A cura di
Jocelyne Cesari
Andrea Pacini

Giovani musulmani in Europa

Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali

CENTRO DI STUDI RELIGIOSI COMPARATI
EDOARDO AGNELLI

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli

Il Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli
ha la finalità di promuovere studi e ricerche
sulle grandi religioni in prospettiva interdisciplinare,
contribuendo allo sviluppo del dialogo ecumenico
e interreligioso e all'analisi del rapporto tra religioni e modernità
nelle società contemporanee.

Direttore del Centro: Andrea Pacini

Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli

Via Giacosa, 38
10125 Torino
Telefono: 011-65.00.528

cesrea@cesrea.it

www.centroedoardoagnelli.it

205A04

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli

Giovani musulmani in Europa.
Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali

a cura di Jocelyne Cesari e Andrea Pacini

Edizioni
Fondazione Giovanni Agnelli

via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. 011 6500500, fax 011 6502777
e-mail: staff@fga.it Internet: http://www.fondazione-agnelli.it

Traduzioni di Carla Palmieri

ISBN 88-7860-195-0

Indice

Introduzione
Andrea Pacini

1. *Islam in Europa e giovani musulmani*

Le ricerche sull'islam in Europa hanno sottolineato come la presenza musulmana nelle società europee non sia un insieme monolitico, ma sia invece caratterizzata da un notevole grado di pluralismo interno[1]. Alla manifestazione di tale pluralismo concorrono una varietà di elementi: le diverse origini nazionali degli immigrati musulmani, le diverse interpretazioni dell'islam cui essi fanno riferimento, le diverse organizzazioni che, richiamandosi a tali diverse interpretazioni, cercano di strutturare l'islam in Europa. Tra queste ultime si riscontrano l'azione degli stati musulmani, dei movimenti di ispirazione tradizionalista, come la *Jamaat Tabligh*, o di ispirazione fondamentalista, come l'Associazione dei Fratelli Musulmani, ma anche, in modo meno manifesto, il riferimento alle confraternite sufi. Oltre a iniziative più organizzate con riferimenti transnazionali, si moltiplicano le iniziative locali, che si connettono in modo variabile con le correnti internazionali dell'islam, ma sono spesso caratterizzate da forme evidenti di autonomia. Infine non bisogna dimenticare che un ultimo importante elemento di pluralismo tra i musulmani in Europa è la personale adesione alla fede e alla pratica religiosa. Come è noto le statistiche e le stime relative alla presenza musulmana nei diversi paesi europei si basano sull'origine nazionale dei diversi gruppi di popolazione immigrata: esprimono dunque un'origine nazionale cui è riconducibile una matrice culturale e religiosa, ma nulla dicono sull'adesione di fede dei singoli. Quest'ultima si esprime in effetti in modo differenziato, e comprende al suo interno un'ampia gam-

[1] J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002; F. Dassetto (a cura di), *Paroles d'Islam: individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000; C. Saint-Blancat, *L'islam della diaspora*, Edizioni Lavoro, Roma, 1995; id. (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999.

ma di atteggiamenti, che vanno da appartenenze militanti a movimenti islamici, a forme di impegno attivo nelle moschee, fino ad appartenenze di carattere puramente cultuale e ritualista più o meno assidue e a forme di pratica occasionale in corrispondenza delle principali feste del calendario islamico o delle ricorrenze che scandiscono il passaggio delle varie età della vita. In Europa si assiste dunque, in generale, a un forte processo di individualizzazione della pratica religiosa, riscontrabile anche in talune società musulmane, che conduce a una maggiore autonomia dell'individuo anche nella sfera della fede religiosa. Il fatto stesso che il tasso di frequenza abituale alle moschee in Europa si attesti tra il 5 e il 12% è indicatore evidente della rilevanza di tale processo, che se per un verso mostra l'esistenza di percorsi di secolarizzazione in ambito musulmano, per l'altro verso mette soprattutto in primo piano la crescita dell'autonomia dei singoli credenti. La situazione dell'islam in Europa è dunque decisamente complessa: accanto a processi di reislamizzazione in senso tradizionalista e fondamentalista, sostenuti da determinate correnti dell'islam internazionale, vi sono itinerari diffusi e significativi di rielaborazione personale del vissuto religioso in dialogo con la nuova situazione sociale e culturale rappresentata dalla "vita in Europa". A questo proposito è importante sottolineare le diverse modalità strutturali di relazione con le società europee di riferimento. Le correnti musulmane più legate a visioni tradizionali (l'islam degli stati) o neo-tradizionaliste (movimenti fondamentalisti) tendono a dare vita a strutture organizzative chiaramente identificate come musulmane, caratterizzate da un'azione militante, con l'obiettivo di egemonizzare la presenza musulmana nei diversi paesi europei e di fungere da mediatori nei riguardi delle istituzioni grazie all'acquisizione di un ruolo riconosciuto di leadership. Al contrario, i percorsi più variegati e personalizzati di rielaborazione dell'appartenenza religiosa islamica nel processo di interazione con la società europea, riguardano certamente la maggioranza della popolazione di origine musulmana presente in Europa, ma la loro espressione sul piano strutturale – dal punto di vista organizzativo, ma anche di elaborazione culturale riflessa – è ancora scarsa, nel migliore dei casi incipiente.

Il pluralismo che caratterizza l'islam in Europa esprime dunque diversi modi di comprendere la cultura europea e, di conseguenza, diverse modalità di relazioni con tale cultura e con la società europea nel suo complesso. Di conseguenza, comprende uno spettro di "vissuti" che vanno dal totale disimpegno religioso a forme molto esigenti di ortodossia.

Nell'ultimo decennio si è però manifestato un nuovo fattore di pluralismo interno alla popolazione musulmana in Europa, ovvero la com-

ponente giovanile, sovente identificata con la categoria di "giovani musulmani". All'interno di questa categoria vengono normalmente compresi i giovani al di sotto dei venticinque anni, appartenenti a famiglie immigrate di matrice musulmana, ma nati e scolarizzati in Europa, oppure giovani immigrati più recentemente da paesi a maggioranza musulmana, ma che hanno compiuto in Europa una parte significativa della loro scolarizzazione. Si tratta dei figli delle prime generazioni di immigrati musulmani, che, ormai in età giovanile, interagiscono secondo modalità proprie con la società europea. Essi rappresentano una componente peculiare in ambito musulmano europeo: i giovani musulmani di origine immigrata per la loro situazione specifica hanno nella maggior parte dei casi un rapporto diverso rispetto alle generazioni precedenti di prima immigrazione sia con l'appartenenza religiosa islamica sia con la società europea[2]. A differenza delle prime generazioni di immigrati musulmani, essi conoscono infatti in modo più approfondito la realtà europea, sovente al contempo – soprattutto nel primo caso di giovani nati in Europa o giunti in età infantile – conoscendo male i paesi di origine della propria famiglia, spesso ignorandone anche la lingua e la cultura popolare, che costituisce invece il riferimento immediato degli immigrati di prima generazione. Tali giovani sono spesso cittadini dei paesi europei di appartenenza, e in ogni caso hanno compiuto nei paesi europei il percorso di socializzazione. Per queste loro caratteristiche essi costituiscono dunque una componente di interesse strategico per verificare quale apporto dia l'islam al loro vissuto e quali contributi essi diano allo sviluppo di forme di islam europeo in corso di elaborazione. È noto come l'integrazione della popolazione musulmana in Europa sia riconosciuta come una sfida importante da sostenere sia per le società europee sia per la componente musulmana stessa. Un ruolo fondamentale in tale processo non potrà che essere svolto dalle generazioni giovani, che in modo crescente sviluppano propri percorsi nella sfera sociale e comunitaria. Per comprendere le prospettive future di evoluzione dell'islam in Europa, diviene dunque importante analizzare in che misura e con quali esiti l'appartenenza religiosa islamica giochi nei vissuti dei giovani un ruolo più o meno significativo e quali siano le di-

[2] F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997; J. Cesari, *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France*, Editions Complexe, Bruxelles, 1998; L. Babès, *L'altro Islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, trad. it. Edizioni Lavoro, Roma, 2000; S. Lathion, «La jeunesse musulmane européenne: vers une identité commune?», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe* cit., pagg. 109-125; S. Vertovec, A. Rogers (a cura di), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Ashgate, Aldershot, 1998.

verse tipologie di appartenenza religiosa concretamente elaborate; ma diviene altrettanto importante analizzare le modalità attraverso le quali l'appartenenza religiosa entra in relazione con altre forme di appartenenza e di socializzazione che trovano nella vita in Europa il contesto di riferimento, dando origine a specifiche dinamiche sociali e culturali. È in questa prospettiva di analisi che si pongono i saggi pubblicati in questo volume, che propongono un'analisi comparata della situazione dei giovani musulmani in Europa a partire da quattro casi nazionali – Gran Bretagna, Germania, Francia e Italia – e una riflessione su tematiche trasversali, quali il ruolo e l'influenza delle leadership islamiche transnazionali sull'islam dei giovani e la collocazione complessa sul piano religioso, culturale e sociale della componente musulmana giovanile in rapporto alle prime generazioni immigrate.

È importante precisare che le ricerche pubblicate nel presente volume convergono con altre ricerche svolte sul medesimo tema nel chiarire che parlare di islam dei giovani in Europa significa parlare di un'identità religiosa che si articola in termini personali e relazionali, quasi sempre in contraddizione con le pratiche tradizionali delle generazioni più anziane (definite come islam etnico). Come sottolinea nel suo saggio Chantal Saint-Blancat, l'islam dei giovani e le appartenenze identitarie dei giovani musulmani vengono elaborati a partire da una situazione peculiare, che vede i giovani collocati all'intersezione di diversi processi: il rapporto dialettico con l'islam etnico delle prime generazioni, le varie e profonde dinamiche di interazione con la società europea, e l'influenza esercitata dalle correnti dell'islam transnazionale in Europa.

2. *Oltre l'islam etnico: l'islam secolarizzato e l'islam ortodosso tra i giovani musulmani*

Il modello dell'islam etnico è quello tipico e più diffuso tra le prime generazioni di immigrati di religione musulmana. In tale modello l'appartenenza religiosa si struttura attraverso le modalità di appartenenza al gruppo etnico-culturale, che cerca di riprodurre se stesso nel paese di immigrazione secondo il modello religioso-culturale del paese di origine. I contatti con il paese di origine restano importanti, gli *imam* provengono dal paese medesimo, e si cerca di trapiantare nel paese europeo le forme di vita quotidiana tipiche delle località di origine. Si tratta spesso di forme di vita permeate dai riferimenti religiosi all'islam, ma nelle quali l'islam stesso è stato inculturato attraverso consuetudini e usanze locali. L'islam etnico è molto diffuso tra le prime generazioni

immigrate e rimane ad oggi molto influente in tutta Europa. Le prescrizioni religioso-culturali hanno un peso notevole in questo modello, specie quelle dotate di visibilità sociale, come il digiuno nel mese di *ramadan*. La dimensione etnica emerge chiaramente anche a livello di leadership nella competizione tra le moschee che fanno parte di diverse reti nazional-culturali. L'islam etnico è normalmente tradizionale, ma può assumere anche forme più decisamente conservatrici. Dal momento che tende a riprodurre forme di vita e codici di comportamento dei paesi di origine, viene spesso vissuto in modo contrastato dalle generazioni giovani. L'islam etnico non è infatti particolarmente attraente per le generazioni giovani per le quali la dimensione etnico-nazionale è meno rilevante. Come già si è detto sopra, dalle ricerche emerge il dato comune che i giovani in maggioranza non leggono né scrivono la lingua dei genitori, e tendono a non riprodurre prassi tradizionali.

