

Le convergenze cui si è scelto di dare più rilievo sono quelle di carattere religioso, che permettono di porre al centro dell'analisi i credenti, le loro credenze e le loro pratiche e, in modo particolare, i giovani diasporici nati o cresciuti in Europa, parte a pieno sia dell'universo di senso musulmano, che dell'universo culturale europeo, e così dell'immaginario del paese di origine delle proprie famiglie.

Dall'analisi del loro rapporto con il religioso è emerso un quadro che permette una declinazione peculiare della protestantizzazione.

I giovani musulmani diasporici rivendicano la caratterizzazione autonoma dell'islām europeo, pur richiamandone l'unità con tutte le espressioni musulmane, rispetto ai paesi di origine e rispetto ai genitori, soprattutto in quanto scelto, ricercato e studiato a fronte proprio della mancanza di sostegno culturale ed istituzionale.

Ci si riappropria in modo consapevole dell'islām, pur riconoscendo il ruolo centrale della famiglia nella socializzazione al religioso, scegliendo diversi canali di informazione e distinguendo tra i messaggi diffusi fino a trovare quello che più si adatta alla propria sensibilità. Ciononostante, sono stati evidenziati elementi comuni: l'enfasi sul rapporto individuale e diretto con Dio e su un'etica che si esprime nella famiglia e nella società attraverso l'impegno giornaliero familiare e sociale. Tali temi richiamano elementi della Riforma Magistrale, ma anche il pensiero riformista del '900.

L'analisi dei comportamenti ha evidenziato poi ulteriori elementi a sostegno dell'ipotesi come la de-arabizzazione del culto e la prevalenza della comunità di fede su quella territoriale, che hanno introdotto l'analisi dei cambiamenti riguardanti elementi classici del sacro musulmano ovvero moschee ed imām.

Le prime, a fronte della riformulazione della umma in un contesto diasporico, assumono le caratteristiche tipiche di quello che si è definito modello congregazionale protestante: dal punto di vista organizzativo, la centralità della comunità locale fondata sulla partecipazione volontaria, la diversificazione delle funzioni del luogo di culto, il coinvolgimento dei laici nella gestione del religioso, lo sviluppo di reti organizzative transnazionali; dal punto di vista del rituale, la centralità degli imām, il cambiamento linguistico dei rituali e la centralità della predica. La moschea, inoltre, viene sempre più scelta in base alla affinità, come luogo nel quale si incontrano persone che hanno lo stesso tipo di sensibilità religiosa, indipendentemente dal paese di provenienza, perdendo l'elemento territoriale più assimilabile al concetto di parrocchia.

L'imām, da parte sua, cumula funzioni pastorali cultuali, culturali ed educative e il suo ruolo diventa centrale, anche perché chiamato a pronunciare la *khutba*, che, a fronte dell'enfaticizzazione del valore educativo più che di quello cultuale, si de-arabizza essa stessa. Con il passaggio dalla comunità neo-etnica territoriale a quella di fede, inoltre, si profila una maggiore centralità del personale di culto musulmano, anche a fronte della proliferazione degli interlocutori del sacro, sempre più diversificati e provenienti da ambienti non tradizionali, laici.

Tra questi, gli intellettuali che, si è visto, hanno rivestito un ruolo fondamentale nella strutturazione dell'identità della neo-comunità musulmana europea, riuscendo, come dimostrato dall'esperienza di Tariq Ramadan e del messaggio neo-riformista, spesso meglio di altri ad intercettare i bisogni e le preferenze dei credenti, in termini di norme etiche, di giustificazione logica delle pratiche, di recupero e riformulazione dei concetti chiave dell'ortodossia, utilizzando un linguaggio più congruo alle aspettative dei giovani diasporici, nonché vecchi e nuovi media come strategia privilegiata di acquisizione, diffusione e conservazione del consenso.

Tra questi, il cyberspazio si è posto come luogo privilegiato di espressioni differenti dell'islām, dando la possibilità di sfidare o ignorare le autorità religiose tradizionali, formulando nuovi discorsi, nuove interpretazioni e portando nuovi soggetti a competere nella definizione del religioso musulmano. Si è sottolineato come internet favorisca la costruzione di una sfera pubblica musulmana borghese transnazionale, nella quale prevale un discorso medio, e rispetto alla quale la parte più attiva è rappresentata dai musulmani della diaspora, i quali utilizzano internet secondo i propri gusti e necessità soprattutto per avere accesso al sapere religioso e consigli, sotto forma di fatwa, chiamate a dare legittimità ai comportamenti, a sostenere la plausibilità di una scelta, che non può più venire data per scontata nel contesto diasporico. L'analisi delle cyberfatwa ha permesso ancora una volta di evidenziare elementi fondamentali della religiosità diasporica musulmana, in particolare la centralità della dimensione etica, estetica e comportamentale, attraverso la quale si declina un nuovo modello di musulmano e di musulmana perfetta.

L'ipotesi della protestantizzazione sociologica dell'islam diasporico europeo è, quindi, validata, pur a fronte di declinazioni peculiari, sollevando nel contempo ulteriori interrogativi di ricerca.

In primo luogo, resta da investigare il rapporto causale tra de-culturazione e protestantizzazione dell'islām, allargando l'indagine ad altri contesti territoriali diasporici o comunque periferici: in particolare, l'islām degli Stati Uniti di America potrebbe, per esempio, a fronte delle peculiarità del panorama religioso, permettere un'analisi più ampia, che prenda in considerazione anche elementi caratteristici della riforma radicale da un lato e di movimenti tradizionalisti pietisti e missionari musulmani dall'altro, che sono marginali nella tesi proposta. Inoltre, l'elemento razziale di alcune espressioni dell'islam nord-americano, segnatamente la *Nation of Islam*, potrebbe evidenziare particolari forme di ricostruzione della tradizione.

Sarebbe, inoltre, interessante valutare se questo processo sia evidenziabile anche in quelle espressioni dell'islām contemporaneo, che il riformismo storico ha a lungo considerato come estranee, spesso anche negando contributi evidenti alla sua formulazione teorica, ovvero le confraternite sufi. Nell'esperienza della diaspora, infatti, queste ricostruiscono, adattano e rivendicano le proprie tradizioni – come è particolarmente evidente nell'esperienza della murīdiyya senegalese – al punto che alcuni autori nel descriverle utilizzano il termine neo-confraternite, in cui uniscono associazioni di recente creazione e riformulazioni di confraternite storiche.

L'indagine di campo si è poi concentrata su due paesi a maggioranza cattolica – sebbene l'esperienza della laicità francese sia anche figlia del calvinismo – considerandone le diversità -di introduzione nei cicli europei di immigrazione musulmana, di composizione della popolazione dal punto di vista demografico e geografico, di livello di istituzionalizzazione pubblica dell'islam nazionale, di costruzione sociale dell'islām – ma anche i punti di convergenza: in tal senso sarebbe utile comparare i risultati ottenuti con altri paesi europei a maggioranza cattolica – come la Repubblica d'Irlanda, stato nella cui costruzione l'elemento religioso ha rivestito un ruolo centrale – o protestante – come la Gran Bretagna, rispetto alla quale andrebbe valutato anche il peculiare sistema di gestione comunitarista.

Infine, è necessario considerare che l'islām della diaspora, una volta inculturato, continua a muoversi attraverso reti a carattere religioso e mezzi di comunicazione virtuali, definendo sempre di più un'area di insidenza translocale: a fronte di tale considerazione, elemento di interesse sarebbe valutare, se e come i cambiamenti che si producono nel culto musulmano – per esempio l'adozione del modello congregazionale delle moschee e i cambiamenti nel ruolo degli imām rispetto alla comunità – viaggino e si influenzino vicendevolmente.

Appendice 1. Résumés en Français

Introduction

La littérature américaine et européenne parle souvent d'un parallèle entre les mouvements musulmans contemporains et la Réforme protestante du XVI^e siècle, surtout après le 11 Septembre 2001.

Déjà en 1881, le poète britannique Wilfred Scawen Blunt, avait souligné certaines similitudes entre les thèmes du christianisme protestant et celles de wahhabites. Les réformateurs musulmans du XIX^e et XX^e siècle, Muhammad 'Abduh e Muhammad Iqbal disaient que la Réforme protestante avait approché l'Occident à l'Islam, et Jamal al-din al-Afghani e Rachid Rida appelé les musulmans à imiter la réforme chrétienne, en retournant aux racines de leur religion. Récemment, le syrien Ali Shariati, le soudanais Abdullahi Ahmed An-Na'im et l'iranien Hachem Aghajari soutiennent la nécessité d'une réforme de l'islam suivant le modèle du protestantisme européen.

Dans la littérature sociologique européens et américains, Casanova affirme que la pluralisation et la fragmentation de l'autorité religieuse qui caractérisent le monde musulman depuis les années '50, sont les symptômes d'une Réforme de l'islam ; Ernst et Eickelman comparent l'impact que les médias et l'éducation de masse ont eu sur les croyances religieuses du monde musulman au cours du dernier siècle, aux conséquences que la presse a eu sur la religion chrétienne du XVI^e siècle.

Dans le même temps, cependant, autres auteurs se sont demandé si la comparaison était possible: d'abord ils sont souligné le risque de ethnocentrisme dans l'usage des catégories chrétiennes pour analyser le changement socio-théologique que traversent le monde musulman: Turner, par exemple, affirme que le protestantisme islamique est importée par le

colonialisme et par intellectuels éduqués en Europe ou européenisé dans leur pensée.

Les auteurs qui nient le réformisme islamique considèrent le monde musulman comme un monolithe impénétrable, en ignorant la relation qui a existé et existe entre islam et chrétienté. Même si ce relation a été souvent asymétriques, au niveau historique, économique, politique et militaire, elle a donné lieu à formes d'hybridation réciproque, comme souligne la littérature postcolonial (Bhabha; Loomba).

En ce sens, on peut être d'accord avec Dallmayr qui soutient que même si les comparaisons historiques sont difficiles, elles sont possible si elles sont limitée à questions spirituelles, religieuses et sociologiques, compte tenu surtout des effets de la mondialisation.

La théorie du protestantisme islamique ou de la protestantisation de l'islam, comme l'appelle Loimeier, n'a pas encore été utilisée pour analyser l'islam issu de l'immigration en Europe. Dans ce cas, lorsque des similitudes ont été relevées, elles ont été considérées comme formes d'adaptation à la religion dominante, comme un signe d'acculturation (Césari).

Dans cette recherche, on se question si c'est possible de parler de protestantisation par rapport à l'islam européen.

L'hypothèse principale est qu'on peut parler de protestantization de l'islam européen, si on considère l'islam européen au carrefour entre les mouvements de réforme en cours dans le monde traditionnellement musulman et le contexte religieux européen.

De cette façon, on peut utiliser tant les catégories théoriques utilisées pour étudier l'Islam quant ceux utilisés pour étudier les phénomènes religieux en Europe, considérant, comme Berger, que l'analogie entre islam et protestantisme, ce n'est pas une analogie entre religion, mais entre religiosité, entre modes d'insertion de la religion dans l'espace social.

L'espace social de la recherche est celui de la Méditerranée, un espace d'acculturation mutuelle, disent Braudel et Arkoun, et pour ça l'étude de terrain se concentre sur l'islam issu de l'immigration maghrébine en Italie et en France.

La thèse est divisée en deux parties, la première théorique, la deuxième dédiée à l'analyse des données de terrain.

Dans le premier chapitre on analyse l'évolution du protestantisme en Europe du XVe et XVIe siècles, en se concentrant sur les principales dimensions théologique, sociologique et historique de la Réforme Magistral.

Ces dimensions, en le chapitre 2, seront liées aux principales expressions du réformisme islamique du XIXe et XXe siècles, en traçant leurs possibles correspondances.

Dans le Chapitre 3, l'islam de la diaspora seras explorée à la lumière du contexte socioreligieuse de l'Europe. En considérant que la religion, en se déplaçant dans différents contextes historiques et culturels, structures en mode différente son significations, les caractéristiques de l'islam européen seront liés avec les principaux attributs sociologiques que Berger identifie comme typique du protestantisme. Le but c'est de créer des catégories d'analyse, afin de formuler des hypothèses.

Le Chapitre 4 délimite le champ de l'enquête, décrivant la migration musulman en Europe, en France et en Italie au niveau sociologique, organisationnel, institutionnel.

Le Chapitre 5 décrit la méthodologie utilisé, que à le but de mettre au centre de l'analyse les choix des croyants.

Le chapitre 6 ouvre la partie analytique de la recherche, et analyses la religiosité des jeunes musulmans européens, en soulignant les thèmes principaux que émergent des entretiens.

Le chapitre 7 approfondit les changements d'une des institutions traditionnelles de l'islam, c'est-à-dire la mosquée, en traçant les directions de reformulation du rôle des lieux de culte et du personnel religieux.

Dans le chapitre 8, on analyse le discours des intellectuels musulmans, et en particulier celui néo-réformiste de Tariq Ramadan, en enquêtant aussi leur rôle par rapport à la communauté des fidèles.