Le diverse e complesse modalità dei giovani di rapportarsi con l'islam hanno dunque un denominatore comune: il progressivo distacco dall'islam etnico e l'affermarsi della logica individuale nel rapporto con la dimensione religiosa. Si tratta di un processo in atto anche in alcune società musulmane, ma in Europa trova spazio assai più evidente di espressione e costituisce una reale novità[3]. È importante sottolineare come questo processo di individualizzazione della scelta e della pratica religiosa sia un fattore di decisa convergenza culturale con quanto sviluppatosi nella cultura europea in riferimento alla dimensione religiosa. L'individualizzazione della scelta religiosa in ambito musulmano europeo è favorita anche dall'assenza di una legittima autorità religiosa. Nell'emigrazione il musulmano sperimenta l'assenza di mediazione tra il testo rivelato e la propria individualità: mancano gli *ulema* (i dottori della legge) e gli *imam* non sempre sono adeguati a tale compito.

Il processo di sfaldamento dell'islam etnico in Europa non è tuttavia lineare e scontato nei suoi esiti, come mostra l'analisi presentata nel saggio di Jocelyne Cesari. Esso può portare con sé i semi sia di una riforma dell'islam, in senso neo-ortodosso cosmopolita o in senso liberale, ma anche di una radicalizzazione in senso fondamentalista.

Uno degli esiti cui conduce la disgregazione dell'islam etnico è anche l'islam secolarizzato. Quest'ultimo si sta diffondendo in Europa, particolarmente in Francia, dove la grande maggioranza silenziosa di musulmani sta collocando il riferimento religioso islamico nella dimen-

[3] O. Roy, *Global Muslim: le radici occidentali del nuovo Islam*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 2003, pagg. 63-89.

sione soggettiva e privata, nel vissuto religioso intimo[4]. È un'evoluzione che può sfuggire ai *media*, ma è una vera innovazione, che coinvolge ad esempio circa il 50% dei giovani musulmani francesi. I musulmani secolarizzati vedono l'islam come fonte di valori e di senso, svolgono nel privato alcune pratiche cultuali, ma si rifiutano di apparire come musulmani nelle relazioni sociali. Un'altra forma, più tenue sul piano religioso, di islam secolarizzato è costituito da non praticanti, che osservano la norma religiosa o il rito solo in concomitanza con i riti di passaggio o con le principali feste.

La soggettivizzazione dell'islam trova alimento nella destrutturazione della famiglia tradizionale e nel conflitto tra sistema educativo familiare e sistema educativo della società d'accoglienza, di cui i giovani musulmani apprezzano molto i valori dell'individualità e dell'autonomia.

L'altro esito possibile del percorso di soggettivizzazione della scelta religiosa è il processo di reislamizzazione. La religione permette un processo di riscoperta e di affermazione identitaria, inserendo l'individuo in una dimensione di appartenenza comunitaria in cui trovano espressione diverse forme di islam ortodosso. L'islam ortodosso nel suo insieme non va confuso con l'islam fondamentalista, anche se comprende al suo interno correnti e manifestazioni fondamentaliste. Si tratta, invece, di un complesso e articolato fenomeno di riappropriazione personale di un islam "più puro", spogliato di connotazioni etnico-culturali, che, soprattutto nel caso specifico della versione neo-ortodossa cosmopolita – analizzata nel saggio di Jocelyne Cesari – cerca un dialogo con la cultura europea.

L'islam ortodosso può coinvolgere diverse categorie sociali con esiti diversi. Nel caso di giovani potenzialmente a rischio, tentati da comportamenti anomici, può assumere un ruolo moralizzatore; talvolta può anche assumere un ruolo protestatario, dopo che i giovani in questione hanno percorso infruttuosamente i metodi alternativi dell'azione sociale e politica per attuare in modo efficace il loro inserimento nel contesto sociale europeo. Nel caso di giovani studenti, artigiani, commercianti, può dare luogo a un significativo impegno nell'associazionismo.

Infine, l'islam ortodosso è seguito da molti intellettuali trapiantati in Europa: giovani che hanno studiato nei paesi di origine e che già avevano maturato una militanza islamica prima di emigrare. Molti responsabili di organizzazioni musulmane quali l'UOIF in Francia e, in misura

[4] J. Cesari, *Musulmans et républicains* cit., pagg. 41-54.

minore, l'UCOII in Italia, sono tra questi. All'interno delle correnti di islam ortodosso spesso emergono legami con talune reti transnazionali quali quella dei Fratelli Musulmani, che in Europa assumono un profilo moralizzatore e pietistico. Se infatti nei paesi di origine il fondamentalismo musulmano insiste sull'"estensione" dell'influenza del codice islamico sul piano sociale e giuridico, in Europa il fondamentalismo si attua nell'intensità della pratica religiosa e del codice morale, talora con esiti conflittuali rispetto ai valori della società europea.

La novità degli anni novanta del XX secolo, soprattutto in Francia, e attualmente in fase di diffusione anche in altri paesi tra cui l'Italia, è l'emergere di nuovi luoghi dell'islam per i giovani musulmani neo-ortodossi, che non frequentano tanto le moschee, ma piuttosto si impegnano sul piano associativo, con attività di sostegno e promozione umana e sociale a livello di quartiere. Queste associazioni sono tendenzialmente interetniche; vorrebbero essere miste, ma prevalentemente sono maschili, anche se in Italia la componente femminile è invece maggioritaria; vorrebbero aprirsi al dialogo interreligioso, ma questo rimane spesso per ora un'affermazione di principio; promuovono un impegno civico, e attraverso questa molteplicità di linee di azione si pongono in dialettica con l'islam etnico dei padri, e cercano di coniugare l'appartenenza religiosa islamica con la partecipazione civile alla società europea.

3. *Forme globali di leadership islamica e giovani musulmani in Europa*

Alle diverse modalità di vivere l'islam corrispondono anche tipologie differenziate di leadership, che vengono analizzate in modo specifico nel saggio di Jocelyne Cesari, ma cui fa riferimento anche il contributo di Chantal Saint-Blancat. L'evoluzione di diverse forme di leadership ha un impatto importante nell'elaborazione delle forme di un islam europeo.

Come si è detto, l'islam etnico delle prime generazioni di immigrati continua ad avere i propri *imam*, originari dei paesi musulmani, spesso con scarsa preparazione, che si propongono come riferimenti a livello prettamente locale.

L'islam ortodosso ha invece una leadership globalizzata, dai riferimenti transnazionali, con due diversi profili. Esiste in primo luogo una leadership fondamentalista (di tipo *wahabita*, *salafita*, o espressione dei Fratelli Musulmani) che insiste sull'islam come codice morale (lecito e illecito), spesso con toni assai critici verso la cultura occidentale e il cristianesimo. All'interno della leadership globale fondamentalista è pre-

sente anche la componente radicale *jihadista* che predica la violenza. La vera novità è però lo sviluppo di una leadership cosmopolita che tenta invece una ibridazione tra islam e cultura europea, della quale vengono apprezzate molte caratteristiche. Questa leadership cosmopolita dal profilo ortodosso – di cui uno dei più noti rappresentanti è Tariq Ramadan – sembra riscuotere buon successo tra i giovani, perché risponde all'esigenza ampiamente condivisa in ambito giovanile di elaborare un approccio positivo alla vita in Occidente, ribadendo nel contempo la possibilità di vivervi l'islam riformulato in dialogo con la cultura occidentale[5]. Anche se non è ancora chiaro dove arrivi tale dialogo sul piano dei valori, l'emergere di queste nuove interpretazioni apre la strada a un processo di confronto positivo con la cultura europea, che potrà anche procedere oltre le prospettive iniziali finora aperte.

Esiste infine anche una leadership globalizzata dal profilo liberale, che ha successo tra i musulmani più secolarizzati, ma il cui studio attende ancora approfondimenti sostanziali.

4. *Principali casi nazionali*

I saggi del volume che sono focalizzati sull'analisi della situazione religiosa e socio-culturale dei giovani musulmani in alcuni paesi europei – Gran Bretagna, Germania, Francia e Italia – hanno l'obiettivo di individuare sia le specificità proprie ai diversi contesti sia gli aspetti comuni. Molti dei fenomeni segnalati nei paragrafi precedenti relativi all'emergere dell'islam secolarizzato e dell'islam ortodosso si manifestano con particolare evidenza in Francia. Dal saggio di Alexandre Caeiro emerge come nel contesto francese i giovani musulmani siano caratterizzati da una spiccata propensione alla partecipazione civile attraverso l'impegno in ambito associativo al di fuori delle moschee. Così come viene sottolineato che la maggioranza dei giovani musulmani in Francia è impregnata di cultura francese ed è orgogliosa di essere francese, e non vive la frattura delle generazioni più anziane. A conferma di tale analisi, Caeiro nota che i gruppi di ispirazione fondamentalista (*salafiti*, pietisti) non raccolgono molti consensi tra i giovani musulmani francesi. In questo senso l'islam dei giovani non è più rivendicativo sul piano dei contenuti religiosi o culturali nei confronti della società francese.

[5] Cfr. T. Ramadan, *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, trad. it. Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2002.

Semmai i giovani rivendicano una partecipazione civile piena. In generale, i giovani musulmani sono stati critici verso la scelta dello stato francese di fare eleggere il Consiglio del Culto Musulmano in Francia, perché vedono in questa operazione il venire meno della laicità dello stato e il perpetuarsi del peso di organismi legati all'islam etnico e all'islam globalizzato fondamentalista.

Si presenta per molti aspetti diverso il profilo dei giovani musulmani in Germania presentato in modo analitico nel saggio di Czarina Wilpert. Circa un terzo dei giovani musulmani in Germania – in larga prevalenza turchi – si dichiara praticante, e in sintesi emerge che per la maggior parte dei giovani essere musulmani è comunque parte della propria identità, anche quando non seguono fedelmente le pratiche. Al tempo stesso, i giovani musulmani in Germania appaiono consapevoli dei valori della democrazia e della società pluralista, e vogliono acquisire riconoscimento per i propri diritti. Rispetto alla Francia emerge meno l'impegno associativo, continuano ad avere molto peso gli organismi musulmani più tradizionali, e si mantiene più forte l'influenza dell'identità nazionale di origine (turca).

Czarina Wilpert sottolinea come il vero problema in Germania sia la mancanza di integrazione economico-professionale che riguarda fino al 50% dei giovani di origine musulmana, con tutti i problemi conseguenti di marginalità sociale, che possono costituire allora contesti propizi alla riformulazione di forme di identità islamica conflittuale. La situazione è resa per molti versi critica dall'esistenza di una segmentazione ideologica e strutturale che crea una distanza sociale tra la maggioranza dei giovani e i giovani adulti di origine turca – già nati in Germania – e i membri autoctoni della società.

All'analisi delle dinamiche socio-culturali e religiose dei giovani musulmani in Gran Bretagna è dedicato il saggio di Yunas Samad, che nota da un lato una scarsa partecipazione dei giovani nelle organizzazioni islamiche e nelle moschee, dall'altro invece una loro ampia mobilitazione in occasione di manifestazioni pubbliche, come la protesta contro i *Versetti satanici* di Salman Rushdie e contro le due guerre del Golfo. Questo coinvolgimento dei giovani, secondo Samad, non va attribuito a una crescita di influenza delle organizzazioni islamiche, né a una crescita di religiosità tra i giovani, quanto piuttosto al passaggio da un'identificazione etnica – propria delle generazioni più anziane – a un'identità musulmana più generica, legata alla perdita di competenza linguistica delle lingue nazionali di origine e alla consapevolezza di essere inglesi. Samad coglie quindi una convergenza spontanea tra lo sforzo delle nuove organizzazioni islamiche federali di creare un'identità musulma-

na britannica e le evoluzioni in corso in ambito giovanile. Non vi è però alcuna prova né evidenza che i giovani siano più religiosi o vicini all'islam dei propri genitori. Anche se simboli islamici compaiono per giustificare proteste contro situazioni di esclusione sociale, non necessariamente coloro che li usano possiedono una forte identità religiosa. Gli stessi fenomeni di conflittualità su base locale che vedono spesso i giovani musulmani partecipare a rivolte o risse urbane, sono in effetti segno di una coerenza di comportamento con gli autoctoni inglesi collocati nella stessa situazione economico-sociale, e, pur nella loro valenza conflittuale, sono espressione di un processo di integrazione a determinati livelli della società.

Le dinamiche dei giovani musulmani in Italia sono analizzate nei due saggi di Annalisa Frisina, che presentano i risultati della prima ricerca condotta in Italia sul tema. Il primo saggio è focalizzato sull'Associazione dei Giovani Musulmani d'Italia, primo esempio di organizzazione giovanile in ambito musulmano italiano, che si situa in una prospettiva simile a quella di analoghe esperienze francesi. Il secondo saggio è invece dedicato all'analisi di alcuni casi di giovani musulmani non appartenenti all'Associazione, per verificare il ruolo giocato dall'appartenenza musulmana nella costruzione della loro identità in relazione al contesto italiano.

La specificità del fenomeno migratorio italiano, iniziato più tardi e caratterizzato da flussi di nuovi immigrati ancora assai consistenti, situa l'Italia in una situazione più fluida rispetto agli altri paesi europei. I giovani musulmani in Italia sono prevalentemente in età ancora molto giovane rispetto al resto d'Europa. I saggi di Annalisa Frisina rilevano però alcune tendenze che sembrerebbero individuare anche in Italia l'innesco, nelle linee fondamentali, di fenomeni riscontrabili in altri paesi, in particolare in Francia.

Per quanto ancora di consistenza assai ridotta, è in questo senso di particolare interesse l'esperienza dell'Associazione dei Giovani Musulmani, che realizza in Italia quella tendenza neo-ortodossa di impegno civile, che in Italia assume un tono fortemente dialogico e di deciso impegno nella partecipazione sociale. Annalisa Frisina nota come rispetto ai loro padri, questi giovani musulmani non rivendicano un diritto alla differenza, insistendo piuttosto su una piena partecipazione. Quest'ultima implica per loro l'adesione ai valori fondamentali della cultura europea condivisa messi in relazione con l'islam, ma acquisendo tali valori – e questa è una novità rispetto alle correnti ortodosse tradizionali – come dati culturali nuovi, da integrare nel proprio vissuto, senza ricondurli sempre a una islamicità di fondo. Emerge dunque una costruzio-

ne di identità in cui sono presenti sullo stesso livello varie componenti. Tale identità viene costruita da parte dei membri dell'Associazione con una certa conflittualità e presa di distanza rispetto ai musulmani adulti (prevalentemente dell'UCOII) che insistono sull'appartenenza comunitaria e sulla polarizzazione "musulmani/non musulmani". L'islam religioso diventa per questi giovani una risorsa: mostrano grande impegno nei rapporti inter-religiosi e partecipazione ai vari organismi giovanili italiani e europei. Nell'Associazione sono prevalenti le ragazze: questo segna una differenza interessante rispetto alla Francia, dove i maschi nell'associazionismo sono prevalenti.

5. *L'islam dei giovani come islam europeo*

Dai saggi pubblicati nel volume emerge come l'islam dei giovani è plurale, ma si situa prevalentemente nell'alveo dell'elaborazione di un islam europeo, in versione secolarizzata o ortodossa cosmopolita. La ricerca di un'identità musulmana francese, inglese o tedesca – cioè europea – è un processo comune alle diverse situazioni nazionali, anche se il suo sviluppo presenta ritmi e modalità differenziate.

In generale, le adesioni dei giovani a gruppi *salafiti* o fondamentalisti è minoritaria. Le derive nell'islam *jihadista* radicale si hanno generalmente in concomitanza con situazioni di emarginazione sociale. Può essere letto come segno dell'integrazione e quindi dell'appartenenza al contesto europeo – su scala nazionale o locale – anche l'espressione dell'identità musulmana in forma rivendicativa – fatto evidente in Germania e Gran Bretagna – che però viene attivata per rivendicare un'integrazione più compiuta.

Le moschee da parte loro restano prevalentemente gestite da rappresentanti dell'islam etnico o dell'islam ortodosso globale di ispirazione fondamentalista. La scarsa sintonia dei giovani musulmani con tali correnti, che non rispondono alle loro esigenze di partecipare alla vita in Europa, spiega l'impegno assai scarso dei giovani nelle moschee, e la preferenza, specie in Francia, per il settore associativo.

La critica sia all'islam etnico delle prime generazioni immigrate sia alle interpretazioni di ispirazione fondamentalista sembra un tratto che caratterizza l'islam dei giovani, ed è un elemento che concorre a definire l'attuale evoluzione verso un islam europeo. Non si può tuttavia non rilevare un limite, per ora evidente, in queste dinamiche in atto nel mondo giovanile musulmano finalizzate a coniugare l'appartenenza musulmana e la vita in Europa. Si nota cioè la mancanza di un'elabora-

zione teorica sul piano dottrinale islamico degli obiettivi da raggiungere e delle soluzioni raggiunte. Manca ancora tra i giovani, o è insufficiente, la capacità di elaborare teoricamente all'interno del pensiero islamico le nuove sintesi che sul piano concreto vengono magari ipotizzate o raggiunte. È questo però un passaggio fondamentale per la maturazione di un islam europeo dottrinalmente fondato, la cui elaborazione completa è nel futuro, ma il cui processo di costruzione, sul piano del vissuto religioso e sociale, è già in atto. A questo processo la componente musulmana giovanile sta dando un apporto peculiare che occorrerà seguire nei suoi sviluppi ulteriori.

La leadership islamica in Europa: tra fondamentalismo e cosmopolitismo

Jocelyne Cesari

L'aspetto più tangibile della globalizzazione è la "cocacolizzazione" del pianeta. Un fenomeno di segno opposto, oggi altrettanto diffuso benché seguito con minore attenzione dai *mass media*, è la differenziazione delle culture. Quest'ultima si manifesta non soltanto nell'ibridismo culturale, ma anche attraverso la sopravvivenza e la ricostituzione di alcuni gruppi – comunità, nazioni, o altro – in contrapposizione all'imperialismo culturale dell'Occidente. L'eccessiva omogeneizzazione degli stili di vita può essere infatti considerata un pericolo che conduce in compenso a ogni sorta di progetti di autoconservazione e autorigenerazione che assumono talora le forme intemperanti del "fondamentalismo". Essendo strutturato intorno all'industria delle comunicazioni e a una serie di prodotti culturali – musica, programmi televisivi, cinema – standardizzati dall'industria dell'intrattenimento, il "pianeta Coca-Cola" è un luogo in cui l'autenticità vera è quasi introvabile. Ciononostante, la patente di "autenticità", termine alquanto in voga sulla scena internazionale, viene oggi rivendicata da ogni movimento che manifesti all'interno dell'arena politica la propria esigenza di specificità, quale che ne sia la forma: dai nazionalismi europei orientali ai provincialismi delle democrazie occidentali, fino ai movimenti religiosi.

Il filo di questo discorso conduce direttamente al seguente dilemma: è davvero impossibile, come sostiene Samuel Huntington, dissociare la ricerca di autenticità dalle varie forme di fondamentalismo[1], e dall'idea stessa di scontro delle civiltà? O non è forse lecito ipotizzare che la ricerca dell'autenticità renda possibile una ridefinizione del concetto di

[1] A mio giudizio, il fondamentalismo rappresenta una forma di chiusura del pensiero (religioso o non religioso): il rifiuto di tutte le opinioni e di tutte le credenze che si pongano in contraddizione con le proprie. Si veda J. Cesari, voci "Intégrisme Islamique" e "Sectes" all'interno del *Dictionnaire des Idées rebelles*, Larousse, Paris, 1999, pagg. 295-96 e 556-57.

individualità?[2] Di fronte a questo dilemma alcuni propendono per l'ipotesi dello scontro delle civiltà, sostenendo che dopo la fine della Guerra fredda l'islam abbia assunto il ruolo di nemico numero uno dell'Occidente. La religione islamica sarebbe quindi da considerarsi la principale fonte di conflitti, a causa di una presunta incompatibilità tra il suo sistema di valori e quello occidentale[3]. Altri pensatori, tra cui Bryan Turner, privilegiano invece un'interpretazione postmodernista secondo la quale la ricerca di autenticità da parte dell'islam confermerebbe la sconfitta dell'Illuminismo. Secondo questa ipotesi, i principi morali anticonsumistici che traggono fondamento dalla dottrina islamica tradizionale[4] costituiscono una risposta alla dominazione culturale dell'Occidente: l'interpretazione letterale della tradizione islamica e la sua applicazione a ogni aspetto della vita sarebbero per i musulmani una fonte di rassicurazione circa la loro identità e autorevolezza.

Il punto di vista di chi scrive non coincide con nessuna di queste interpretazioni. Né la religione in generale, né l'islam in particolare, possono essere considerati semplicemente cause di conflitti internazionali

[2] R. D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity. The Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1997, pag. 3.