Le chapitre 9 est concentré sur un thème typique de la théorie classique de la protestantisation de l'islam, c'est-à-dire la relation entre islam et le new media, surtout internet, en analysant le contenu des fatwas en ligne.

Les conclusions relient les résultats de l'analyse avec les hypothèses initiales, afin d'évaluer leur validation.

Chapitre 1. La Réforme protestante: approches socio-historiques et théologiques.

Le but de ce chapitre est de définir la forme du protestantisme à laquelle la recherche se réfère, en mettant en évidence ses caractéristiques historiques, sociologiques et théologiques.

L'analyse se concentre sur la Réforme Magistrale, c'est-à-dire celle de Luther, de Zwingli et de Calvin.

Organisation du chapitre:

- 1) Analyse historique de la Réforme: on décrit les événements plus importants qui ont accompagné l'émergence et la diffusion du protestantisme, afin de souligner le contexte historique, social, géographique et culturelle dans laquelle la réforme a émergé. Il faut noter que la réforme en Allemagne a eu un caractère académique et doctrinal, tandis qu'en Suisse a eu un caractère plus pratique et social, étant établi avec l'accord du pouvoir civil.

2) Caractéristiques théologiques de la Réforme: bien que la Réforme a été très différencié, il y a trois principes communs: centralité de l'Écriture, justification par la foi et sacerdoce universel de tous les croyants.

Le principe de *sola scriptura*, se base sur la fait que pour réformer le christianisme et le ramener à son âge d'or, les cinq premiers siècles, est nécessaire partir de la lecture des textes bibliques dans leur langue originale et retourner à la vraie signification de l'Écriture, libérée de toutes les traditions. De cette façon, l'écriture devient claire et compréhensible par chaque croyant et il n'y a pas de autorité exclusive du clergé. Les conséquences principales de ce principe sont: pour faciliter la compréhension, l'Évangile est traduit dans les langues nationales et commence une vaste alphabétisation des croyants; tous les traditions sont éliminés, par exemple le célibat du clergé, le monachisme, le culte des saints; pour les protestants revenir à l'écriture ne signifie pas retourner au passé, mais ouvrir l'Évangile à le monde. La relation entre le protestantisme et le monde moderne est à la base de l'élaboration de l'éthique protestante de Weber. Berger souligne que la réduction de la distance entre l'Évangile et la culture est la première caractéristique du protestantisme.

Le principe de justification par la foi signifie que le salut de l'homme est atteint que par la grâce divine et par la foi et non par les œuvres. La relation avec Dieu est personnel, non médiatisée par le clergé. Calvin s'appuie sur cette base pour construire le principe de la prédestination, c'est-à-dire le décret par lequel Dieu décide qui est sauvé et qui ne pas.

Le croyant ne peut pas savoir si est destinée par Dieu pour être sauvé ou pas, donc il doit chercher dans sa vie quotidienne les signes de son élection. Cette dimension morale de la foi crée un *homo protestantis*, un homme nouveau comme dit Weber, avec un mode de vie protestante, dans lequel chaque croyant doit réaliser son projet de vie chrétienne au

quotidien. Le centre de ce projet est, pour Luther, la famille et la maison, pour Calvin la vie publique et professionnel.

Le principe du sacerdoce universel signifie que l'Écriture est claire pour tous les croyants et donc tous les croyants sont des prêtres. Il n'y a pas besoin de clergé qui intercède entre Dieu et l'homme. La véritable Eglise est la communauté des croyants. Pour cette raison, les prêtres doivent être choisis par leurs communautés, qui va à assurer leur salaires et peut leur rejeter, et doivent être mariés pour vivre pleinement le christianisme. Les laïcs ont un rôle important dans la religion et la communauté des croyants devient le lieu où se témoigne l'être chrétien.

3) Analyse des facteurs culturels: l'Humanisme et la presse ont influencé la Réforme. L'Humanisme a fourni au protestantisme les outils pour revenir à l'écriture, la presse a permis aux textes sacrés traduits et aux idées protestantes de se répandre d'abord chez les plus instruits, puis chez toute la population.

4) Résultats de l'analyse: la réforme est née et s'est développée dans les zones marginales du christianisme - en Bohême, en Grande-Bretagne, dans le Sud-Ouest de la France, en Scandinavie, dans le nord de l'Allemagne. La Réforme a été très variée et, même si au début elle apparaît comme un mouvement interne au catholicisme, finit par créer ses propres orthodoxies et organisations ecclésiastiques.

Du point de vue sociologique, comme Berger souligne, le protestantisme se caractérise par son ouverture à la modernité, de laquelle il a accompagné l'évolution, au point que, comme Hervieu-Léger dit, à la fin la modernité a balayé le protestantisme. L'ouverture à la modernité implique un effort constant pour réduire la distance temporelle entre le Texte et le lecteur, entre le sacré et le quotidien, entre l'Évangile et la culture.

CHAPITRE 2. La théorie de la protestantization de l'islam et le réformisme islamique

Le but de ce chapitre est de contribuer au débat sur la théorie de la protestantisation de l'islam dans les pays à majorité musulmane, en analysant les mouvements réformateurs musulmans du XIXe, XXe et XXIe siècle.

Description du chapitre:

1) Analyse socio-historique des mouvements réformateurs musulmans. Les mouvements réformateurs musulmans sont divisée en deux groupes historiques: la réforme coloniale, de l'invasion napoléonienne de l'Egypte en 1798 jusqu'au début de la décolonisation en 1945, et la reforme postcoloniale, depuis 1945.

Le réformisme colonial prend origine dans plusieurs changements internationaux et nationaux, qui ont conduit l'islam à affronter la modernité. Ses représentants sont Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) Muhammad 'Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935) Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). Ils soutenaient que le retard du monde musulman par rapport à l'Europe, dérive de la persistance de la tradition qui a empêché à la population de se moderniser. Il été, donc, nécessaire la de-traditionalisation de l'islam et le retour à l'Écriture et l'âge d'or de l'Islam, c'est-à-dire l'islam des cinq premiers siècles. Il y a aussi Abu al-A'la al-Mawdudi (1903-1979), Hasan al-Banna (1906-1949) et Sayyid Qutb (1906-1966), qui, plus militant que leurs prédécesseurs, considèrent les livres sacrés comme un système moral et politiques, qui doivent régir toute la vie sociale et politique des musulmans. Le réformisme postcolonial est aussi une réaction aux changements à l'intérieur et l'extérieur du monde arabe, notamment la croissance du niveau d'éducation de la population et l'urbanisation. Parmi les nouveaux penseurs de l'Islam, comme les appelle Benzine (2004), il y a Abdul Karim Souroush, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, Taha Husayn. Selon ces penseurs, le

Coran doit être interprété dans son contexte historique et analysées avec les outils critiques de sciences humaines contemporaines. Il y a une relation directe entre les croyants et le Coran, et le Coran est une guide éthique et morale. Le féminisme islamique est partie de ces mouvements et revendique la possibilité d'émanciper les femmes à partir du Coran et de la Sunna (Fatima Mernissi, Riffat Hassan, Asma Lamrabet).

2) Analyse socio-théologique du réformisme: la production socio-théologique de la réforme islamique est analysée à partir des trois principes fondateurs de la Réforme chrétienne: retour à l'écriture, justification par la foi, sacerdoce universel de tous les croyants. Ces éléments sont déjà dans la théologie musulmane classique, avec des caractéristiques particulières.

Dans l'Islam l'accès à Dieu par le croyant est direct et il n'y a pas de médiateurs dans la foi, mais seulement des autorités politiques de la communauté. En ce qui concerne la justification par foi, certains auteurs considèrent que dans l'islam les pratiques sont supérieures à la foi. Dans l'Islam classique, cependant, la foi est le critère du salut éternel, et est jugé que par Dieu, et les pratiques sont nuls s'elles ne sont pas accompagnés par l'intention, *niyya*. Quant à la prédestination, Dieu dans l'Islam est une arbitraire, tout-puissant et totalitaire, condamne ceux qui veut, sauve ceux qui veut. Selon Turner, il est très proche au Dieu de Calvin.

Dans le développement historique, à ces principes se sont ajouté traditions, lois et structures théologiques et a été créé un groupe des spécialistes de la religion, fuqaha, imam et ulama, qui on peut considérer comme clergé sociologique. Pour les mouvements réformateurs musulmans ce clergé et les traditions ont corrompu l'Islam. Il est nécessaire de revenir au Coran et à l'interprétation libre des croyants, en se libérant aussi des traditions, notamment le culte des saints et les confréries soufies.

La justification par la foi n'est pas importante dans le réformisme islamique comme dans la Réforme chrétien, mais certaines de ses conséquences – par

exemple, l'importance de l'éthique et du comportement – se retrouvent également dans des réformistes islamiques. Pour eux, l'Islam est un mode de vie, un système qui contrôle tous les aspects de la vie publique et privée. Quant au sacerdoce universel de tous les croyants, la lutte pour interpréter les textes sacrés implique la pluralisation des interlocuteurs du sacré et l'émergence d'un groupe des intellectuels militants.

3) Analyse des éléments historiques et culturels: On analyse la relation entre réformisme et médias, et la relation entre les réformistes islamiques et l'humanisme islamique.

La presse a été le principal moyen de diffusion des textes sacrés et religieux au XIXe siècle. En fait, nombreux penseurs réformistes dirigent des journaux. Dans le XXe siècle et XXIe siècle, le discours religieux est répandu par les nouveaux médias. La conséquence est la démocratisation des livres sacrés et l'émergence de nouveaux interlocuteurs du sacré.

Quant à l'humanisme islamique il n'y a pas de relation directe avec la Réforme, car il n'est pas près historiquement. Il y a des similitudes en ce qui concerne l'accent sur la dimension éthique-morale, l'importance donnée à la rationalisation du phénomène religieuse, la lutte contre le monopole du sacré et des traditions.

4) Résultats: Au-delà des différences théologiques et historiques, il y a des similarités entre le protestantisme et le réformisme islamique, par exemple, l'importance de revenir à la pure foi, la lutte contre les traditions culturelles et l'importance des médias pour répandre le sacré auprès de la population. Les deux mouvements se sont développés à la périphérie des centres théologiques du pouvoir religieux et sont multiples, même si le protestantisme a créé de nouvelles orthodoxies religieuses, tandis que la réforme n'a pas donné lieu à des écoles théologiques. Du point de vue du contenu, Berger souligne qu'une des principales caractéristiques du protestantisme est l'ouverture à la modernité: les mouvements réformateurs musulmans surgissent de

l'affrontement avec la modernité et leur capacité de le répondre a déterminé leur succès. Une caractéristique commune est la réduction de la distance temporelle entre texte et lecteur, entre le sacré et le quotidien.

CHAPITRE 3. L'islam européen et la théorie de la protestantisation.

Le but du chapitre est de reconstruire les principales théories sur la transformation de l'islam européen, en le mettant en relation avec les caractéristiques du protestantisme et du réformisme musulman identifié dans les chapitres 1 et 2 et avec les caractéristiques sociologiques du protestantisme identifiés par Berger, de manière de formuler des hypothèses.

Description du chapitre:

- 1) Sont individué les caractéristiques de l'islam Européen, c'est à dire, déterritorialisation, déculturation, de-ethnicisations.

Une des plus importantes est le fait que l'islam européen est inséré dans un contexte pluraliste au niveau religieux: le pluralisme, selon Berger, est un élément qui historiquement a structuré le protestantisme. Il implique la contamination cognitive entre différents modes de vie, valeurs, croyances. L'islam en Europe est aussi marqué par une pluralisation interne, parce que en Europe il y a des personnes de différents pays qui appartenaient à différentes traditions musulmanes.

La comparaison entre les différentes traditions religieuses implique la reformulation de l'islam au dehors des cultures: Roy affirme que, après une phase initiale où la religion est ethnicisée, elle se détache de la culture et se reformule de manière indépendante.

Pluralisme et pluralisation impliquent une adaptation de la religion. Berger identifie quatre façons dont le protestantisme a adapté à ces conditions: négociation cognitive, un compromis avec le doute par rapport à l'unicité de la foi; reddition cognitive, c'est-à-dire «la traduction du message chrétien dans une des langues de la laïcité moderne»; et deux sous-catégories de réduction cognitive, défensif, un

type de communautarisme, et offensive, que veut reconquérir le pouvoir religieux dans les sociétés.