[3] Nel suo approccio essenzialista e immobilista alla tradizione islamica, la visione proposta da Huntington mostra chiari sintomi della "sindrome orientalista". Si veda R. D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity. The Search for Islamic Authenticity* cit., pag. 12. La metanarrativa associata all'islam costituisce purtroppo il quadro di riferimento principale in molte analisi di una situazione senza precedenti quale è quella contemporanea. Di conseguenza, la presenza dei musulmani in Europa è comunemente percepita come una minaccia culturale o terroristica. Minate da un approccio tanto riduttivo e parziale, molte riflessioni sulla presenza dell'islam in Europa sono incapaci di giungere a conclusioni illuminanti. Lo stesso quesito cui molte di quelle analisi tentano di dare risposta («I musulmani sono in grado di adattarsi alle società occidentali?») presuppone un'opposizione radicale tra islam e Occidente. Questa opposizione è il fondamento dell'orientalismo al quale sono implicitamente ispirate molte teorie sull'islam e sulla politica, tra cui la famosa teoria dello "scontro delle civiltà" proposta da Samuel Huntington. L'orientalismo costituisce in primo luogo una forma tradizionale di conoscenza della cultura e delle civiltà islamiche. Esso tuttavia include anche una serie di rappresentazioni dell'islam e dei musulmani caratterizzate da un approccio essenzialista alla religione e da una visione lineare della storia che associa l'islam alla violenza e al fanatismo. La metanarrativa ispirata allo scontro tra islam ed Europa è costantemente alimentata da eventi politici quali la rivoluzione islamica in Iran (anni ottanta del XX secolo), la guerra civile in Algeria (metà degli anni novanta del XX secolo) o gli attacchi terroristici dell'11 settembre al World Trade Center e al Pentagono. Questa visione è inoltre condivisa da numerosi politici e intellettuali, come dimostrano ad esempio le dichiarazioni di Silvio Berlusconi in Italia e di Pim Fortuyn in Olanda, o il recente bestseller di Oriana Fallaci, *La rabbia e l'orgoglio*. Si veda J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002.

[4] B. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalization*, Routledge, London-New York, 1994, pag. 92.

o forme di reazione alla modernità[5]. Occorre invece elaborare un approccio alla questione fondato su uno studio sociologico delle identità e delle pratiche religiose islamiche, che si avvalga di strumenti analitici già applicati ad altri gruppi religiosi, al fine di superare l'artificiosa contrapposizione tra Oriente e Occidente che fa spesso da cornice alle indagini sui popoli musulmani e che tende a trasformare l'islam in una sorta di "fenomeno eccezionale". Il fondamento teorico di questa sociologia delle pratiche religiose presuppone che le religioni abbiano la capacità di accelerare il processo di globalizzazione favorendo il passaggio a una tipologia di relazioni fondate non sull'appartenenza a una comunità, bensì a una determinata categoria di associazioni. In risposta alla globalizzazione, le religioni non si limitano cioè a rafforzare le identità preesistenti – basate sul genere, sull'appartenenza familiare o su quella geografica –, ma offrono risorse per costruire nuove forme di individualizzazione e di globalizzazione. Non sono soltanto la Coca-Cola o il McWorld, in quanto araldi della cultura occidentale, a plasmare quelli che Arjun Appadurai ha chiamato *ideoscape*, ovvero paesaggi mentali[6]. Tutti i fenomeni religiosi e culturali che propagano ideali di giustizia, moralità, dignità e autenticità hanno, ai fini della definizione degli *ideoscape*, un ruolo altrettanto determinante quanto quello svolto dalla dichiarazione dei diritti umani o dalla democrazia. Anche i repertori islamici, pertanto, vanno inclusi nella categoria degli *ideoscape*.

Non tocca certamente a noi di *rivelare* la globalità dell'islam: il concetto di *umma*, la comunità dei credenti, dimostra che la globalità è da sempre parte integrante della sua filosofia. Neppure gli stati nazionali nati dal processo di decolonizzazione sono riusciti a neutralizzare com-

[5] F. Halliday, «The Politics of Islamic Fundamentalism, Iran, Tunisia and the Challenge to the Secular State», in A. S. Akbar, D. Hastings (a cura di), *Islam, Globalization, and Postmodernity*, Routledge, London, 1994, pagg. 91-113.

[6] A. Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», in M. Featherstone (a cura di), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, London, 1990, trad. it. «Disgiunzione e differenza nell'economia culturale globale», in *Cultura globale: nazionalismo, globalizzazione e modernità*, Seam, Roma, 1996, pagg. 25-41. Arjun Appadurai identifica cinque categorie di flussi culturali, ai quali dà il nome di *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *finanscapes*, e *ideoscapes*: «Uso le accezioni con il comune suffisso "scape" per indicare prima di tutto che queste non sono relazioni oggettivamente, che osservano la stessa cosa da ogni punto di vista, ma sono costrutti profondamente prospettici, decisamente alterati dalle condizioni storiche, linguistiche e politiche dei diversi tipi di attori: stati-nazione, multinazionali, comunità emigrate, così come gruppi e movimenti subnazionali...» (pag. 26). «Questi *ideoscape* sono costituiti da elementi della visione del mondo dell'Illuminismo, che consiste in una concatenazione di idee, accezioni e immagini, tra cui "libertà", "assistenza", "diritti", "sovranità", "rappresentanza" e il termine fondamentale "democrazia"» (pag. 30).

pletamente la forza dell'*umma* in quanto categoria identificante. Al giorno d'oggi, i progressi della comunicazione e la libertà di movimento delle persone e delle idee conferiscono all'*umma* una forza di attrazione ancora maggiore, a fronte di un regresso di quelle stesse ideologie nazionali che, nell'ultimo quarto di secolo, avevano tratto parte del loro vigore dall'islam. Il potere dell'*umma* resta dunque assai forte, a dispetto del frammentarsi e del moltiplicarsi delle interpretazioni della fede islamica. L'*umma* conserva la sua unità in quanto comunità immaginata e costantemente rinnovata, fondata sulla percezione di un destino comune. Questa è dunque un'era di paradossi: benché sempre più esposto ai venti dell'occidentalizzazione, l'islam beneficia di una serie di circostanze favorevoli che ne favoriscono l'espansione su scala transnazionale. Da questo paradosso ha origine la diffusione di due forme opposte di islam transnazionale: l'una difensiva e conservatrice, l'altra più costruttiva e cosmopolita.

1. *Le due forme globalizzate dell'islam*

All'interno di questo processo di adeguamento alle attuali circostanze, le forme globalizzate dell'islam svolgono un ruolo decisivo. Negli ultimi vent'anni, due diverse forme di islam globalizzato hanno attratto schiere sempre più folte di fedeli all'interno come all'esterno del mondo musulmano. Una di queste forme fa riferimento alle comunità della diaspora, che sviluppano legami di solidarietà al di là dei confini delle nazioni e delle culture: le cosiddette "reti transnazionali". Con questo termine si allude a una vasta categoria di soggetti non governativi tra cui leader religiosi, immigrati, imprenditori e intellettuali, i quali hanno in comune la capacità di forgiare legami e identità che trascendono i confini degli stati nazionali. I requisiti che consentono a un determinato gruppo di acquisire una dimensione transnazionale sono tre: la consapevolezza di un'identità etnica o culturale, l'esistenza di organizzazioni che operano in nazioni diverse, e lo sviluppo di relazioni – siano esse monetarie, politiche, o persino immaginarie – tra cittadini di nazioni diverse[7]. In effetti, la condizione dei musulmani che vivono in Occidente

[7] La diaspora è una forma di identità deterritorializzata che unisce le popolazioni emigrate al loro paese di origine. Nel caso dei musulmani, il legame con il paese di origine, per quanto forte, è messo in discussione da un senso di solidarietà più ampia con l'intero mondo musulmano. Per capire in che modo il termine "diaspora" sia oggi usato al di fuori del proprio significato storico originario per designare le identità transnazionali degli immigrati, si

in quanto minoranza si configura come una duplice relazione nei confronti del tempo (memoria) e dello spazio (reti di relazioni, la costruzione di uno spazio immaginario). Alcuni musulmani tendono a salvaguardare o persino rafforzare i legami con il paese di origine, il che comporta assai spesso la rilocalizzazione delle comunità religiose locali, quale che ne sia la provenienza (Pakistan, Bangladesh, Libano, Algeria, Turchia o Egitto). Talvolta (e soprattutto nel caso dei gruppi di origine rurale) la rilocalizzazione è accompagnata da un irrigidimento, se non una fossilizzazione, dei riferimenti islamici mutuati dal paese di provenienza. I rapporti tra i due sessi e la condizione femminile sono, di norma, i punti più delicati di questa riproduzione "eternizzante" dell'islam tradizionale.

La seconda forma di islam globalizzato fa invece riferimento ai movimenti teologici e politici che mettono in risalto il legame universale con la comunità dei credenti (*umma*): i Fratelli Musulmani, il movimento *Jamaat Tabligh*, o la dottrina *wahabita*. Nell'attuale fase di regresso delle ideologie nazionali, i progressi della comunicazione e la libertà di movimento delle persone e delle idee conferiscono all'*umma* una forza di attrazione ancora maggiore. Diversamente da quanto è avvenuto nel protestantesimo, ove il moltiplicarsi delle interpretazioni della fede religiosa ha favorito la costituzione di comunità separate e la proliferazione delle sette, l'*umma* conserva la sua unità in quanto comunità immaginata e costantemente rinnovata, fondata sulla percezione di un destino comune. A questo punto, è importante fare una precisa distinzione tra radicalismo e fondamentalismo. La spinta che induce alcuni musulmani ad associarsi ai movimenti *salafiti* o *wahabiti* è spesso il desiderio di credere in un islam fondato su un rapporto diretto con la rivelazione divina[8]. Costoro possono essere definiti fondamentalisti in quanto fanno riferimento alle fonti originarie della religione, ovvero il

veda G. Scheffer, «Whither the Study of Ethnic Diasporas? Some Theoretical, Definitional, Analytical and Comparative Considerations», in G. Prevelakis (a cura di), *The Networks of Diasporas*, L'Harmattan, Paris, 1996, pagg. 37-46. Si veda inoltre R. Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, University of Washington Press, Seattle, 1997.

[8] Storicamente, l'organizzazione dei Fratelli Musulmani (fondata nel 1928) e il movimento *wahabita* che costituisce il fondamento della monarchia saudita fanno parte della corrente *salafita*. Le trasformazioni istituzionali e politiche di queste due tendenze hanno trasformato il termine "salafita", soprattutto nel contesto europeo, in un sinonimo di "conservatore", se non di "reazionario". Preme ricordare che il wahabismo è ostile a ogni forma di intellettualismo, alle istituzioni religiose di qualsiasi sorta, e persino al misticismo. Tuttavia queste caratteristiche non sono necessariamente comuni a tutte le tendenze che invocano il ritorno alla lettera dei testi religiosi. In origine, ad esempio, non tutti i membri della fratellanza musulmana avevano un atteggiamento antimoderno o antiintellettuale.

Corano e gli *hadith*. Il ritorno ai testi originari può assumere connotati di tipo conservatore o puritano, come dimostrano il crescente successo del gruppo *Jamaat Tabligh* e il seguito riscosso presso i giovani da certe scuole di pensiero come quella sviluppatasi intorno allo sceicco Al-Albani[9]. Quanto alle forme transnazionali del wahabismo, esse tentano di dare risposta al senso di sconfitta e di impotenza diffusosi nel mondo musulmano dopo il 1967, radicalizzando le affermazioni retoriche a condanna dei non musulmani e delle donne. L'atteggiamento intransigente del wahabismo si fonda su una duplice interpretazione delle Scritture, dalla quale scaturisce una forma di puritanesimo religioso che mira a compensare per eccesso il senso di umiliazione e la mancanza di potere politico. Il wahabismo rinforza un senso perbenista di superiorità che contrappone i buoni musulmani agli "altri": occidentali, democratici, secolari, depravati e immorali. La dimensione transnazionale di questa forma apologetica di istruzione religiosa – ai confini della bigotteria – è alimentata da libri, opuscoli, riviste e materiali audiovisivi che vengono censurati dalle istituzioni nazionali e quindi presentati come strumenti di istruzione islamica[10].

A dispetto di ciò, nulla esclude che il ritorno alle fonti originarie della rivelazione divina possa dare adito a interpretazioni più aperte, più vicine ai fatti e ai contesti sociopolitici delle varie nazioni europee. Offrendo ampia libertà ai singoli individui, la città globale contribuisce alla definizione di nuovi itinerari verso un'identità musulmana non più derivata dall'appartenenza etnica.

2. *Individualizzazione e secolarizzazione dell'islam*

Tutte le forme transnazionali dell'islam favoriscono l'individualizzazione della scelta religiosa, la ricerca dell'autenticità e l'identificazione emotiva con la tradizione islamica. La diffusione dell'islam su scala transnazionale accentua l'importanza delle scelte individuali nella pratica religiosa. La consapevolezza di sé dei credenti acquista una posizione centrale e prende il sopravvento sulle imposizioni ereditate dal passato. Nella sua essenza più profonda, la secolarizzazione dell'islam si

[9] Lo sceicco Al-Albani, scomparso alcuni anni orsono, era un esperto nello studio degli *hadith* che risiedeva presso l'università della Medina.

[10] Per un'analisi dei movimenti transnazionali sufiti in Occidente, si veda J. Cesari, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, La Découverte, Paris, 2004; id., *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe, and in the United States*, Palgrave, New York, 2004.

fonda su una nuova relazione tra la dimensione privata e l'approccio collettivo all'identità religiosa. Sempre più spesso, la religione viene vissuta come una questione di spiritualità e di etica personale. Nel mondo musulmano, l'islam non è soltanto la religione di stato e della maggioranza dei cittadini, ma anche il fondamento delle norme sociali dominanti. Le forme transnazionali dell'islam, per contro, mettono sempre più spesso in discussione la funzione del gruppo – contrapposto all'individuo – in quanto veicolo dell'identificazione islamica. I musulmani che vivono in Occidente si sono adeguati non soltanto alla postmodernità, alla vita negli ambienti urbani e alla globalizzazione, ma anche a una "cultura della separazione" che presuppone l'autonomia e l'indipendenza dell'individuo persino nella sfera religiosa[11]. Trasposte in un contesto occidentale, quelle identità che nelle nazioni musulmane costituivano degli elementi integrati vengono automaticamente ripartite nelle loro componenti religiose, sociali ed etniche.

Secondo una definizione che oggi si va diffondendo, l'islam è un sistema etico fondato sulla fede, all'interno del quale la dedizione interiore ha la precedenza rispetto alle forme più rigide e pubbliche dell'osservanza. Anche le pratiche di tipo fondamentalista sono il frutto di scelte individuali: per le donne, ad esempio, la decisione di indossare lo *hijab* non è vincolata alla volontà dei maschi, ma rappresenta un'espressione del proprio io spirituale. La prevalenza del significato autentico rispetto all'esibizione della fede consente ai musulmani di porsi in una prospettiva universalistica che spiega il successo dei movimenti proselitizzanti come la *Jamaat Tabligh*. Organizzazioni globali di questo tipo contribuiscono a creare una società transnazionale fondata sull'autenticità, sulla ricerca di un islam autentico – contrapposto sia all'islam ereditato dalla tradizione sia all'islam di stato – e sulle sue implicazioni emotive.

Da tutto ciò hanno origine il disgregamento delle autorità religiose tradizionali e la diffusione delle "piccole società autogestite di fede e preghiera"[12] che, già esistenti in quanto manifestazioni amorfe dell'islam, svolgono oggi un ruolo di crescente importanza sulla scena internazionale. Come ha osservato Dale Eickelman, l'istruzione e la comunicazione di massa stanno dando origine a una generazione di microintel-

[11] Si veda G. Myrdal, «The Construction of Muslim Identities in Contemporary Europe», in F. Dassetto (a cura di), *Islamic Words, Individuals, Societies and Discourses in Contemporary European Islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, pagg. 35-47.

[12] S. Hoeber-Rudolph, *Dissing the State? Religion and Transnational Civil Society*, International Political Science Association Congress, Quebec City, 1-5 Agosto 2000.

lettuali religiosi autodidatti, i quali osano competere con gli *imam* formatisi alle scuole tradizionali. La possibilità, mai verificatasi prima d'ora, di accedere in prima persona alle fonti dell'informazione e della conoscenza religiosa rende difficile, se non impossibile, la rivendicazione da parte dei predicatori ufficiali dei propri diritti esclusivi.

La cosiddetta "religiosità elettronica" contribuisce a diffondere l'islam su scala transnazionale attraverso le registrazioni audio e video, le emissioni via satellite dei canali indipendenti, e soprattutto l'incessante proliferazione dei nuovi siti web. Laddove in precedenza non vi erano che varianti nazionali dell'islam, oggi le reti Bbs, le *chat room* e i forum di discussione su Internet diffondono una miriade di interpretazioni alternative, persino contraddittorie. Così facendo, i moderni strumenti di comunicazione esercitano un effetto moderatore sul dibattito religioso e spezzano il monopolio delle autorità religiose tradizionali. Non sempre, tuttavia, l'"islam in linea" è sinonimo di innovazione e pensiero critico[13].

Transnazionalità e mobilità non implicano necessariamente cosmopolitismo: il rifiuto delle altre culture e delle altre religioni pare infatti essere caratteristica comune a molte forme globalizzate dell'islam[14]. Di per sé, il cosmopolitismo costituisce invece una sintesi riuscita, una forma di ibridazione tra registri culturali diversi. Per quanto sia presente anche nel mondo musulmano, è nelle metropoli occidentali che questa varietà di islam globale va oggi acquistando sempre maggiore visibilità[15].

[13] Sarebbe fuorviante considerare l'"islam in linea" unicamente come indice dell'apertura di un nuovo spazio democratico, senza prestare attenzione ai mutamenti sociali che interessano specificamente i contesti musulmani. In altri termini, per valutare accuratamente gli effetti dei siti Internet musulmani in termini di conoscenza, prospettiva e affiliazione, i sociologi dovrebbero innanzitutto comprendere le relazioni che intercorrono tra la religiosità elettronica e i mutamenti sociali in generale. Si veda J. Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe, and in the United States*, cit.

[14] P. Werbner, T. Modood (a cura di), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London, 1997. Si veda inoltre U. Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Columbia University Press, New York, 1992, trad. it. *La complessità culturale: l'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna, 1998.

[15] La differenza in termini di visibilità dipende dal fatto che nel mondo musulmano le condizioni politiche sono meno favorevoli a questa varietà di islam.

3. *Leadership musulmana ed élite cosmopolita*

L'élite cosmopolita è una parte della leadership globalizzata. Il suo cosmopolitismo si fonda non soltanto sulla transnazionalità, ma soprattutto sulla capacità di amalgamare i riferimenti culturali di diversi registri, che sono spesso descritti come antagonisti, come ad esempio quelli del mondo musulmano e quelli delle società europee. In tal modo, l'élite cosmopolita si distingue dai leader locali la cui influenza sui musulmani si esercita a livello di quartiere o di area residenziale, nel tentativo di far rivivere nel contesto europeo i modelli culturali derivati dai paesi natii islamici. Questi leader "parrocchiali", spesso privi di un'adeguata formazione, sono di norma legati al gruppo etnico (nordafricano, turco, pakistano) da cui derivano la loro autorità. L'élite musulmana cosmopolita si differenzia altrettanto nettamente anche dai leader ufficiali inviati in Europa da alcuni governi musulmani: costoro detengono infatti un'autorità di tipo istituzionale, e hanno forti legami internazionali[16].

Al giorno d'oggi, l'élite cosmopolita si sta adoperando per creare uno spazio di confronto all'interno del quale sia possibile far circolare idee, dibattiti e slogan, quanto meno in lingua inglese. La capacità di diffondere e trasmettere le informazioni rappresenta con tutta probabilità la sua caratteristica più saliente.

I membri dell'élite cosmopolita sono studenti e intellettuali, attivisti e convertiti. Gli ambienti universitari e culturali in genere sono particolarmente congeniali all'attivismo islamico. Molti studenti già impegnati politicamente in patria, una volta trasferitisi in Europa per completare gli studi superiori, hanno reindirizzato i loro sforzi verso le popolazioni musulmane che risiedono nelle loro patrie di adozione. Non è un caso che la leadership delle principali organizzazioni islamiche sia spesso formata da immigrati giunti in Europa da studenti. Questo vale, ad esempio, per l'Unione delle organizzazioni islamiche di Francia (UOIF), fondata nel 1983 da un gruppo di intellettuali tunisini assai vicini al movimento *Ennahda*.

Sono proprio le nuove generazioni di intellettuali formatisi in Europa a conferire all'élite cosmopolita il suo carattere specificamente europeo. Per dimostrare la validità di questa tesi basterà citare tre raggruppamenti costituitisi tra gli anni ottanta e novanta del XX secolo: le asso-

[16] Per una descrizione delle categorie in cui è possibile raggruppare le autorità religiose islamiche del mondo occidentale, e in particolare delle differenze tra leader di congrega, leader burocratici, leader globalizzati e predicatori, si veda J. Cesari, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident* cit., pagg. 183-227.

ciazioni britannica e francese dei giovani musulmani, e la AGMT (*Avrupa Milli Görüs Teskilatari*). Nata nel 1992, l'Associazione dei Giovani Musulmani di Francia ha una leadership formata da studenti universitari o membri dei ceti in ascesa, e si pone l'obiettivo di "risvegliare le menti" dei giovani musulmani residenti in Francia. Quanto alla Gran Bretagna, l'attivismo delle generazioni che avevano ricevuto un'istruzione scolastica nel paese è diventato un fenomeno visibile intorno agli anni 1980: l'Associazione dei Giovani Musulmani, fondata il 4 dicembre del 1984, ha superato in soli nove anni la quota dei duemila aderenti, ed è tuttora in ascesa. In Germania operano invece la *Avrupa Milli Görüs Teskilatari* e la *Europäische Moscheebau- und Unterstützungsgemeinschaft e. V.* All'interno delle associazioni che agiscono nello spazio politico e sociale europeo, i convertiti hanno un ruolo ben preciso, benché non sempre di primo piano.