Dans les études sur l'islam en Europe, il y a des catégorisations similaires, comme celle de Elpaza, Roy, Césari, Fouad Allam, Dassetto, Hervieu-Léger. En croisant ces lectures avec celle de Berger on peut conclure que la position dominante parmi les croyants musulmans est située entre la négociation cognitive et la reddition cognitive et se manifeste en trois attitudes: individualisation, reformulation de la communauté, accent sur l'éthique et le comportement.

a) L'individualisation: L'individualisation de la croyance en l'Islam est accompagnée par la déterritorialisation de l'islam et souligne la relation directe avec Dieu et l'engagement personnel dans la poursuite de la salut, qui caractérisent tant les mouvements musulmans réformistes, que le protestantisme. Elle se manifeste aussi par une attitude définie par Roy *à la carte*: le croyant prend de l'orthodoxie ce qu'il faut pour répondre à ses besoins. C'est aussi une conséquence sociologique de la situation pluraliste, identifiés par Berger: quand la religion ne peut pas être imposée comme une vérité, il doit être mis sur le marché, avec une attention particulière à la préférence du croyant-consommateur. Ceci est accompagné aussi par la pluralisation des interlocuteurs du sacré, c'est-à-dire la concurrence entre différents acteurs – imams, organisations musulmanes, intellectuelles - pour intercepter et déterminer la préférence du croyant musulman. Dans le cas du protestantisme, Berger appelle ce phénomène l'âge du laïc.

b) Reformulation de la communauté: le pluralisme implique la nécessité de choisir entre plusieurs systèmes de pensée et se traduit en ce que Berger appelle l'impératif hérétique. Le concept de choix est essentiel dans le développement du protestantisme, en particulier

du calvinisme, pour lequel un chrétien s'exprime dans le choix quotidien d'appartenance à une communauté. Le choix de la communauté est très important dans l'islam européen parce qu'il est dans une situation de minorité et de déterritorialisation. La umma islamique est reconstruit en deux façons: comme une communauté religieuse idéal, qui unit par la foi, groupes, générations, classes sociales et cultures différentes; et comme une communauté réel, au niveau local, qui exprime le choix d'être musulmans, par des pratiques concrètes et quotidiennes.

c) Accent sur l'éthique et le comportement : Berger identifie un aspect du protestantisme très important dans le rapprochement entre Evangile et Culture, texte sacré et monde. Le protestantisme, dans son développement historique a été particulièrement ouvert au monde, et a développé une grande capacité de coexistence avec la modernité et ses crises. Même les mouvements réformateurs musulmans ont été caractérisés par l'ouverture du Coran au monde. L'ouverture de l'islam au contexte européen, implique une reformulation qui ne peut pas être juridique, parce que c'est dans un contexte non musulman et, donc, est dans un sens éthique et comportementale.

2) Formulation de l'hypothèse principale: L'hypothèse principale peut être décrite en se référant à la lecture de Mandaville de la théorie du voyage de Said. Selon l'auteur il y a quatre éléments pour comprendre une religion qui se déplace: le point d'origine, à la fois réel et idéal, l'espace traversé, qui comprend les acteurs et les moyens utilisés, les conditions qu'il rencontre dans l'espace d'arrivée et les conséquences, c'est-à-dire la reformulation de la religion.

Dans le cas de la thèse, le point de départ réel est l'islam sunnite des pays du Maghreb et, par conséquent, les mouvements réformistes qui

traversent la région; le point de départ idéal, cependant, est la religion musulmane révélée, sa théologie et orthodoxie. Ils ont été discutés dans le chapitre 2. L'espace traversé est celui de la migration et de la Méditerranée et les sujets qui le traversent sont les musulmans de la diaspora, les imams, les intellectuels et les nouveaux médias (Cap 6, 7, 8, 9). Les conditions d'arrivée sont celles de la déterritorialisation de l'Islam qui sont abordés dans ce chapitre, et le contexte socioreligieux de l'Europe, marquée par la privatisation, la laïcité, la modernisation de la religion. Berger souligne que ces trois éléments sont liés au rapport que les religions ont avec la modernité, que ont été adressée en premier et le plus par le protestantisme. C'est pour ça que l'histoire religieuse protestante peut être considérée comme un paradigme. L'idée finale est l'hypothèse principale de ce travail: l'Islam diasporique, reformulées dans le contexte socioreligieux européen, prend dimensions sociologiques et théologiques particulières et typiques d'un mouvement progressif de protestantisation.

Les quatre sus-hypothèses pour la validation de l'hypothèse générale sont:

- a) l'Islam européen se caractérise au niveau de croyants par l'individualisation des croyances, qui, à partir du texte sacré, en rejetant les traditions communautaires et familiales, souligne le rôle du choix personnel en matière de religion. Ce choix est manifesté par des pratiques explicites dans une communauté locale, et par la dimension éthique et morale, qui définissent un mode de vie musulman particulier, même si plurielle.
- b) La reformulation de la communauté implique la création de communautés d'affinité et la reformulation du rôle des imams, que se rapproche au rôle du pasteur protestant.

- c) Dans l'Islam européen les intellectuels ont un rôle très important dans la définition du message religieuse surtout pour les jeunes. Les raisons de l'élargissement de la sphère d'influence d'intellectuels diasporiques se trouvent dans la capacité d'intercepter les préférences des croyants et dans l'utilisation des anciens et nouveaux médias comme une stratégie privilégiée d'acquisition, diffusion et préservation du consensus.
- d) Internet est fondamentale pour la structuration et la diffusion du message religieuse, articulées principalement à travers les fatwas on line qui mieux répondent au marché de la religion et à la préférence du consommateur-croyant.

CHAPITRE 4. La migration musulmane en Italie et en France.

Le but du chapitre est de décrire le phénomène de la migration musulmane en l'Europe et analyser les caractéristiques des phases de la migration musulmane en Italie et en France, au niveau démographique, historique, sociologique, organisationnel, institutionnel.

Organisation du chapitre

1) L'immigration en Europe

Approche démographique: C'est difficile de compter le nombre de musulmans en Europe, parce que tous les pays ne peuvent collecter des données sur l'origine ethnique ou religieuse. Selon les données pour 2010 du Pew Research Center en Europe Occidentale (y compris: Autriche, Belgique, Danemark, Finlande, France, Allemagne, Grèce, Irlande, Italie, Luxembourg, Pays-Bas, Norvège, Portugal, Espagne, Suède et Suisse) il y a environ dix-sept millions de musulmans, le troisième pratiquantes.

Approche historique: La majorité des musulmans d'Europe est issu de la migration d'après la deuxième moitié du 900.

- a) Premier cycle (fin des années '50 - début des années '70). C'est un cycle de migrations économiques réglementés, stimulée par la nécessité dans les pays d'Europe du Nord de main-d'œuvre pour la reconstruction d'après guerre. C'est une migration masculine, non qualifiés, employés dans l'industrie, qui vient surtout des colonies et orienté au retour.
- b) Deuxième cycle (début des années '70 - début des années '80): Cette phase est marquée par le choc pétrolier du 1973, qui marque le début de la crise économique, qui provoque chômage et hostilité croissante face aux migrants. Les pays européens ferment leurs frontières et ça aide le regroupement familial. Il s'agit d'une migration de famille qui, avec la politique de régularisation, apporte un processus de sédentarisation.
- c) Troisième cycle (des années '80 - jusqu'aujourd'hui) se caractérise par l'hétérogénéisation des flux migratoires: ils sont composées de migrants économiques et aussi de réfugiés et demandeurs d'asile, plus jeunes avec un niveau d'éducation supérieur, hommes, femmes et mineur isolées ; il y a un nombre croissant d'immigrants irréguliers et soit les pays de départ et les pays d'accueil se diversifient après la fermeture des frontières dans les pays du Nord-Europe.

Approche sociologique. Les caractéristiques principales de la migration musulmane en Europe sont:

- a) Progressive visibilité de l'islam liée dans les années '80 au changement générationnel et à l'arrive de migrants avec une conscience religieuse plus marquée.
- b) l'hétérogénéité interne, au niveau national et religieux qui complique une représentation unitaire des musulmans en Europe.

- c) population très jeune et avec un taux de natalité élevé, supérieur à la moyenne européenne

1) L'immigration musulmane en Italie:

Approche démographique. En Italie il ya environ un million et demi des musulmans, plus entre 10.000 et 30.000 convertis. Les pays d'origine sont: Albanie, Maroc, Tunisie, Egypte, Sénégal, Pakistan, Nigeria. C'est une population jeune, majoritairement sunnite.

Approche historique: l'Italie devient pays d'immigration musulmane dans la moitié des années '70, après la fermeture des frontières dans les pays du Nord Europe.

- a) Premier cycle (de la moitié des années '70 au début des années '90): il est formé des travailleurs tunisiens et marocains employés dans la pêche et l'agriculture en Sicile, et des travailleurs égyptiens, employés dans les petites entreprises du Nord. Elle est une migration non réglementée, spontanée, souvent saisonniers.
- b) Deuxième cycle (début des années '90- jusqu'aujourd'hui): il coïncide avec la promulgation en 1990 de la première loi de programmation et de régulation des flux d'immigrants (Appelée loi Martelli), suivi par la loi Turco-Napolitano (1998), puis par la loi Bossi-Fini (2002). Ces ont déterminé la stabilisation des communautés musulmanes, marquée par les regroupements familiaux. Dans le même temps les entrées illégales et le nombre de demandeurs d'asile et des réfugiés augmentent.

Approche sociologique. Les caractéristiques de la migration en Italie sont:

- a) Composition hétérogène: en raison du fait que le pays est devenu la destination des flux migratoires plus tard et aussi du manque

de relations privilégiées avec les pays de départ, surtout avec les anciennes colonies.

- b) Conscience religieuse des immigrants plus marquée qui conduit à une visibilité de l'islam dans la sphère publique à partir de la première génération.
- c) Présence de l'Eglise catholique qui n'a pas habitué le pays à la pluralité religieuse mais au même temps a souvent facilité la négociation des besoins des communautés musulmanes au niveau local.

Approche organisationnelle: En Italie, il y a nombreuses associations locales et nationales de musulmans, dont les principales sont l'USMI (Union des étudiants musulmans en Italie), l'UCOII (Union des organisations islamiques en Italie), fondé en 1990, souvent vu près de la position des Frères musulmans, à laquelle se réfère, même indirectement, la première organisation des jeunes musulmans Italiens (GMI); le CO.RE.IS (Communauté Religieuse Islamique), l'Assemblée musulman italienne (AMI) et l'Union des musulmans italiens (UMI), composée principalement par convertis.

Il ya aussi des organisations avec une base ethnique comme l'Union nationale des musulmans albanais en Italie (UAMI), l'Association des femmes marocaines en Italie (ACMID-donna), la Communauté Ismaélienne Italienne, principale référence pour les chiites. A l'intersection des associations nationales, des organisations et des intérêts transnationaux des États d'origine, il y a le Centre Culturel Islamique d'Italie, le seul qui a depuis 1974, la reconnaissance officielle par l'État, soutenu par les ambassades de nombreux états islamiques sunnites, par le Vatican et la Ligue islamique mondiale, qui a joué un rôle majeur dans la construction de la mosquée de Rome en 1995.

Les pays d'origine des communautés musulmanes agissent à travers associations locales, ambassades ou délégations. Puis, il y a les mouvements transnationaux comme les Frères musulmans, le Milli Görüs, et la Jama'at al-Islam et aussi des confréries, surtout Africaines, comme la Tiggianiyya et la Muridiyya.

Approche institutionnelle: Il n'y a pas de reconnaissance officielle de l'islam en Italie, malgré la création depuis 2005 des comités et des conseils consultatives.

2) Les musulmans en France:

Approche démographique: Depuis 1872, en France les statistiques ethniques sont interdites par la loi, donc il n'y a pas de statistiques officielles sur le nombre de musulmans français. Néanmoins, l'estimation du Forum Pew Research Center on Religion and Public Life est de près de 5 millions de musulmans plus entre 30.000 et 70.000 convertis. Les principaux pays d'origine sont Algérie, Maroc, Tunisie et Turquie. C'est une population jeune de majorité sunnite.

Approche historique:

- a) Premier cycle de l'immigration musulmane (de la moitié des années '50 jusqu'au 1973): est une migration économique réglée par l'Etat à travers des organismes pour le recrutement des travailleurs provenant de pays européens et des colonies.
- b) Deuxième cycle (du 1973 jusqu'à la fin des années '80): il coïncide avec les conséquences économiques du choc pétrolier du 1973, qui conduisit le gouvernement français à fermer les frontières, en favorisant le regroupement familial. Dans le même temps il y a d'une part l'augmentation de la migration irrégulière, des demandeurs d'asile et des réfugiés, de l'autre la naissance des premiers musulmans de France.

- c) Troisième cycle (de la fin des années '80 jusqu'à aujourd'hui): il se caractérise pour l'hétérogénéisation des pays d'origine des musulmans et pour la diversification de la composition des flux.

Approche sociologique: Les caractéristiques sociologiques des cycles de migration musulmane en France sont :

- a) la prééminence des personnes originaires des anciennes colonies, notamment l'Algérie, qui affecte tant les dispositions législatives que le climat social autour de l'Islam.
- b) L'Islam rentre dans la sphère publique avec le changement générationnel: les enfants des immigrés affirment l'identité religieuse, cachés par leurs parents, dans le cadre d'une revendication citoyenne.