L'élite cosmopolita non è formata da chierici: adottando la terminologia di Weber, i suoi membri potrebbero essere descritti come imprenditori indipendenti che operano nel settore della redenzione. Pur avendo conseguito un'istruzione di livello superiore, i membri dell'élite cosmopolita traggono la loro conoscenza dell'islam dagli ambienti familiari oppure – quando non sono autodidatti – da una serie di contesti educativi non direttamente connessi ai chierici della religione islamica. I membri dell'élite si differenziano quindi dai dottori della legge e dagli *ulema*, la cui autorità si fonda sulla conoscenza e sulla capacità di interpretare i testi della rivelazione divina. Un ulteriore elemento di distinzione è dato dalla loro origine sociale: essi provengono generalmente dalle classi medio-alte urbanizzate del Maghreb, dell'Egitto, dell'Iraq, dell'India o del Pakistan; mentre i leader "parrocchiali", pur originari delle stesse aree geografiche, appartengono ai ceti medio-bassi, ovvero alle classi lavoratrici meno istruite[17]. I membri dell'élite cosmopolita instaurano generalmente una relazione più personale e critica con la tradizione islamica, mentre i leader "parrocchiali" tendono a ricalcare la tradizione – o la competenza, per usare la terminologia di Anthony Giddens – islamica delle loro nazioni di origine. Sotto questo aspetto, l'élite cosmopolita si distingue anche dai leader "ufficiali" il cui compito consiste nel diffondere le opinioni dominanti nel loro paese (si tratti dell'Algeria, del Marocco, della Turchia o della Tunisia). Questo è ad esempio il principale elemento che differenzia il presidente della Fede-

[17] Si veda G. Kepel, Y. Richard (a cura di), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Seuil, Paris, 1990.

razione islamica di Marsiglia Bachir Dahmani, un immigrato di prima generazione con il tipico profilo del leader "parrocchiale", da due personaggi come Dalil Boubakeur, attuale rettore della moschea di Parigi e presidente dall'aprile del 2003 del CFCM (il nuovo organismo rappresentativo dell'islam in Francia), e Tariq Ramadan, autentico leader cosmopolita, nipote di Hassan Al Banna e docente all'Università di Friburgo. Per questa categoria di personaggi, il carisma rappresenta spesso una risorsa supplementare che compensa le eventuali manchevolezze sul piano sociale o culturale.

Nella maggior parte dei casi, gli esponenti dell'élite cosmopolita sono ex studenti trasferitisi in Europa per seguire gli studi universitari; una volta giunti nel nostro continente, vi hanno trovato opportunità di lavoro e di espressione politica ben superiori a quelle offerte dai loro paesi di origine. Per questi intellettuali, la trasmissione della conoscenza non è più istituzionalizzata di quanto non lo siano i luoghi in cui avviene la trasmissione. Tale aspetto li accomuna ai molti esponenti delle classi medie arabo-musulmane che si riconoscono nel movimento *salafita*. La facoltà di parlare dell'islam è dunque concessa a tutti: la relazione diretta con i testi sacri e la possibilità di esprimere liberamente la propria opinione contribuiscono a una democratizzazione del messaggio islamico: il fatto che qualsiasi credente possa avere idee proprie in fatto di religione equivale a una desacralizzazione dell'interpretazione, all'interno di un islam che diviene molteplice e contraddittorio. Benché già in atto anche nel mondo musulmano, la democratizzazione dell'interpretazione islamica è accentuata dalla collocazione in un contesto democratico e dalla condizione di minoranza in cui si trovano i musulmani. L'obiettivo principale dell'élite cosmopolita consiste nel preservare i riferimenti islamici all'interno del pluralismo europeo, mettendoli in grado di coesistere con altri sistemi religiosi e filosofici. Le tappe principali di questo percorso sono il riconoscimento delle istituzioni politiche dominanti, il rifiuto di contestare gli ordinamenti vigenti, e la ricerca di sistemi di pensiero in grado di governare la vita dei musulmani in un mondo intriso di secolarismo.

Da sempre "terra promessa" per gli intellettuali musulmani occidentalizzati, l'Europa è anche diventata, inaspettatamente, la culla della creatività e dell'inventiva degli intellettuali islamici. La possibilità di vivere fianco a fianco con musulmani provenienti da culture e civiltà diverse, e il continuo contatto con le religioni non islamiche favoriscono l'acquisizione di un'ideologia cosmopolita e di una sensibilità alle differenze che non ha eguali nei paesi di origine. I temi e i percorsi più battuti nel confronto con la tradizione islamica sono le condizioni di ap-

partenenza alla società civile, il dialogo interreligioso, il tentativo di fissare il confine tra ciò che è negoziabile e ciò che non lo è, la ridefinizione dell'ortoprassi. In questo contesto, la democratizzazione non è più semplice estensione e individualizzazione dei riferimenti islamici, bensì un'autentica riflessione sulle modalità di adattamento all'"altro", non esclusa la tolleranza nei confronti dell'ateismo.

4. *Conclusioni*

La condizione dei musulmani europei mette in luce l'inadeguatezza dell'opposizione fondamentalismo/universalismo a fronte di un rapporto con la religione reso ben più complesso da una globalizzazione culturale che, nel contempo, suscita reazioni difensive in nome dell'islam (quelle che Homi Bhabha definisce forme di "contromodernità")[18]. Non è dunque difficile comprendere come e perché l'islam possa essere invocato come risorsa per combattere un Occidente inteso come distruttivo e oppressivo. È in questo scenario che le interpretazioni più conservatrici del messaggio islamico – come il wahabismo e le forme più statiche del salafismo – fanno tanti proseliti in ogni area del mondo musulmano.

Al tempo stesso, però, la globalizzazione culturale favorisce l'ibridazione tra messaggio islamico e contesto culturale europeo, stimolando una riflessione del tutto nuova sulle condizioni della tolleranza e del rispetto dell'"altro". Il pensiero islamico, tradizionalmente orientato al governo dell'islam, acquista pertanto una nuova dimensione che esplora le basi della possibile coesistenza sia tra religioni diverse all'interno di una collettività nazionale condivisa, sia tra credenti e non credenti che si riconoscano in una tradizione comune. Uno degli effetti meno prevedibili dell'11 settembre è stato il penetrare di questa dimensione nel cuore del mondo musulmano: questo ha portato alla luce per la prima volta una contrapposizione tra musulmani "locali" e "stranieri". A questo dualismo se ne può aggiungere un altro, quello tra fondamentalisti e radicali: il fondamentalismo, inteso come ritorno ai testi fondamentali dell'islam, non è necessariamente sinonimo di estremismo religioso inteso come chiusura mentale e rifiuto in blocco di ogni altro sistema di credenze. In ogni caso, non bisogna pensare che le tendenze universalistiche siano esclusivamente limitate al mondo occidentale: es-

[18] H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994, trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001.

se affiorano infatti in molti settori delle società musulmane, benché sia indubbio che l'Occidente faccia da cassa di risonanza a idee che altrove vengono soffocate dai regimi autoritari.

Come ha affermato Michael Humphrey: «Le frontiere occidentali costituivano in realtà un varco, il che avrebbe potuto diffondere una sorta di scetticismo circa l'autorevolezza della tradizione; la possibilità di sfidare il mondo innestando le tradizioni in nuovi spazi costruiti da relazioni che sfuggivano al controllo»[19]. Non si deve dunque sorprendersi nel constatare come al giorno d'oggi le figure emblematiche del modernismo vivano in Europa o in America, e si adoperino per riconciliare islam e Occidente. La loro semplice presenza costituisce una sfida alle interpretazioni storiche dominanti che vedono nei musulmani un popolo oppresso dall'imperialismo occidentale. Con il moltiplicarsi delle interpretazioni dell'islam, il dibattito sull'uso dei simboli islamici si fa sempre più animato.

> Le discussioni sui quotidiani, su Internet, sulle cassette pirata e in televisione si intersecano e si sovrappongono, contribuendo a creare uno spazio pubblico comune. L'avvento di modalità di comunicazione nuove e più accessibili ha globalizzato il dibattito, innalzando a una dimensione transnazionale anche le questioni di carattere locale. Insieme, i nuovi *media* e i nuovi partecipanti ai dibattiti religiosi e politici aiutano a comprendere come sia possibile seguire percorsi alternativi nella creazione dell'islam e dei valori islamici. La presenza di questi nuovi elementi, inoltre, trasmette il senso di uno spazio pubblico discorsivo, performativo e partecipativo, non esclusivamente confinato alle istituzioni formali riconosciute dalle autorità statali[20].

Per quanto seducenti, le illusioni romantiche sulle reti religiose transnazionali come presupposti della democratizzazione dovrebbero essere abbandonate. I regimi autoritari sono perfettamente in grado di controllare o manipolare i gruppi transnazionali: durante la Guerra del Golfo, anche un leader secolare come Saddam Hussein si appellava all'islam nei suoi proclami televisivi.

Sfidando la democrazia pluralistica, l'islam transnazionale mette in discussione anche la libertà e la tolleranza religiose, nonché i limiti all'espressione pubblica della fede. Nella società secolarizzata dell'Occidente, il dibattito sul pluralismo non è più focalizzato sull'integrazione

[19] M. Humphrey, *Islam, Multiculturalism and Transnationalism: From the Lebanese Diaspora*, I. B. Tauris Co. Ltd., Oxford, 1998, pag. 18.

[20] D. F. Eickelman, «The Coming Tranformation of the Muslim World», in *Global Politics and Islam*, 1999, pagg. 1-5.

dei gruppi socialmente subordinati o sulla rappresentazione della diversità sociale, bensì sul giusto equilibrio tra diversità culturale e coesione all'interno della comunità nazionale[21]. Le democrazie sono pertanto chiamate a rispondere a una serie di interrogativi circa la possibilità di raggiungere un accordo collettivo sui valori culturali, politici e religiosi, e sulla possibilità di trasformare delle virtù civiche puramente esteriori in sincera accettazione dell'"altro".

In conclusione, sembra opportuno sottolineare come in questa era globale i musulmani d'Occidente stiano cercando di definire nuovi spazi di discussione sull'islam, sulla democrazia e sulla modernizzazione, e di tradurre l'islam in termini più universalistici. La secolarizzazione attribuisce un nuovo significato all'osservanza dei precetti islamici, e altera il rapporto tra individui e tradizione religiosa. Le comunità islamiche dell'Occidente si sono ormai inserite nelle reti transnazionali, e i musulmani d'Occidente fanno parte a pieno diritto dell'*umma*. Resta ancora da vedere in che modo l'islam occidentale riuscirà a mettere in discussione i regimi musulmani al di là dei suoi confini.

[21] Si veda J. Cesari, «Muslim Minorities in Europe: the Silent Revolution», in F. Burgat, J. Esposito (a cura di), *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, Rutgers University Press, London, 2003.

La trasmissione dell'islam alle nuove generazioni della diaspora*

Chantal Saint-Blancat

Introduzione

Due elementi caratterizzano la socializzazione religiosa e culturale dei giovani musulmani nati e/o cresciuti nei paesi europei. Il primo è la pregnanza della condizione minoritaria nelle dinamiche di trasmissione culturale e religiosa; il secondo, lo stato di isolamento che da essa deriva. Le prime famiglie musulmane che si stabiliscono in Europa intorno agli anni sessanta affrontano questo processo doppiamente disarmate. Da un lato l'emarginazione sociale e la precarietà delle condizioni socioeconomiche, dall'altro la rozzezza del sapere religioso e la quasi totale assenza di strutture comunitarie di inquadramento confessionale, fanno di quelle famiglie una realtà fragile. Come è possibile mettere in atto una trasmissione culturale e religiosa nella quasi totale assenza di suoni, di gesti quotidiani condivisi, di rituali collettivi nello spazio pubblico, e per di più dovendo fronteggiare una società che rifiuta e ignora, respingendo le famiglie degli immigrati musulmani ai confini della clandestinità[1]?

Analogamente, i bambini musulmani che oggi crescono in Europa non vivono certo in clausura. Come tutti i giovani della loro età, essi vengono a collocarsi in un contesto sociale di forte mutazione rispetto alla religione, interiorizzandone e condividendone le aspirazioni: stessa ricerca individuale di senso, stessa diffidenza nei confronti delle forme istituzionali, stessa volontà di mettere in discussione gli schemi di ripro-

* Traduzione italiana dell'articolo di Chantal Saint Blancat, «La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora», in *Social Compass*, 51 (2), 2004, pagg. 235-247. Si ringrazia la rivista per aver permesso di utilizzare l'articolo.

[1] A. Sayad, *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris, 1999, trad. it. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, R. Cortina, Milano, 2002.

duzione dell'autorità, stessa tendenza a ricercare legami e interazioni sociali sulla base di un consenso liberamente scelto e negoziato[2].

Tutto ciò fa dei giovani i portatori di un'inevitabile crisi di identità, collocati come sono in una sorta di "entre-deux" culturale che essi dovrebbero, si ritiene, declinare sotto forma di problemi di inserimento sociale[3]. Quest'idea di una generazione "problematica" (e socialmente visibile) è corroborata sia dai genitori musulmani che temono di perdere il controllo sui loro figli sia dai *mass media* e dagli stessi ricercatori. A rafforzare questa visione concorrono anche i comportamenti devianti e ribelli di una frazione dei giovani di origine musulmana[4], che, attraverso un processo speculare, finiscono per interiorizzare la categoria di cui essi stessi sono oggetto[5].

Se fossero stati visti con occhi diversi, e se l'islam non fosse stato imprigionato nella costruzione sociale dell'"eccezione musulmana", i giovani di origine pakistana, somala, turca o marocchina avrebbero forse avuto – al pari dei loro coetanei europei cattolici o protestanti – più spazio per ricomporre le categorie dell'appartenenza, facendo della loro specificità culturale e religiosa una risorsa e non uno stigma.

La trasmissione dell'islam alle nuove generazioni della diaspora meriterebbe un'indagine *ad hoc*, che a tutt'oggi nessuno ha intrapreso. A eccezione del volume curato da Vertovec e Rogers[6], che riunisce una serie di saggi sulla gioventù musulmana europea in svariati contesti comunitari prendendo in esame altre dimensioni oltre a quella religiosa, e degli studi di Babès[7], Khosrokhavar[8] e Tietze[9] sull'islam giovanile in Francia e in Germania, non esiste una ricerca sistematica che sia paragonabile a quelle di cui si dispone per la religione cattolica[10]. Questa re-

[2] R. Campiche, (a cura di), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Le Cerf, Paris, 1997; D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003.

[3] S. Vertovec, A. Rogers, (a cura di), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Ashgate Publishing, Aldershot, 1998, pag. 2.

[4] F. Dubet, *La galère, jeunes en survie*, Fayard, Paris, 1987; F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997.

[5] C. Saint-Blancat, O. Schmidt di Friedberg, «Mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002, pagg. 91-106.

[6] S. Vertovec, A. Rogers, (a cura di), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture* cit.

[7] L. Babès, *L'islam positif*, Editions de l'Atelier, Paris, 1997.

[8] F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes* cit.

[9] N. Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, Paris, 2002.

[10] R. Campiche, «Entre l'exemple et l'expérience: de la transmission par la famille d'une tradition à celle d'un éthos religieux», in L. Voyé (a cura di), *Figure des dieux: rites et mouve-*

lazione si baserà dunque su una serie di analisi qualitative effettuate in specifici contesti urbani all'interno di gruppi nazionali circoscritti, e sulle dichiarazioni dei giovani raccolte sul campo dai ricercatori.

Verranno affrontati tre punti. Innanzitutto, si cercherà di capire di quali giovani musulmani si stia parlando, nonché se sia possibile, e per quali ragioni, applicare loro l'etichetta di fenomeno "generazionale". Si passerà quindi a esaminare la socializzazione religiosa familiare e i tentativi da parte dei giovani di reinserirsi in una "discendenza credente"[11]. Infine, si cercherà di capire in quale modo i cambiamenti osservati nel processo di trasmissione del sapere religioso finiscano per ripercuotersi sull'evoluzione dello stesso contesto religioso islamico.

1. *I giovani musulmani: da semplice coorte a fenomeno generazionale?*

Le ricerche che studiano l'islam dal punto di vista delle scienze sociali non possono fare affidamento sul vasto apparato di inchieste longitudinali, né su quel ricco patrimonio di indagini sull'evoluzione dei valori degli europei a partire dagli anni ottanta del XX secolo[12]. Risulta che le uniche indagini che tentino di misurare l'evoluzione delle pratiche e delle identità religiose dei musulmani nella varie fasce di età sono quelle incentrate sulla comunità francese, effettuate dall'Institut national d'études démographiques sotto la direzione di Michèle Tribalat[13]; a queste si aggiungono i tre sondaggi effettuati dall'Ifop/Sofres nel 1989, nel 1994 e nel 2001. Resta comunque la possibilità di ragionare per coorti[14], una nozione fondata su un criterio oggettivo che permette di combinare tempo individuale e tempo storico, biografia personale e dinamiche sociali.

ments religieux: Hommage à Jean Rémy, De Boeck Université, Bruxelles, 1996, pagg. 147-162; J. Fulton, et al., *Young Catholics at the New Millennium*, University College Press, Dublin, 2000.

[11] D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Le Cerf, Paris, 1993, trad. it. *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna, 1996.

[12] P. Bréchon, (a cura di), *L'évolution des valeurs des Français, 1980-2000*, Armand Colin, Paris, 2000; Y. Lambert, «Religion: l'Europe à un tournant», in P. Bréchon, J.-F. Tchernia (a cura di), *Les valeurs des Européens: les tendances de long terme,* Futuribles, n° 277, 2002, pagg. 129-159.

[13] M. Tribalat, *Faire France*, La Découverte, Paris, 1995.

[14] R. Campiche (a cura di), *Cultures jeunes et religions en Europe* cit., pag. 27.

1.1. *Di coorte in coorte: la costruzione del sé*

Potenzialmente, il nostro campione comprende tutti i giovani musulmani europei nati e/o vissuti sin dalla più tenera età in un paese dell'Unione europea. Si tratta di dieci coorti di individui che avevano tra venti e trenta anni negli anni ottanta del secolo scorso, e di successive dieci che rientrano oggi in questa fascia di età. I due gruppi di coorti hanno in comune il fatto di essere formati da figli e figlie di immigrati, ma con un presente e un avvenire che si collocano nella realtà europea. La maggior parte di loro ha ottenuto la cittadinanza europea (è il caso ad esempio dei bambini di origine pakistana nati in Gran Bretagna, dei maghrebini nati in Francia o in Belgio) o ha dovuto affrontare il problema (si pensi ai turchi residenti in Germania dopo la riforma delle norme di legge in materia di nazionalità attuata nel 2000). Tutti hanno comunque sperimentato l'impatto della frattura migratoria sulla loro storia familiare e comunitaria, quindi sulla loro stessa vita. Giovani e meno giovani, molti di loro (la metà circa) hanno assistito all'emergere dell'islamismo e sono stati testimoni, benché in età diverse, di alcuni eventi fortemente simbolici per il loro contesto culturale, la cui risonanza è stata amplificata dalla rappresentazione sociale dell'islam che quegli stessi eventi avevano prodotto. Il loro tempo storico è stato, per così dire, "abbreviato": lo hanno scandito dapprima la rivoluzione iraniana (1979), poi il caso Rushdie (1988), la questione del velo (1989), le varie intifada e il mai risolto conflitto tra israeliani e palestinesi, la Guerra del Golfo (1991), il terrorismo dell'islam radicale che ha colpito al cuore le società in cui vivono (attentati di Parigi, luglio e ottobre 1995), infine l'11 settembre del 2001 e il recente conflitto in Iraq. Per molti giovani musulmani questa successione ravvicinata di tensioni e violenze non può essere né indifferente, né indolore: la forza di quegli eventi è tale da collocare i giovani musulmani europei, oggettivamente o soggettivamente, all'interno di un fenomeno di tipo generazionale.

Di norma, le coorti sono raggruppamenti eterogenei tra loro e anche al proprio interno. Nel caso dei giovani musulmani la differenziazione interna, soprattutto se legata al genere o all'appartenenza nazionale, più che all'origine sociale, non dovrebbe essere sottovalutata. La scelta di includere nel nostro campione una gamma di età piuttosto estesa comporta un rischio metodologico, in quanto potrebbe occultare alcune differenze sostanziali tra le coorti, in particolare i cambiamenti sopravvenuti presso la popolazione femminile[15]. All'interno di una stessa fa-

[15] C. Saraceno (a cura di), *Età e corso della vita*, Il Mulino, Bologna, 1986.

miglia musulmana, infatti, malgrado l'iniziale comunanza di intenti, una figlia primogenita che ha già compiuto trent'anni non avrà potuto strutturare le proprie strategie di vita né mobilitare le stesse risorse, in termini di progetto matrimoniale come di carriera professionale, di cui oggi dispone la sua giovane cugina diciassettenne[16].