Approche organisationnel: Il y a beaucoup des associations musulmanes très dynamiques. Les principales sont: UOIF (Union des Organisations Islamiques de France), lié aux Frères musulmans et qui agissent parmi les jeunes en particulier à travers deux associations, Jeunes musulmans de France (JMF) et Etudiants musulmans de France (EMF); La Grande Mosquée de Paris, un réseau qui rassemble autour de la mosquée de Paris environ 160 lieux de culte par la plus part de la communauté algérienne. La Fédération nationale des musulmans de France (FNMF), qui rassemble mosquées et associations marocaines. Les pays d'origine sont actifs à travers ambassades et organisations. L'islam türk, en particulier, est géré directement par la DITIB (Diyanet isleri türk islam birliği Union Turco-Islamique des Affaires Religieuses en France), branche du Bureau des affaires religieuses, sous le contrôle direct du Premier ministre, sur le territoire français depuis 1986 à travers le Comité de coordination des musulmans Turcs de France (CCMTF). Puis il y a les mouvements internationaux comme les Frères musulmans, le Milli Görüs et la Jama'at al-Tabligh. Il y a aussi

beaucoup des confréries comme les africaines Muridiyya et Tijaniyya et la turque Naqshbandiyya.

Approche institutionnelle: les relations entre Etat et religion en France sont basées sur le principe de laïcité inscrit dans la loi de 1905, ce qui empêche une implication formelle dans la gestion de la République ou le subventionnement des cultes. Mais la visibilité de l'islam a miné ce principe, du point de vue identitaire et aussi du point de vue institutionnel. L'état a été le sponsor d'une série d'initiatives pour créer une instance représentative unique de l'islam, depuis 1989, par la création du Conseil de Réflexion sur l'Islam en France (Corif), en 1995, par la promulgation par le ministre de l'Intérieur Charles Pasqua de la Charte du culte Musulmane, et puis avec la création du CFCM, Conseil Français du Culte Musulman. L'expérience du CFCM a montré des problèmes: il n'est pas représentatif de toutes les identités musulmanes en France; il est beaucoup lié avec les pays d'origine surtout Algérie et le Maroc; enfin, le fait que le nombre de ses membres est déterminé en fonction de la surface des mosquées reconnues a fourni une surreprésentation de la communauté marocaine, alors que la majorité de la population musulmane est algérienne.

- 3) Résultats de l'analyse: L'analyse montre que les expériences de migration musulmane en France et en Italie sont différentes, du point de vue historique, sociologique, et institutionnel. Elle démontre aussi que, au de là des particularités nationales, l'islam en Europe est devenu un phénomène endogène, totalement insérée dans le contexte religieux du continent, surtout après le changement générationnel, qui a amené dans la sphère publique des musulmans européen à part entière. Au même temps, il est clair que la situation socioculturels et institutionnels européens permet la présence et la manifestation de différentes voix de l'islam mondiale et aussi une plus grande hétérogénéité dans les

trajectoires et les stratégies de recompositions, qui rend le processus de enculturation de l'islam particulièrement dynamique.

CHAPITRE 5. Méthodologie

Le but de la méthodologie est de mettre les choix religieux des croyants au cœur de l'analyse et contribuer comme ça au débat scientifique, par rapport aux outils à utiliser pour étudier les communautés musulmanes en Europe, étant que minorité religieuse, sans les considérer un groupe ethnique.

- 1) Population: l'analyse concerne les musulmans et les musulmanes fils et filles d'immigrés, entre 18 et 36 ans, née et socialisée dans le pays d'accueil de leurs parents, défini comme diasporique selon la définition de Mandaville. Compte tenu de la différenciation des pays d'origine des familles, la population est limitée aux seuls musulmans issus de l'immigration arabophones du Maghreb. Les critères choisis comme un discriminant de l'échantillon est que les personnes se déclarent musulmans, selon le concept de Weber de la rationalité de l'action et de la pensée de nature religieuse. Selon Weber, l'adhésion à une croyance est expliquée par le fait que le sujet a de raisons de croire et que les croyances ont sens pour lui. Cette perspective est partagée aussi par Durkheim, pour lequel les croyants croient en ce qu'ils croient, parce que la croyance a un sens pour eux.

En plus, ont également été interrogés observateurs privilégiés, c'est-à-dire individus qui ont un rôle au sein de la communauté musulmane, et donc, peuvent avoir un point de vue sur le phénomène observé: intellectuelles, représentants des associations, imam.

- 2) Contexte: L'enquête a été réalisée en Italie à Bologne et Reggio Emilia, en Emilie-Romagne; en France, à Lille et sa métropole, dans le Pays du Nord-Pas de Calais. Les deux ont été choisis parce qu'ils sont contexte plus limitée et périphérique des métropoles comme Paris ou Milan,

mais au même temps, ils ont grandes communautés de musulmans issus de l'immigration maghrébine et aussi lieux de culte et associations religieuses.

- 3) Entretiens: On a choisi de utiliser entretiens semi directives, parce que elles permettent aux sujets de s'exprimer librement par rapport à leur religiosité, mais au même temps, de garder un liste de thèmes autour desquels tourner la conversation.
- 4) Analyse des entretiens: Les entretiens ont été intégralement transcrites et analysées une à une, puis horizontalement pour macro-thèmes. Ils ont ensuite été divisés en deux groupes, l'un des observateurs privilégié, l'autre de musulmans diasporiques. Le premier groupe a été analysé à la lumière des principaux thèmes de travail. Le deuxième a été analysés à partir des facteurs géographiques et démographiques qui pourraient être utiles pour la construction d'un type (nom, âge, pays d'origine, éducation, emploi, composition familiale, âge d'arrivée, état matrimonial, langue, pratique familial, fréquence des visites au pays). À la fin a été choisi de construire une typologie en considérant la croyance. Comme ça deux «types» ont été crée: musulmans privatisés et musulmans militants. La différence entre les deux est l'espace dans lequel ils agissent (en sens wébérienne) leur appartenance islamique, soit dans la sphère privée, soit dans la sphère publique.

DEUXIEME PARTIE

CHAPITRE 6 :Les jeunes musulmans en Europe: croyances et comportements

- 1) Hypothèse: l'Islam européen se caractérise au niveau de croyants par l'individualisation des croyances, qui, à partir du texte sacré, en rejetant les traditions communautaires et familiaux, souligne le rôle des choix personnels en matière de religion. Ce choix est manifesté par des

pratiques explicité dans une communauté local, et par la dimension éthique et morale, qui définis un mode de vie musulman particulier, même si plurielle.

2) Théorie: Dans la première partie du chapitre les principales théories sur les jeunes issus de l'immigration musulmane, sont analysée, notamment celles qui concernent la relation entre islam et intégration (Portes et Zhou) et la relation entre islam et identité (Césari, Rivera, Khosrokhavar, Marongiu). Après, sont analysée les théories qui concernent spécifiquement la religiosité des jeunes issus de l'immigration musulman, en particulier celles relatives la relation avec les parents, et la relation de genre (Venel, Babes, Dassetto).

3) Analyse des entretiens:

a) *Les jeunes issus de l'immigration et l'islam d'Europe* :

Les jeunes reconnaît que l'islam est la même, que le dogme ne change pas, mais que en Europe la religion est différente de celle des pays d'origine et de celle des parents.

Par rapport à la religiosité des pays d'origine, certains soulignent que l'islam européen est plus rigide, tandis que dans les pays d'origine est plus culturelle. Les privatistes soutiennent que la rigidité appauvrie l'islam européenne. Les militants estiment que l'islam en Europe est plus authentique, car il n'est pas corrompu par les traditions culturelles. En conséquence, généralement, les privatistes pensent que c'est pas possible être entièrement musulman en Europe, parce que manquent souvent des structures et des lois qui favorisent la pratique et il y a un contexte social négatif. Parmi les militants, nombreux pensent que la liberté religieuse garantie par les systèmes juridiques européens permette d'être plus musulman, que dans le pays d'origine.

Par rapport à l'islam des parents, les jeunes pensent que les parents ont peu de connaissance de la pratique religieuse, souvent mélangé avec des pratiques culturelles. Ce manque de connaissances est généralement attribué à deux facteurs: le manque de ressources cognitives et le fait que les parents ont grandi dans pays à majorité musulmane, donc ils ont pas eu besoin de questionner la religion. L'islam des jeunes est un islam choisis consciemment.

b) *La multiplication des agences du sacré.*

La famille est considérée le lieu de la premier socialisation à l'islam, où est enseigné le sens d'appartenance à l'islam. Les jeunes, cependant, se détachent des traditions familiales à l'adolescence, quand, habituellement, décident de récupérer l'Islam par leur mêmes. Cette réappropriation parte de la lecture individuelle du Coran, puis il y a la fréquentation des mosquées, la participation à des conférences et congrès des intellectuels européens, et la poursuite des fatwas et des sermons sur l'Internet. Imam, nouveaux intellectuels européens, et cyber-fatwas sont les trois agences qui émergent plus fréquemment dans les entretiens et sont utilisée pour la réappropriation de l'islam, et pour le choix de comme être musulman dans un contexte européen. Dans les deux groupes typologiques identifiés, ces agences sont tous sollicité, avec une attitude à la carte. En général, cependant, les imams et les cyberfatwas sont plus importants pour les privatistes: les premiers parce que ils jouent un rôle important dans la communauté et, par conséquent, la famille, les deuxièmes parce que elles permettent une relation directe et anonyme entre le croyant et la propre quête spirituelle. La lecture de textes des intellectuels musulmans et la participation à leurs conférences sont plus fréquentes chez les

militants, car ils sont plus intéressés à un rôle actif de l'islam dans la sphère publique.

c) Éléments de la religiosité de la jeunesse musulmane diasporique.

L'analyse des entretiens montre deux éléments fondamentaux de la religiosité de la jeunesse musulmane diasporique: la relation individuelle avec Dieu et l'adoption d'un mode de vie islamique. Ces éléments ressortent clairement de la définition dominant de l'islam: l'islam est avoir la foi et c'est un mode de vie.

La foi est considérée une question personnelle et individuelle, basée sur le choix de l'islam, mais aussi sur le choix de la façon d'être musulmans. La lecture du Coran est essentielle. La chose intéressante est que le Coran est lu en français ou en italien, tandis que du point de vue islamique le Coran n'est pas traduisible. Pour les jeunes, cependant, la nécessité de comprendre la signification de la religion est plus important que l'adhésion au dogme. Cet élément est particulièrement intéressant pour l'analyse: la traduction des textes sacré a été un élément important et typique du protestantisme, où la sacralité de la langue été soumis à la compréhension du message.

Les pratiques sont considérées comme subordonnées à la foi et dénué de sens, si pas accompagné par une adhésion consciente et raisonnée. Ils sont considérés comme des preuves de la relation intime et personnelle avec Dieu et de l'appartenance à une communauté imaginaire de la foi, exprimée dans les communautés locales. L'importance de la communauté locale ne signifie pas, cependant, que ceci est la mosquée. Pour les militants, par exemple, communautés de foi sont les partis religieux, les associations et comités, formes d'organisation laïques. La mosquée elle-même est souvent choisie non pas pour sa proximité, mais pour la présence

des imams et des musulmans qui partagent la même manière d'entendre l'islam.

Le mode de vie islamique donne un ordre moral et de sens pour toutes les sphères de la vie. Etre musulmans signifie avoir une série de comportements, éthiques et esthétiques, et surtout de engagement civil. Les militants sont pour la plupart engagés dans des associations, des partis politiques, des institutions éducatives; ils organisent souvent conférences et séminaires visant non seulement à d'autres musulmans, mais aussi aux besoins de toute la société. Participer est considéré partie de l'être musulmans. L'islam est, donc, *agi* dans la vie quotidienne, conduisant à un comportement engagé et à la réinterprétation du religieuse à la lumière du contexte. Le mode de vie musulman détermine aussi des comportements spécifiques et des choix dans la vie privée. Il faut souligner, une préférence généralisée pour le mariage religieusement endogamique, surtout avec musulmans diasporiques, encore mieux si leurs familles viennent du même pays. Cette préférence se justifie par la possibilité de partager le même parcours religieuse. Quant à l'éducation des enfants, cela est considéré comme très important. Dans le cas français, en particulier, la laïcité est perçue comme une menace, car elle efface Dieu de la vie morale et spirituelle des enfants, au point que certaines personnes préfèrent envoyer leurs enfants à l'école catholique plutôt que à celle public. Presque tout le monde convient que la manière d'enseigner l'Islam aux enfants est par l'exemple, et que les enfants devraient avoir la possibilité de choisir l'islam comme leurs parents. L'Islam est considéré comme un choix intime et personnel de laquelle les enfants seront directement responsables à Dieu, et non aux parents ou à la communauté.

4) Résultats: Les jeunes perçoivent la relation directe et intime avec Dieu comme le centre de leur religiosité, en insistant sur la primauté de la foi sur les pratiques. Être musulman se manifeste à travers une pratique auprès des communautés d'affinité et à travers un comportement éthique et morale dans la famille, au sens luthérienne, et dans la société, au sens calvinienne.

Ça indique une validation de l'hypothèse, parce que sont signe caractéristique d'un processus de protestantisation. L'analyse a permis, aussi, de mettre en évidence des éléments additionnels qui supportent l'hypothèse principale et, en particulier, la dé-arabisation du Coran et de la prévalence des communautés électives et d'affinité, sur les mosquées territoriales.

CHAPITRE 7. Mosquées et imam dans l'islam européen.

1) Hypothèse: La reformulation de la communauté implique la création de communautés d'affinité et la reformulation du rôle des imams, que se rapproche au rôle du pasteur protestante.

2) Théorie: La théorie de référence est celle de Yang et Ebaugh qui identifie deux domaines où est vérifiable l'adoption de la forme de la congrégation protestante par autres communautés religieuses: la structure organisationnelle et la forme rituelle.

La structure organisationnelle est caractérisée par quatre éléments: la centralité de la communauté locale basée sur une participation volontaire, la diversification des fonctions du lieu de culte, l'implication des laïcs dans la gestion du religieuse, le développement de réseaux transnationaux.

La forme rituelle est caractérisée par l'évolution du rôle du personnel cultuel et le remplacement dans le culte de la langue sacrée, par la lingue national. Pour tester la structure organisationnelle, on analyse les

mosquées ; pour tester les changements dans la forme rituelle, on analyse le rôle des imams.

- 3) Analyse: Les mosquées en Europe changent leur fonction par rapport à celle dans l'islam classique et aussi dans le pays arabes contemporaines, surtout parce que n'est pas organisée par l'état central. En Europe il y a environ 6000 lieux de culte musulmans, 2100 en France, 660 en Italie. La littérature montre différents types de mosquées en fonction de la taille, dont la plus commun est la *musalla* de quartier.

En ce qui concerne les éléments de la structure organisationnelle congrégationaliste:

- a) *Centralité de communautés volontaires*: comme déjà souligné l'islam européen est caractérisé par le fait d'être un choix, surtout pour les jeunes, qui est articulée au niveau local par rapport à la communauté. La mosquée devient le lieu du volontarisme quotidien, à travers l'investîmes par les croyants des ressources, de temps, de capacité et d'argent. L'analyse des entretiens montre que les jeunes musulmans choisissent la mosquée pas en raison d'une proximité géographique, mais d'une affinité religieuse.
- b) *Participation des laïcs*: En Europe il n'y a pas de hiérarchies religieuses musulmanes liées à l'Etat, donc les croyants laïcs sont impliqués dans les lieux de culte, tant dans sa construction, que dans sa représentation, que dans ses activités quotidiennes. Ça conduit à l'émergence des nouveaux leaders bureaucratiques non seulement liés à des institutions transnationales, mais aussi à la gestion de la mosquée au nom des fidèles. Les leaders bureaucratiques et les croyants nomment ou révoquent le personnel du culte, comme dans la congrégation protestante. Il y a aussi beaucoup de femme engagé dans les questions de la

mosquée, un autre élément typique des congrégations protestantes.

- c) *Développement de réseaux transnationaux*: Comme on a déjà souligné les mosquées en Europe tendent à former des fédérations nationales, basées sur l'affinité ethnique ou religieuse.
- d) *Diversification des activités*: Les mosquées en Europe cumulent des fonctions culturelles, culturelles et éducatives comme cours d'éducation religieuse, conférences, séminaires, activités récréatives, aide sociale et psychologique, rencontres interculturelles et débats. Elles revenaient lieux de-sanctifiés, comme été dans l'islam classique.

Pour ce qui concerne la forme rituelle de la congrégation:

- a) *L'évolution du rôle du personnel de culte*. Dans l'Islam classique, l'imam n'est pas un intercesseur entre Dieu et l'homme, mais simplement la guide de la prière. Dans les pays arabes, cependant, son rôle a été professionnalisé et est placé sous le contrôle de l'Etat. En Europe, les imams, même si ils sont en concurrence avec d'autres agents du sacré, vont à agrandir leur rôle et accumulent fonctions religieuses, sociaux et civils. La communauté, comme émerge des entretiens, décide l'ordre du jour des imams, qui est typique du modèle pastorale protestante. Pour répondre aux besoins de la communauté, l'imam se professionnalise, comme témoigne la création des institutes de formation pour les imams en France, où la tradition d'éducation islamique est unie aux matières qui concernent le contexte socioreligieuse européenne, ainsi que la langue. Cette formation concerne également les femmes, comme aumônière.

b) *Remplacement de la langue sacrée par les langues nationales.* Il y a un bilinguisme dans le culte, afin de répondre tant aux besoins des nouvelles générations, quant à celle des croyantes non-arabophones. La langue nationale n'arrive pas à remplacer complètement l'arabe, étant donné la relation étroite entre l'arabe et l'islam. Ceci est particulièrement évident dans la khotba, sermon du vendredi qui maintient en arabe les éléments structurels classiques et les invocations, mais pour le reste est souvent fait dans les langues nationales.

4) Résultats: Les éléments soulignée par Yang et Ebaugh comme typiques du congrégationalisme sont retrouvée dans l'islam européen contemporain, en validant l'hypothèse du chapitre et en révélant des éléments supplémentaires. La reformulation de la communauté musulmane implique la création des communautés d'affinité et les imams se rapprochent aux pasteurs protestants.

CHAPITRE 8. Les intellectuels musulmans européens.

Hypothèse : Dans l'Islam européen les intellectuels ont un rôle très important dans la définition du message religieuse surtout pour les jeunes. Les raisons de l'élargissement de la sphère d'influence d'intellectuels diasporiques se trouvent dans la capacité d'intercepter les préférences des croyants, l'autre et dans l'utilisation des anciens et nouveaux médias comme une stratégie privilégiée de acquisition, diffusion et préservation du consensus.

1) Théorie: Les catégories utilisée sont celles de Gramsci, qui divise les intellectuels entre intellectuels organiques à une classe sociale, et intellectuels traditionnels qui se sentent une classe en soi (comme le clergé). On se réfère également aux élaborations successives de la théorie gramscienne, en particulier à deux domaines d'études. La première concerne la relation entre les intellectuels et les classes

sociales discriminés et opprimés, étudiée en relation avec la communauté afro-américaine. Ces études montrent que les intellectuels ont la tendance à conserver un rôle clé dans la communauté de référence, mais que dans le temps, leur nombre augmente et les besoins de la communauté diminuent, donc les intellectuels passent de être organiques à être traditionnels (Du Bois, Dennis, Saïd). La deuxième concerne les théories utilisées dans les études des nationalismes qui affirment que les intellectuels eux-mêmes peuvent créer ou participer à la construction de leur groupe de référence (Anderson).

2) Analyse: L'application de ces théories pour l'analyse des intellectuels musulmans européens et l'analyse des entretiens montrent que:

a) les intellectuels musulmans européens, tels que les Afro-Américains, sont organiques à un groupe social, qui met ensemble sur une base religieuse, des personnes qui appartiennent à cultures, langues et traditions diverses. C'est, donc, une communauté néo-ethnique, inventée, imaginaire (Anderson). Comme elle est imaginaire, elle doit reconstruire sa mémoire collective, et, donc, les personnes qui sont impliqués dans la sélection et l'interprétation des traditions, comme les intellectuels, jouent un rôle essentiel.

b) Les intellectuels musulmans européens sont un groupe hétérogène tant en termes de formation et d'éducation. Généralement, ils appartiennent à la bourgeoisie diasporique musulmane, liés à l'environnement académique, et doivent leur succès à la capacité de répondre aux besoins et aux préférences des croyants et de utiliser les médias.

- c) Le discours religieux des intellectuels est principalement néo-réformistes et suit deux directions: vers l'extérieur de la communauté, est un discours pour l'enseignement et la défense de l'islam. Vers l'intérieur de la communauté, est un discours qui tourne autour de causes politiques et humanitaires du monde musulman (Palestine par exemple) ou à des problèmes liés au processus d'inculturation de l'islam en Europe, sur la façon d'être musulmans en Europe. C'est un discours simple, qui place la religion dans la vie quotidienne, et qui parle d'une religion qui permette à l'individu de vivre heureux, non seulement dans l'au-delà, mais même dans cette vie.
- d) Les jeunes préfèrent les intellectuels qui traitent avec le problème de savoir comment être musulman dans un pays non-musulman. Les intellectuels sont considérées importants aussi comme représentants de l'islam dans les médias, mais pas comme guides politiques ou institutionnelles. Même quand les jeunes partagent pleinement le message, ils stressent qui ils choisissent parmi les contenus proposés, ce qui s'adapte mieux à leur idée d'islam.
- e) L'intellectuel plus cité dans les entretiens est Tariq Ramadan, que certains, surtout parmi les militants, disent qui est une référence pour la compréhension de la façon de vivre la foi de façon cohérente et de

la faire une ressources personnelles et sociales. Même ceux qui ne partagent pas son message, reconnaissent son rôle dans la construction de l'islam européen.

Compte tenu de son importance pour les jeunes, est utile d'analyser le discours de Tariq Ramadan, qui s'articule autour deux axes.

- a) Le premier est sociologique: Ramadan dit que l'islam européen existe et que est partie de la tradition musulmane, que a toujours reconnu la présence des différentes communautés, cultures, lectures. Ce n'est pas un nouvel islam, mais un islam réconcilié avec son dynamisme, sa créativité et la nécessité des solutions spécifiques adaptées au contexte européen. L'activisme et l'éducation sont des éléments fondamentaux de l'être musulman. Ils s'expriment activement dans la famille, sujet importante, car elle est la protection licite de l'illicite et, dans le contexte européen, elle peut aider ses membres à être psychologiquement et religieusement équilibrée; mais aussi dans la société où est nécessaire être actif, visible, instruits et engagés, en participant à la construction du pays et à la réforme sociale, en témoignant l'être musulman dans le monde. C'est un devoir, aussi, présenter l'islam et ses enseignements, sans prosélytisme, pour quelqu'un à accepter l'Islam ou pas, dépend de Dieu
- b) Le deuxième message est théologique et tourne autour de la proposition de une *réforme radicale*, qui appelle tous les musulmans ordinaires aux responsabilités sociales et religieuses. La base de cette réforme est le retour aux textes et leur réinterprétation à la lumière des contextes. Selon Ramadan, Dieu s'exprime à travers une double révélation: le Coran et le monde. Pour interpréter l'écriture, il doit y avoir deux types des spécialistes, les exégètes coranique, et les spécialistes du contexte, des laïcs qui sont sur le même stage que les oulémas. Ces propositions ont

conduit des observateurs à parler de Ramadan comme un Luther musulman.

- 3) Résultats: L'hypothèse du chapitre est validée car l'analyse montre que les intellectuels musulmans en Europe ont un rôle important dans la légitimation de l'identité musulmane européenne et dans la recherche des nouvelles significations à la religion musulmane à la lumière d'un nouveau contexte. L'analyse des textes de Tariq Ramadan porte nouveaux éléments utiles à hypothèse générale: l'engagement social et éthique dans le monde comme élément central de l'être musulman; la responsabilité du croyant ordinaire dans le développement des réponses critiques et des adaptations créatives au contexte, qui invoque le principe du sacerdoce universel de tous les croyants; la contribution des intellectuels laïques aux études islamiques, qui a des éléments en commun avec « l'âge du laïque » protestant.

CHAPITRE 9. L'islam sur Internet.

- 1) Hypothèse: Internet est fondamentale pour la structuration et la diffusion du message religieuse, articulées principalement à travers les fatwas on line qui mieux répondent au marché de la religion et à la préférence du croyant-consommateur.
- 2) Théories: La principale catégorie d'analyse est le concept de construction sociale de la réalité, comme synthèse entre études religieuses et études sur les nouveaux médias. Quant à l'Islam on line, les musulmans qui ont accès à Internet sont 15 millions, 1% de la population musulmane totale. Cependant, l'environnement cyberislamique est vaste et depuis les années '80 a eu une grande croissance, et dans ce développement les musulmans de la diaspora ont joué un rôle important.
- 3) Analyse: il y a trois principales conséquences du développement de l'islam sur Internet:

- a) L'érosion de l'autorité religieuse. Sur l'Internet à côté des éléments traditionnels, il y a aussi des voix des groupes traditionnellement exclus du discours islamique, comme les femmes, les minorités, les jeunes, et les gens qui viennent de la périphérie du monde musulman. Tous concurrencent sur le même stage pour d'intercepter les préférences des croyants-consommateurs, et offrent leur propre interprétation de la religion.
- b) Tous les sujets impliqués dans la construction du discours islamique sur l'Internet, contribuent à la création d'une sphère islamique publique, qui est une sphère publique bourgeoise, composée de gens de la classe moyenne dans les pays à majorité musulmane et de la diaspora musulmane, qui développent un discours religieux moyen.
- c) L'individualisation de la croyance prend des caractéristiques particulières sur l'Internet, parce que là l'échange a lieu entre l'individu et les différentes communautés virtuelles. Le croyant individuel interagit et exprime sa préférence, et choisit les informations dont il a besoin. Le croyant peut également vérifier en ligne le Coran, en arabe ou traduits, et cela contribue à désacraliser le Coran en lui rapprochant à la conception protestante de l'écriture.
- d) Les personnes interrogées utilisent l'Internet essentiellement pour des conseils, sous forme des fatwas, sur comportements et pratiques. Mais ils suivent seulement le conseil qui mieux s'adapte à leurs conceptions de l'islam.

Étant donné l'importance que les sites de fatwas ont pour les jeunes, on a examinées deux sites de fatwa, un réformiste française et l'autre conservatif italien. Les résultats sont:

- a) Les domaines principaux des questions sont trois: questions de culte, questions morales, éthiques et de comportement, questions juridiques. Les premiers deux sont majoritaires.
- b) Beaucoup des questions concernant la négociation de l'accès des femmes à la sphère publique sur base coranique ou leur liberté dans la sphère privée (par exemple, pouvoir choisir le partenaire sans le consentement des parents).
- c) Un autre grand groupe de questions concerne la relation entre les innovations technologiques et l'islam, surtout par rapport aux domaines médicaux et scientifiques qui affectent la vie de famille, comme la fécondation in vitro, mais aussi l'esthétique, comme la chirurgie plastique.
- d) La plupart des questions concerne les comportements et l'éthique, qui décrivent un modèle précis d'être musulman, un mode de vie, une éthique religieusement orientée, qui est exprimé dans la vie quotidienne, en public et en privé. Ce modèle est recherché non seulement pour atteindre le salut dans l'au-delà, mais aussi dans la vie terrestre: l'individu est pieux, attentif et croyant pour avoir aussi une récompense immédiate est dans ce monde.

4) Résultats: L'analyse théorique et des entretiens montre que l'Internet est un espace d'expression de la religiosité musulmane, en particulier de la diaspora. Internet favorise l'érosion des autorités religieuses traditionnelle, donnant le espace à des interprétations nouvelles et des nouveaux acteurs, et le croyant peut choisi l'opinion qui lui convient mieux. En particulier, l'analyse des fatwas montre l'importance des questions éthiques et esthétiques et du comportement, la baisse d'un nouveau modèle de l'Islam et de musulmans

parfaite: ce qu'est demandé à la fatwa est de donner une légitimité à un comportement, afin de soutenir la plausibilité d'un choix qui ne peut plus être pris pour acquis dans le contexte de la diaspora. L'hypothèse du chapitre est donc confirmée.

CONCLUSIONS

La clé de lecture de la thèse est la transnationalité de l'islam contemporaine, qui change en rapport à d'autres éléments sociaux et culturels.

Pour comprendre les orientations et les caractéristiques de ces changements, il faut considérer plusieurs facteurs: la religiosité des pays de départ et la religion idéale, la migration et l'expérience de l'intégration, les personnes participant à cette expérience, les croyants individuels, les entrepreneurs traditionnels et non traditionnels du sacré et les médias, les catégories religieuses du contexte d'accueil.

L'hypothèse principale est que le processus d'inculturation de l'islam dans le contexte européen porte à sa convergence socio-théologique progressive avec le protestantisme.

L'analyse des croyances et des comportements des jeunes musulmane a montré la pertinence de la notion du choix dans la religion, l'accent mis sur la relation individuelle et le contact direct avec Dieu et une éthique qui est exprimée dans la famille et la société. Ces thèmes rappellent des éléments de la Réforme Magistrale.

Les mosquées et le rôle de l'imam montre nombreux signes du modèle congrégationaliste protestante, au niveau organisationnel (centralité de la communauté locale volontaire, la diversification des fonctions du lieu de culte, l'implication des laïcs dans la gestion du religieuse, le développement des réseaux transnationaux) et au niveau rituel (la centralité de l'imam, le changement linguistique du rituel, la centralité de la prédication.)

Les intellectuels jouent un rôle clé dans la structuration de l'identité de la communauté musulmane européenne, succédant, comme témoigne

l'expérience de Tariq Ramadan, mieux à intercepter les besoins et les préférences des croyants.

Le Cyberspace est un lieu privilégié pour les différentes expressions de l'Islam, donnant la possibilité de contester les autorités religieuses traditionnelles et formuler nouveaux discours, nouvelles interprétations. L'analyse des cyberfatwas a permis encor une fois de mettre en évidence les éléments clés de la religion musulmane diasporique, en particulier, la centralité de l'aspect éthique et comportemental de l'islam.

L'hypothèse sociologique de la protestantisation de l'islam européenne est validée, même face à des variations particulières.

Bibliografia

1. Abdessalam, S. (2004), *L'Esprit du Jeûne en Islam, ou une autre Manière de Vivre le Ramadan*, Maison d'Ennour, Paris.
2. Akbar S. A. e H. Donnan (eds.) (1994), *Islam, Globalization and Postmodernity*, Routledge, London.
3. al-Azm, S.J. (1993), *Is the "Fatwa" a Fatwa?*, Middle East Report, No. 183.
4. Allievi, S. (1994), *Organizzazione e Potere nel Mondo Musulmano: il Caso della Comunità di Milano*, in J. Waardenburg, S. A. A. Abu-Sahlieh, M. Salhi, J. S. Nielsen, J. Blaschke, J.-F. Clément, *I Musulmani nella Società Europea*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
5. Allievi, S. (a cura di) (1996), *L'Occidente di fronte all'islam*, Franco Angeli, Milano
6. Allievi, S. (1999), *I Nuovi Musulmani: i Convertiti all'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma.
7. Allievi, S. (2002), *Musulmani d'Occidente*, Carrocci, Roma.
8. Allievi, S. (2003), *Islam Italiano. Viaggio nella Seconda Religione del Paese*, Einaudi, Torino.
9. Allievi, S. (2009), *Conflicts over Mosques in Europe. Policy Issues and Trends*, Alliance Publishing Trust, London.
10. Ambrosini, M. (2005), *Sociologia delle Migrazioni*, Il mulino, Bologna.
11. Ambrosini, M. (2004), *Il futuro in mezzo a noi. Le seconde generazioni scaturite dall'immigrazione nella società italiana dei prossimi anni* in M. Ambrosini e S. Molina (2004), *Seconde Generazioni. Un'Introduzione al Futuro dell'Immigrazione in Italia*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino
12. Amiri, L. e Stora, B. (2007), *Les Politiques de l'Immigration en France du Début du Siècle à nos Jour.* in B. Stora, et É. Temime, (dir.) (2007), *Immigrances, L'Immigration en France au XX Siècle*, Hachette, Paris.
13. Anderson, B. (1996), *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma.
14. Anderson J.W. (2007), *Transnational Civil Society, Institution-Building, and IT: Reflections from the Middle East*, CyberOrient, Vol. 2, Iss. 1.
15. Anderson, J.W. (2001), *Public Sphere*, intervento alla Conference of the Japan Islamic Area Studies Project on The Dynamism of Muslim Societies, Tokyo, October 5-8.
16. Anderson, J. W. (2008), *Convergence, Next Phase of the Information Revolution*, NMIT Working Papers, 6 September su

- <http://nmit.wordpress.com/2008/09/06/convergence-next-phase-of-the-information-revolution>.
17. Anderson, J. W. (1999), *The Internet and Islam's New Interpreters*, in D.F. Eickelman e J.W. Anderson, *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Indiana University Press: Bloomington.
 18. an-Na'im, A.A. (1990), *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse.
 19. Arjomand, S. A. (1990), *Mutamenti Sociali e Movimenti di Rivitalizzazione nell'Islam Contemporaneo* in J.A. Beckford, *Nuove Forme del Sacro. Movimenti Religiosi e Mutamento Sociale*, il Mulino, Bologna.
 20. Arkoun, M. (1982), *L'Humanisme Arabe au IV/X siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
 21. Arkoun, M. (2006), *Humanisme et Islam. Combats et Propositions*, Vrin, Paris.
 22. Atkinson, J. (1983), *Lutero: la Parola Scatenata*, Claudiana, Torino.
 23. Babes, L. (2000), *L'altro Islam, un'Indagine sui Giovani Musulmani e la Religione*, Edizioni Lavoro, Roma.
 24. Babes, L. (2004), *Norme et autorité religieuse chez les jeunes musulmans de France*, in M. Cohen, J. Joncheray e P.J. Luizard, (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, l'Harmattan, Paris.
 25. Bagader A.A. (1994), *Contemporary Islamic Movements in the Arab World*, in A.S. Akbar e H. Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, Routledge, London.
 26. Bainton R.H. (1958), *La Riforma Protestante*, Einaudi, Torino.
 27. Baumann G., (2003), *L'Enigma Multiculturale. Stati, Etnie, Religioni*, Il Mulino, Bologna.
 28. Bausani, A. (1995), *L'Islam*, Garzanti, Milano.
 29. Bectovic, S. (2011), *Studying Muslims and constructing Islamic identity*, in *Ethnic and Racial Studies*, 34:7.
 30. Belaitouche, K. E. (2010), *L'Immigrazione Araba in Italia come Risorsa*, relazione al 1° Convegno Interculturale *L'identità è apertura e non chiusura: informazione e famiglia*, 16 ottobre, Roma.
 31. Bentivegna, S. (2002), *La Politica in Rete*, Meltemi, Roma.
 32. Ben Jalloun, T. (1998), *Ospitalità Francese*, Editori Riuniti, Roma.
 33. Benzine, R. (2004), *I Nuovi Pensatori dell'Islam*, Pisani, Isola del Liri.
 34. Berger P. L. (1984), *La Sacra Volta*, SugarCo, Milano.
 35. Berger P.L. (1987), *L'Imperativo Eretico. Possibilità Contemporanee di Affermazione Religiosa*, Editrice Elle.Di.Ci Leumann, Torino.
 36. Berger P.L. (1994), *Una Gloria Remota. Avere Fede nell'Epoca del Pluralismo*, Il Mulino, Bologna.
 37. Berger, P.L. (1995), *Il Brusio degli Angeli. Il Sacro nella Società*

- Contemporanea*, il Mulino, Bologna.
38. Berger, P. L., Luckmann, T. (1969), *La Realtà come Costruzione Sociale*, il Mulino, Bologna.
 39. Bhabha, H. K. (2001), *I Luoghi della Cultura*, Meltemi, Roma.
 40. Bichi, R. (2002), *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Vita e Pensiero, Milano
 41. Bittarello, M. B. (2008), *Another Time, Another Space Virtual Worlds, Myths And Imagination*, Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 3.1
 42. Boisset, J. (1987), *Storia del Protestantismo*, Giordano Editore, Cosenza.
 43. Bouamama, S. (2004), *L'Affaire du Voile*, Geais Bleu, Paris.
 44. Boudon, R. (2002), *A Lezione dai Classici*, Il Mulino, Bologna.
 45. Bouzar, D. (2003), *Appropriation de la Référence Musulmane : Identité et Citoyenneté*, su <http://www.islamlaicite.org/article26.html>
 46. Bouzar, D. (2001), *L'islam des banlieues – les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?*, La Découverte, Paris.
 47. Braudel, F. (1987), *Il Mediterraneo*, Bompiani, Milano.
 48. Branca, P. (2008), *Quali imam per quale islam?*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa / Islam in Italia. Tra Diritto e Società*, il Mulino, Bologna.
 49. Browsers, M. e C. Kurzman, (eds.) (2004), *An Islamic Reformation?*, Lexington Books, Lanham.
 50. Bunt, G. R. (2003), *Islam in the Digital Age. E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islam Environment*, Pluto Press: London.
 51. Bunt, G. R. (2005), *Defining Islam Interconnectivity* in M. Cooke e B.B. Lawrence, *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, University of Carolina Press: North Carolina.
 52. Caeiro, A. (2004), *Muslim Youth in France*, relazione presentata alla Conferenza Internazionale *Muslim Youth in Europe. Typologies of religious belonging and sociocultural dynamics*, Edoardo Agnelli Centre for Comparative Religious Studies, Torino, 11 Giugno.
 53. Campani, G. (2000), *La Religione come Fattore Identitario e di Differenziazione presso i Gruppi Immigrati*, in M.I. Macioti, *Immigrati e Religioni*, Liguori, Napoli.
 54. Campbell, H. (2005), *Spiritualising The Internet. Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage*, Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1
 55. Campenni, A. (2007), *Lavoro e Stratificazione Sociale*, in T. Grande e E.G. Parini, *Studiare la società. Questioni, Concetti, Teorie*, Carocci, Roma.
 56. Carle, R. (2011), *Tariq Ramadan and the Quest for a Moderate Islam*, Society, Vol. 48, n. 1.

57. Carré, O. (1997), *L'islam laico*, il Mulino, Bologna.
58. Casey, C. (2006), *Virtual Ritual, Real Faith. The Revirtualization of Religious Ritual in Cyberspace*, Online – Journal of Religions on the Internet 2.1.
59. Castells, Manuel (2001), *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society*, London: Oxford University Press.
60. Césari, J. (2002), *L'Islam Francese: una Minoranza Religiosa in Costruzione*, in Rivera, A. (a cura di), *L'Inquietudine dell'Islam*. Edizioni Dedalo, Bari.
61. Césari, J. (2004), *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave Macmillan, Hants.
62. Césari, J. (2005), *Musulmani in Occidente*, Vallecchi, Firenze.
63. Chawki, M. (2010), *Islam in the Digital Age: Counselling and Fatwas at the Click of a Mouse*, Journal of International Commercial Law and Technology Vol. 5, Issue 1.
64. Clément J.-F. (1994), *Identità e visibilità dell'islam in Francia* in J. Waardenburg, S. A. A. Abu-Sahlieh, M. Salhi, J. S. Nielsen, J. Blaschke, J.-F. Clément, *I Musulmani nella Società Europea*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
65. Corbetta, P.G. (1999), *Metodologia e Tecnica della Ricerca Sociale*, Il Mulino, Bologna.
66. Cuche, D. (2001), *La Notion de Culture dans les Sciences Sociales*, La Découverte, Paris.
67. Dallmayr, F. (2004), *Conclusion: an Islamic Reformation? Some Afterthoughts*, in M. Browsers e C. Kurzman, *An Islamic Reformation?*, Lexington Books, Lanham.
68. Dassetto F. e A. Bastenier (1991), *Europa Nuova Frontiera dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma.
69. Dassetto, F. (1994), *L'Islam in Europa*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
70. Dassetto, F. (2003), *The Muslim Populations of Europe*, in B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsen, *Muslims in the Enlarged Europe*, BRILL, Leiden-Boston.
71. Dassetto, F. (2008), *Islam europeo: bilanci e dinamiche*, Atti del Seminario di Studio, *Islam in Italia e in Europa. Prospettive di Dialogo*, Roma, 4 aprile.
72. Dassetto, F. (2009), *Il Divenire dell'Islam Europeo: Questioni Aperte, alla Ricerca di Buone Pratiche*, in *Religioni e Società*, XXIV, 65, Settembre-Dicembre.
73. Dawson, L. (2001), *Cyberspace and Religious Life: Conceptualizing the Concerns and Consequences* su <http://www.cesnur.org/2001/london2001/dawson.htm> .

74. De Angelo, C. (2002), *Le problematiche socio-giuridiche connesse all'immigrazione islamica in Europa con particolare riguardo alla situazione italiana*, in *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 4.
75. Derrickson, K. (2008), *Second Life and The Sacred: Islamic Space in a Virtual World*, in V. Sisler (Ed.), *Digital Islam*, 2008, su www.digitalislam.eu/article.do?articleid1877
76. Diana P. e P. Montespelli (2005), *Analizzare le Interviste Ermeneutiche*, Carocci, Roma.
77. Donini, P. G. (2003), *Il Mondo Islamico. Breve Storia dal Cinquecento ad Oggi*, Laterza, Roma-Bari.
78. Dossier Statistico Immigrazione Caritas-Migrantes (2010), *Dossier 1991-2010: per una cultura dell'altro*, Caritas Italiana, Roma.
79. Durkheim E. (1971), *Le Forme Elementari della Vita Religiosa*, Comunità, Milano.
80. Eickelman D.F. e Piscatori J. (1990), *Social Theory in the Study of Muslim Society*, in D.F. Eickelman e J. Piscatori (ed.), *Muslim Travellers, Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, University of California Press, Los Angeles.
81. Eickelman D.F. (1992), *Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies*, *American Ethnologist*, Vol. 19, No. 4.
82. Eickelman, D.F. (1998), *Inside the Islamic Reformation*, *The Wilson Quarterly*, 22, 1.
83. Eickelman D. F. (2004), *Who speaks for Islam? Inside the Islamic Reformation*, in M. Browsers e C. Kurzman, *An Islamic Reformation?*, Lexington Books, Lanham.
84. Eickelman, D.F. e Anderson, J. W. (1999), *Redefining Muslim Networks*, in D.F. Eickelman e J.W. Anderson, *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Indiana University Press: Bloomington.
85. Eliade, M. (2006), *Il Sacro e il Profano*, Bollati Boringhieri, Torino.
86. El Maslouhi A. (2007), *L'IER : espace public et apprentissage de la justice procédurale au Maroc. Une lecture habermassienne*, *L'Année du Maghreb*, Vol. III.
87. Ernst, C. W. (2004), *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
88. European Union Minorities and Discrimination (EU-MIDI) (2009), (a cura di), *Muslims*, EU-MIDI, Bruxelles.
89. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) (2006), (a cura di), *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*, EUMC, Bruxelles.
90. Fanon, F. (2007), *Scritti Politici. L'anno Quinto della Rivoluzione Algerina*, Derive e approdi, Roma.

91. Farahati, A. (2011), *The Mosque as the First Political-Ideological Base in the Islamic Society*, Journal of Politics and Law, Vol. 4, No. 1.
92. Farouki, S.T. (ed.) (2004), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University press, Oxford.
93. Ferrari A. (2008), (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia tra Diritto e Società*, Il mulino, Bologna.
94. Fiorita, N. (2010), *L' Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico*, Firenze University Press, Firenze.
95. Flanquart, H. (2003), *Croyances et Valeurs chez les Jeunes Maghrébins*, Editions Complexe, Bruxelles.
96. Fouad Allam K. (2002), *L' Islam Globale*, Rizzoli, Milano.
97. Fouad Allam, K. (2007) *L'islām contemporaneo* in G. Filoramo (a cura di) , *Islam*, Laterza. Roma-Bari.
98. Fourest, C. (2004) *Frère Tariq : Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Grasset & Fasquelle, Paris.
99. Frégosi, F. (dir.) (1998), *La Formation des Cadres Religieux Musulmans en France*, L'Harmattan, Paris.
100. Frégosi, F. (2005) *Pour une formation des imams de France* , www.fondation-res-publica.org/Pour-une-formation-des-imams-de-France
101. Frégosi, F (2004), *Nouvelles figures ou mutations du leadership religieux musulman dans un espace laïque : le cas de la France*, in M. Cohen, J. Joncheray e P.J Luizard, (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, l'Harmattan, Paris.
102. Frenza Maxia, M. (2008), *La Fenomenologia di Tariq Ramadan*, su <http://www.cesdis.it/studi/art57.html>
103. Freschi, A. C. (2000), *Comunità Virtuali e Partecipazione dall'Antagonismo ai Nuovi diritti*, Quaderni di Sociologia XLIV, 23.
104. Frisina, A. (2007), *Giovani Musulmani d'Italia*, Carocci, Roma.
105. Frudà, L. (2007), *Strategie e tattiche di selezione dei casi*, in L. Cannavò e L. Frudà (a cura di), *Ricerca sociale. Dal progetto dell'indagine alla costruzione degli indici*, Roma, Carocci.
106. Gans, H. (1992), *Comment: Ethnic Invention and Acculturation, a Bumpy-Line Approach*, *Journal of American Ethnic History*, 17:577-92.
107. Gattone, C. (2000), *The Role Of The Intellectual In Public Affairs: Changing Perspectives In The Modern Era*, theory and Science, Vol 1. N. 1.
108. Geertz, C. (1973), *Islam. Analisi Socio- culturale dello Sviluppo Religioso in Marocco e in Indonesia*, Morcelliana, Brescia.
109. Geertz, C. (1998), *Interpretazione di Culture*, il Mulino, Bologna.
110. Geertz, C. (2006), *La Religion, Sujet d'Avenir*, Le Monde, 6 Maggio.

111. Geoffroy, E. (1998), *La Direction Spirituelle en Islam: Statut et Fonctions du Maître Soufi* in Frégosi, F., *La Formation des Cadres Religieux Musulmans en France*, L'Harmattan, Paris.
112. Godard, B. e S. Taussing (2007), *Les Musulmans en France. Courants, institutions, Communautés : un état des lieux*, Laffont, Paris.
113. Gramsci, A. (1975), *Quaderni del Carcere*, Einaudi, Torino.
114. Guidicini P. e M. Castrignano (1997), *L'utilizzo del Dato Qualitativo nella Ricerca Metodologica*, Franco Angeli, Milano.
115. Gould, A.C. (2009), *Muslim Elites and Ideologies in Portugal and Spain*, *West European Politics*, 32:1.
116. Heffner, R. (2001), *Public Islam and the Problem of Democratization*, *Sociology of Religion*, Special Issue, Vol. 62, N. 4.
117. Helland, C. (2005), *Online religion as Lived Religion. Methodological issues in the Study of Religious Participation on the Internet*, *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1.1.
118. Hervieu-Léger, D. e J.P. Willaime (2001), *Sociologies et Religion Approaches Classiques*, PUF, Paris.
119. Hervieu Léger, D. (1996), *Religione e Memoria*, Il Mulino, Bologna.
120. Hervieu-Léger, D. (1992), *Società e Atteggiamenti Religiosi in Francia*, in A.A.V.V. *La religione degli europei Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
121. Hobsbawm, E.J.E.(1995), *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli.
122. Hourani, A. (1998), *Storia dei Popoli Arabi*, Mondadori, Milano.
123. Jedlowski, P., (2009), *La Sociologia e le sue Fonti*, Relazione presentata al convegno *Interrogare le fonti - Associazione Italiana di Sociologia - Università di Napoli "Federico II" - 15 ottobre*.
124. Jedlowski, P. (2002), *Memoria, Esperienza e Modernità. Memorie e Società nel XX Secolo*, Franco Angeli, Milano.
125. Jedlowski, P. (2009), *Il Racconto come Dimora. «Heimat» e le Memorie d'Europa*, Bollati Boringhieri, Torino
126. Jeldtoft, N. & J.S. Nielsen (2011), *Introduction: methods in the study of 'non-organized' Muslim minorities*, *Ethnic and Racial Studies*, 34:7.
127. Jodelet, D. (1992), *Le Rappresentazioni Sociali*, Liguori, Napoli.
128. Jovelin, E. (2004), *La laïcité, le voile et le travail social*, in *Forum*, N.16, Settembre.
129. Jovelin, E. (2005), *Vivre la Discrimination, Vivre la Différence*, in Boucher, M. (dir.) (2005), *Discriminations et Ethnicisations, Combattre le Racisme en Europe*, l'Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues.

130. Keddie, N.R. (1972), *Intellectuals in the Modern Middle East: A Brief Historical Consideration*, Daedalus, Vol. 101, No. 3.
131. Kepel, G. (1991), *La Rivincita di Dio. Cristiani, Ebrei, Musulmani alla Riconquista del Mondo*, Rizzoli, Milano.
132. Kepel, G. (2004), *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Belknap Press, Cambridge.
133. Kepel, G. (2008), *Jihad, Ascesa e Declino, Storia del Fondamentalismo Islamico*, Carocci, Roma.
134. Khosrokhavar F. (1997), *L'Islam des Jeunes*, Flammarion, Paris.
135. Krüger, O. (2005), *Discovering the Invisible Internet. Methodological Aspects of Searching Religion on the Internet*, Online – Heidelberg Journal of religions on the Internet 1.1.
136. Küng, H. (2005), *Islam. Passato, Presente e Futuro*, RCS libri, Milano.
137. Kurzman, C. (2004), *Critics Within: Islamic Scholars' Protests against the Islamic State in Iran*, in M. Browsers e C. Kurzman, *An Islamic Reformation?*, Lexington Books, Lanham.
138. Kurzman, C. e M. Browsers (2004), *Comparing Reformation*, in M. Browsers e C. Kurzman, *An Islamic Reformation?*, Lexington Books, Lanham.
139. Kurzman, C. e L. Owens (2002), *The Sociology of Intellectuals*, Annu. Rev. Sociol. 28.
140. Lamloum, O. (2010), *Islamonline. Jeux et enjeux d'un média « post-islamiste » déterritorialisé*, in O. Lamloum (dir.), *Médias et islamisme*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo.
141. Laroui A. (1976), *The Crisis of the Arab Intellectual*, Univ. Calif. Press, Berkley.
142. Laroui A. (1992), *Islam e modernità*, Marietti, Genova.
143. Larsson G. (2005), *The Death of a Virtual Muslim Discussion Group. Issues and Methods in analysing religion on the net*, Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1
144. Le Bars, S., (2008), *Le Maroc a envoyé 150 religieux en France pour assurer le ramadan*, Le Monde 6 septembre.
145. Lewis, B. (1991), *La Rinascita Islamica*, il Mulino, Bologna.
146. Lewis B. (2005), *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari
147. Lotfy, W. (2010), *Prêches, médias et fortune: le cas de Amr Khaled*, in O. Lamloum (dir.), *Médias et islamisme*, Presses de l'Ifpo, Beirut.
148. Loimier, R., (2005) *Is There Something like "Protestant Islam"?*, Die Welt des Islams, New Series, Vol. 45, Issue 2.
149. Loomba, A. (2000), *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi Editore, Roma.

150. Loprieno, D. (2009), *La libertà Religiosa*, Giuffrè editore, Milano.
151. Mandaville, P. (2001), *Transnational Muslim Politics. Reimagining the umma*, Routledge, London.
152. Mansfield, P. (1993). *Storia del medio-oriente*, SEI, Torino.
153. March, A. F. (2007), *Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and "Overlapping Consensus"*, *Ethics and International Affairs*, 21:4.
154. Maréchal, B. (2003), *From Past to Present: the Past*, in B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsen, *Muslims in the Enlarged Europe*, BRILL, Leiden-Boston.
155. Maréchal, B. (2006), *Les Frères musulmans européens, ou la construction des processus locaux et globaux*, *Recherches sociologiques et anthropologiques* 37-2.
156. Marongiu, O. (2006), *L'Islam des Nouvelles Générations*, in E. Jovelin, E. Prceur et M. Blanc (Dir.), *Travail Social et Immigration*, L'Harmattan, Paris.
157. Massari, M. (2006), *Islamofobia. La Paura e l'Islam*, Laterza, Roma-Bari.
158. McGrath, A. E. (1995), *Il Pensiero della Riforma*, Claudiana, Torino.
159. Mernissi, F. (2002), *Islam e Democrazia. La Paura della Modernità*, Giunti, Firenze.
160. Mervin, S. (2001), *L'Islam. Fondamenti e Dottrine*, Mondadori, Milano.
161. Mincez, J. (1996), *Le Coran et les Femmes*, Hachette – Pluriel, Paris
162. Mozaffar, H. (2001), *The story of fatwa'*, *Interventions*, 4: 2, 237 — 242
163. Nielsen, J.S., S. Akgonul e A.Akubasic (2009), *Yearbook of Muslims in Europe*, Brill, Leiden.
164. Noiriel, G. (2006), *Le Creuset Français, Histoire de l'Immigration XIX- XX Siècle*, Editions du Seuil, Paris.
165. Oubrou, T (2009), *Profession Imam*, Albin Michel, Paris.
166. Paccagnella, L. (2002), *Internet tra Mass Communication Research e Nuovi Poteri*, *Rassegna italiana di sociologia* Vol. 1, La Comunicazione in Rete.
167. Pacini, A, (a cura di) (1996), *I Fratelli Musulmani e il Dibattito sull'Islam Politico*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
168. Pacini, A (2001), *I musulmani in Italia*, Relazione tenuta presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova nell'ambito del seminario *Islam in Europa e nel Mondo*, GRIM -Gruppo di ricerca su islam e modernità, 29 gennaio.

169. Pacini, J. (2010), *Il Diritto Islamico Vivente. Le Fatwa dell'European Council for Fatwa and Research*, Jura Gentium, Vol.VI, su <http://www.juragentium.unifi.it/topics/islam/it/pacini.htm>
170. Patuelli, M.C. (2006), *Le Seconde Generazioni al Femminile: Incertezza delle Appartenenze, Costruzione delle Identità*, Atti del Corso di Formazione Seconde Generazioni: Diritto di Cittadinanza e Pari Opportunità, Bologna.
171. Pepicelli, R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma.
172. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (2009), (a cura di), *Mapping the Global Muslim Population: Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, Washington D. C.
173. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (a cura di) (2010), *Muslim Networks and Movements in Western Europe*, Pew Forum on Religion & Public Life, Washington, D.C.
174. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (a cura di) (2011), *The Future of the Global Muslim Population*, Pew Forum on Religion & Public Life, Washington, D.C.
175. Portes, A. e M. Zhou (1993), *The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants*, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530:74-96.
176. Pugliese, E (2006), *L'Italia tra Migrazioni Internazionali e migrazioni interne*, il Mulino, Bologna.
177. Putnam R.D. (2000), *Capitale Sociale e Individualismo. Crisi e Crescita della Cultura Civica in America*, Il Mulino, Bologna.
178. Ramadan, T. (2002), *Dar ash-shahada. L'Occident, Espace du Témoignage*, Tawhid, Lyon.
179. Ramadan, T. (2002), *Essere Musulmano Europeo*, Città Aperta, Troina (Enna).
180. Ramadan, T. (2008), *Radical Reform: Islam Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford.
181. Ramadan, T. (2009), *Mon intime conviction*, Presses du Chatelet, Paris.
182. Reeber, M. (1998), *Les Représentations de l'imamat chez Sayyid Qutb (1906-1966)* in Frégosi, F., *La Formation des Cadres Religieux Musulmans en France*, L'Harmattan, Paris.
183. Reeber, M. (2004), *La prédication (Khutba) dans les mosquées en France et en Europe : en quête d'une nouvelle légitimité ?*, in M. Cohen, J. Joncheray e P.J Luizard, (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, l'Harmattan, Paris.

184. Rivera, A. (2002), *Islam e Occidente: un Tragico Gioco di Specchi*, in Rivera, A. (a cura di), *L'Inquietudine dell'Islam*, Edizioni Dedalo, Bari.
185. Risi, E.(2011), *La Folla Rumorosa: Interazioni online tra Luoghi Terzi e Sfera Pubblica*, Rassegna Italiana di Sociologia, No. 1.
186. Roy, O. (2003), *Global Muslim. Le Radici Occidentali del Nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano.
187. Roy, O. (2009), *La santa ignoranza. Religioni senza Cultura*, Feltrinelli, Milano.
188. Rubboli, M. (2007), *I Protestanti*, il Mulino, Bologna.
189. Sabahi, F. (2006), *Islam: l'Identità Inquieta dell'Europa. Viaggio tra i Musulmani d'Occidente*, Il Saggiatore, Milano.
190. Said, E. (1991), *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
191. Said, E. W. E B. Robbins (1988), *Theory & Science American Intellectuals and Middle East Politics: An Interview with Edward W. Said*, Social Text, No. 19/20.
192. Saint Blancat, C. (a cura di) (1999), *L'Islam in Italia. Una Presenza Plurale*, Edizioni Lavoro, Roma.
193. Saint Blancat, C. (2008), *L'Islam Diasporique entre Frontières Externes et Internes*, in A. Capelle- Pogăcean, P. Michel et E. Pace (dir.), *Religion (s) et Identité (s) en Europe: l'épreuve du pluriel*, Ed. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Po., Paris.
194. Saint Blancat, C. e O. Schmidt di Friedberg (2005), 'Why are mosques a problem? Local politics and fear of Islam in northern Italy', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6: 1083–1104.
195. Salih, R. (2008), *Musulmane Rivelate*, Carocci, Roma.
196. Sayad, A. (2008), *L'Immigrazione o i Paradossi dell'Alterità. Le Illusioni del Provvisorio*, Ombre Corte, Verona.
197. Sellam S. (2006), *La France et ses Musulmans, un Siècle de politique musulmane 1895-2005*, Fayard, Paris.
198. Schmidt Di Friedberg O. e M. Borrmans (1993), *Musulmans et chrétiens en Italie*, in *Islamochristiana*, 19.
199. Schutz A. (1979), *Saggi Sociologici*, UTET, Torino.
200. Shnapper, D. (2008), *Les Enjeux Démocratiques de la Statistique Ethnique*, en *Revue Française de Sociologie*, volume 49, 1.
201. Siebert, R. (2007), *La Costruzione Sociale delle Differenze* in T. Grande e E.G. Parini, *Studiare la società, Questioni, Concetti, Teorie*, Carocci, Roma.
202. Silverman, S. (2004), *Come Fare Ricerca Qualitativa*, Carocci, Roma
203. Sisler, V.(2007) *The Internet and the construction of Islamic knowledge in Europe*, Masaryk University Journal of Law and Technology. Vol. 1, No. 2.

204. Sisler, V. (2009), *European Courts' Authority Contested? The Case of Marriage and Divorce Fatwas On-line*, Masaryk University Journal of Law and Technology, Vol. 3, No. 1.
205. Stauffer, R. (1988), *Riforma e Protestantismi*, in H.C. Puech, *Il Cristianesimo*, Volume II, laterza, Roma-Bari.
206. Stehly, R.(1998), *L'imamat des cinq prières selon Chāfi'ī et ibn Qudāma* in Frégosi, F., *La Formation des Cadres Religieux Musulmans en France*, L'Harmattan, Paris.
207. Taguieff, P.A. (1997), *Universalisme e Racisme évolutionniste: le Dilemme Républicain Hérité de la France Coloniale*, *Hommes & Migrations*, mai-juin, n.1207
208. Tammam, H. (2010), *Le salafisme, une voie pour dépasser le postmodernisme*, in Olfa Lamloom (dir.), *Médias et islamisme*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo.
209. Telhine, M. (2010), *L'islam et les Musulmans en France : une Histoire de Mosquées*, l'Harmattan, Paris.
210. Thomson M. e M. Crul (2007), *The Second Generation in Europe and the United States: How is the transatlantic Debate Relevant for further Research on the European Second Generation ?*, *Journal of Ethnic and Migration Studies* Vol. 33 no.7.
211. Tourn, G. (1993), *I Protestanti: una Rivoluzione. Dalle Origini a Calvino*, Vol.I, Claudiana, Torino.
212. Trevor- Roper H.R. (1994), *Protestantesimo e Trasformazione sociale*, 1994, Laterza, Roma-Bari.
213. Tribalat M. (1995), *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, Paris.
214. Tucker E. (2004), *Primitivism as a Radical Response to Religious Crisis: the Anabaptists of Münster in the 1530s and the Taliban of Afghanistan in 1990s*, in M. Browsers e C. Kurzman, *An Islamic Reformation?*, Lexington Books, Lanham.
215. Turner B.S. (1974), *Weber and Islam: a Critical Study*, Routledge & Kegan Paul, London.
216. Tursi, A. (2011) *Politica 2.0. Blog, Facebook, Wikileaks: ripensare la Sfera Pubblica*, Mimesis, Sesto San Giovanni.
217. Tursi, A. (2010), *Dalla Sfera Pubblica Letteraria alla Blogosfera*, in P.Jedlowski e O.Affuso (a cura di), *Sfera pubblica Il concetto e i suoi luoghi* Pellegrini Editore, Cosenza.
218. Vakili V.(2001), *Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran*, in J.L. Esposito e J.O.Voll, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, Oxford.
219. van Bruinessen, M. (2003), *The production of Islamic knowledge in Western Europe*, Intervento al 4th Mediterranean Social and Political Research Meeting, Montecatini Terme, 19-23 Marzo.

220. Vardanega, A. (2007), *Il disegno dell'indagine*, in L. Cannavò e L. Frudà (a cura di), *Ricerca sociale. Dal progetto dell'indagine alla costruzione degli indici*, Roma, Carocci.
221. Venel, N. (2004), *Musulmans et Citoyens*, PUF, Paris.
222. Ventura, A. (2007a), *L'islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)* in G Filoramo (a cura di), *islam*, Laterza, Roma-Bari.
223. Ventura, A. (2007b), *L'islām della Transizione (XVII- XVIII secolo)* in G Filoramo (a cura di), *islam*, Laterza, Roma-Bari.
224. Ventura, A. (2007c), *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'islām*, in G Filoramo (a cura di), *islam*, Laterza, Roma-Bari.
225. Ventura, A. (2009), *Il Mondo Islamico Contemporaneo e la Costruzione di una Nuova Identità*, in G. Filoramo e R. Tottoli (a cura di), *Le Religioni e il Mondo Contemporaneo*, Einaudi, Torino.
226. Veltri, F. (2005), *La Rete in Movimento*, Rubettino, Soveria Mannelli
227. Volker Kaul (2010), *Jürgen Habermas, Tariq Ramadan and Michael Walzer in a dialogue on politics and religion*, PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM \bar{U} vol 36 nos 3–4.
228. Yang, F. e H.R. Ebaugh (2001), *Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications*, *American Sociological Review*, Vol.66, No.2.
229. Waardenburg, J.(1994), *Autorità Politica e Legittimazione Religiosa*, in in J. Waardenburg, S. A. A. Abu-Sahlieh, M. Salhi, J. S. Nielsen, J. Blaschke, J.-F. Clément, *I Musulmani nella Società Europea*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
230. Waleck, T (2005), *La naissance de l'intellectuel musulman dans les médias français (1989-2005)*, mémoire de Master, Université Paul Valéry - Montpellier III <http://memoireonline.free.fr/12/05/63/naissance-intellectuel-musulman-medias-francais>.
231. Weber, M. (1961), *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano.
232. Weber, M. (1996), *L'Etica Protestante e lo Spirito del Capitalismo*, Rizzoli, Milano.
233. Weibel N. B. (1998), *L'Encadrement Religieux au Féminin*, in Fregosi, F., *La Formation des Cadres Religieux Musulmans en France*, L'Harmattan, Paris.
234. Weiming, T. (2005) *Intellectuals in a World Made of Knowledge*, *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, Vol. 30, No. 2.
235. Wihtol de Wenden, C (2004), *Giovani di Seconda Generazione: il Caso Francese*, in M. Ambrosini e S. Molina, *Seconde Generazioni*.

Un'Introduzione al Futuro dell'Immigrazione in Italia, Edizioni
Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

236. zu Fürstenberg, N. (2007), *Chi ha Paura di Tariq Ramadan?*
L'Europa di fronte al riformismo islamico, Marsilio, Venezia.