La scelta di osservare due grandi gruppi di coorti presenta tuttavia un vantaggio in rapporto allo studio della trasmissione religiosa. Ciascuna coorte, infatti, non si limita a tener conto dell'eredità culturale e delle scelte operate dalle coorti precedenti, ma si inserisce in un processo circolare in cui le sue strategie si intersecano con quelle delle altre coorti[17]. I giovani musulmani che hanno vent'anni al volgere del millennio sono gli eredi di percorsi identitari e strategie sociali in contraddizione tra loro: quelle degli anni ottanta del XX secolo, che si concretizzavano nella volontà di emanciparsi dalla condizione di figli di immigrati, e quelle degli anni novanta, in cui l'identificazione passava attraverso la differenziazione religiosa. Le scelte di coloro che oggi si impegnano per l'integrazione sociopolitica dell'islam in seno alla comunità europea sono infatti strettamente legate a quelle compiute in precedenza dai loro genitori e dagli altri membri della coorte che, nel 1983, prese parte alla *Marche des Beurs*. Il peso del passato condiziona la creatività e l'autonomia di pensiero religioso delle coorti successive, ma al tempo stesso grava sulle difficoltà e sulle incomprensioni con cui oggi si scontrano i giovani nella loro ricerca di visibilità sociale.

Non tutte le coorti si trasformano necessariamente in "generazioni", quanto meno nel senso che Karl Mannheim attribuisce al termine[18]. Secondo Mannheim, infatti, la rapidità dei mutamenti sociali ha un peso determinante ai fini dell'emergere di una coscienza generazionale laddove la trasformazione dei comportamenti, non potendo avvenire in maniera graduale attraverso la riproduzione dei modelli di socializzazione, si cristallizza nel bisogno da parte delle giovani generazioni di ridefinire i propri ambiti di riferimento in risposta agli eventi e alla dinamica sociale[19]. I sociologi sono comunque assai prudenti nel definire il

[16] N. Guénif Souilamas, *"Des beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Grasset/Le Monde, Paris, 2000.

[17] G. H. Elder, jr., *Children of the Great Depression*, University of Chicago Press, Chicago, 1974; C. Saraceno (a cura di), *Età e corso della vita* cit., pag. 16.

[18] K. Mannheim, «The Problem of Generation», in *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London, 1952, pagg. 276-322, trad. it. *Sociologia della conoscenza*, Dedalo, Bari, 1974.

[19] C. Saraceno (a cura di), *Età e corso della vita* cit., pag. 51.

concetto di generazione, poiché non necessariamente il particolarismo dei comportamenti implica una presa di coscienza identitaria[20].

I giovani musulmani della diaspora si collocano senza alcun dubbio in una discontinuità culturale: avendo vissuto da vicino o da lontano gli eventi traumatici citati precedentemente, essi si contraddistinguono per una serie di atteggiamenti di ribellione sociale e creatività culturale con i quali contestano la costruzione sociale di cui sono oggetto. Ma ciò non significa automaticamente che essi riescano a cristallizzare attorno a questa dimensione una coscienza generazionale. La costruzione identitaria (che può essere applicata al fenomeno generazionale) implica in effetti tre condizioni: una capacità di introspezione che si traduce in una riconquista del senso dell'azione sociale, la consapevolezza di un'appartenenza, e la continuità temporale[21].

2. *L'islam come memoria: inserimento e reinserimento in una "discendenza credente"*

Al pari delle altre religioni, l'islam non si sottrae alla necessità di continuare la discendenza credente. Oggi, anche il mondo musulmano deve fronteggiare la tendenza generalizzata alla soggettivizzazione del credere che rende più labili le forme di controllo dell'eredità simbolica esercitate dalle autorità familiari, comunitarie e religiose.

Nella diaspora, i giovani tendono a praticare una sorta di gioco al rilancio che corrisponde alla necessità di "reinserirsi" emotivamente e culturalmente in un "noi" collettivo, accogliendoli in una filiazione. Quella comunanza di esperienze dà senso al loro passato e fornisce loro delle istruzioni esistenziali per la costruzione di un futuro, collocandoli all'interno di una successione significante. Senza questo supporto religioso essi non sarebbero in grado di prendere le distanze, di sviluppare quella capacità di riflessione che, attraverso il lavoro su di sé, permette di rielaborare una coerenza e di reinterpretare ciò che va reinterpretato[22]. Nei paragrafi che seguono si tenterà di descrivere le caratteristiche di questo duplice processo.

[20] O. Galland, *Sociologie de la jeunesse*, Armand Colin, Paris, 1997, pag. 116.

[21] A. Melucci, «Identità», in id. (a cura di), *Parole chiave*, Carocci, Roma, 2000, pag. 122.

[22] V. De Gaulejac, *L'histoire en héritage*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000; C. Saint-Blancat, «L'islam en diaspora: un laboratoire de gestion du pluralisme», in Commissariat Général du Plan, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, La Documentation française, Paris, 2002, pagg. 53-66.

2.1. *Trasmissione familiare e pluralità di percorsi*

Nell'islam, come in altri mondi religiosi, i contesti familiari sono tutt'altro che omogenei sul piano della volontà e della capacità di trasmissione. In molti casi, come è stato osservato, «la trasmissione familiare non è riuscita a preservare in maniera rigorosa né l'interiorizzazione delle norme, né l'osservanza del culto»[23].

Malgrado le discontinuità, le scarse conoscenze, le contraddizioni, la comunicazione talora difficoltosa tra genitori e figli, i giovani musulmani dispongono tuttavia di una banca di dati simbolici[24] dalla quale attingere a piene mani. In un quesito a risposta aperta su chi dovesse garantire la trasmissione dell'islam rivolto nel corso di un'inchiesta del 1997 a un campione di quattrocento musulmani (principalmente marocchini e senegalesi) residenti in Veneto, l'85% di loro risposero che quel compito spettava alle famiglie. Il 71% delle donne intervistate affidavano invece la conservazione della fede, delle pratiche e delle norme di comportamento all'insegnamento coranico[25]. Dalle interviste di approfondimento condotte nell'ambito della stessa ricerca emergono due dimensioni, confermate dai risultati dell'inchiesta: la ricerca di una difficile coerenza personale tra fede e norme religiose, di un'armonia in rapporto a se stessi e agli occhi degli altri («altrimenti sei musulmano soltanto a parole»), e infine la purezza di cuore e di intenti che permane a fondamento del credere[26]. Persino i percorsi di devianza più estremi si posizionano sempre in rapporto alla pregnanza dell'etica e della spiritualità.

Il modello trasmesso dai genitori si articola essenzialmente intorno ai cinque pilastri della pratica religiosa, in seno ai quali emergono in modo preponderante il digiuno del *ramadan* e la preghiera canonica, riti che rinsaldano i legami identitari tra l'individuo e il suo gruppo, e ribadiscono la portata del messaggio simbolico attraverso le grandi adunate in occasione delle festività (*Aïd-al fitr* e *Aïd al-kabir*). Il secondo as-

[23] O. Marongiu, *L'islam au pluriel. Étude du rapport au religieux chez les jeunes musulmans*, thèse de doctorat en sociologie, Université des sciences et technologies, Lille, 2002, pag. 137.

[24] R. Campiche (a cura di), *Cultures jeunes et religions en Europe* cit., pag. 190.

[25] L. Yalçin-Heckman, «Growing up as a Muslim in Germany: Religious Socialization Among Turkish Migrant Families», in S. Vertovec, A. Rogers (a cura di), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture* cit., pagg. 167-191; C. Saint-Blancat, «Tra identità e fede: una religiosità plurale», in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia: una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999, pag. 134.

[26] C. Saint-Blancat, «Tra identità e fede: una religiosità plurale», in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia: una presenza plurale* cit., pag. 125.

se, meno facilmente definibile, è costituito dalle norme di comportamento che intrecciano tradizioni comunitarie e prescrizioni religiose. Tali norme spaziano dai divieti in materia di alimentazione e comportamento sessuale che delimitano la frontiera del gruppo[27] all'etica del comportamento: rispetto dei genitori, proibizione dell'esogamia per le donne, gerarchia di genere. In questo ambito rientrano anche gli insegnamenti che sottolineano il valore della sincerità (non mentire, non ingannare, non truffare, non calunniare), della giustizia e della solidarietà.

Quale che sia il tipo di socializzazione familiare, essa non è comunque sufficiente a spiegare il pluralismo dei percorsi religiosi osservato tra i giovani musulmani. Altri fattori entrano in gioco, associandosi alle discontinuità della trasmissione familiare, sollevando dubbi e alimentando la domanda di rinnovamento delle stesse modalità di trasmissione. Uno di questi fattori è l'assenza di altre strutture di socializzazione religiosa, dal momento che le scuole coraniche e l'offerta religiosa delle moschee corrispondono assai poco alle attese dei giovani musulmani europei. Questi ultimi si mettono allora alla ricerca di altri contesti in cui la fraternità elettiva[28] compensi le disfunzioni esistenti, come ad esempio i gruppi di pari, l'esempio di sorelle e fratelli maggiori, in breve una sorta di socialità religiosa dove predomina un tessuto associativo che può essere scelto a proprio piacimento, o l'ascolto dei predicatori più stimati. Un altro fattore è l'assenza di legittimità della fede negli spazi pubblici della vita quotidiana: si pensi alla visione stigmatizzante e superficiale dell'islam troppo a lungo diffusa dai *media*, o all'impatto di episodi come la questione del velo sulla presa di coscienza religiosa delle giovani donne. Per quanto diversi, tutti questi percorsi si declinano comunque come itinerari di costruzione di sé.

Le scelte di ciascun individuo si iscrivono contemporaneamente nel suo percorso biografico, in quello della sua specifica coorte, e infine nella società in cui vive, ma anche nella sua comunità di appartenenza, turca, pakistana o maghrebina che sia. Questa diversità si unisce con l'impronta che ciascun giovane musulmano dà al suo personale inserimento nella discendenza credente attraverso l'incrociarsi delle dimensioni comunitaria, etica, culturale ed emozionale dell'appartenenza, acutamente analizzato da Tietze[29] nella sua indagine comparativa sull'i-

[27] M. Douglas, *Purity and Danger*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970, trad. it. *Purezza e pericolo: un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna, 1976.

[28] D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* cit., pag. 139.

[29] N. Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité* cit.

dentità dei giovani musulmani francesi e tedeschi. L'esperienza delle prime coorti sostiene la ridefinizione delle seconde. In questo senso si può affermare che il reinserimento in una discendenza credente infonde nuova vita a un capitale di memoria, rivisitato e dinamizzato dal bisogno di autorealizzazione individuale. Questo sarà il prossimo (e ultimo) argomento che verrà affrontato.

3. *I mutamenti nella trasmissione del sapere religioso*

Le nuove generazioni intervengono dunque sui processi di trasferimento delle conoscenze religiose, mettendone in discussione il contenuto ed esprimendo una domanda di riorganizzazione. Si tratta di una ricerca instabile, che non sempre è sistematizzata in una riflessione teorica o formalizzata attraverso strutture istituzionali. All'interno di questo meccanismo, le donne musulmane appaiono come attrici particolarmente dinamiche: riservare loro un trattamento a parte sarebbe tuttavia inutile, poiché la loro azione è trasversale alle riorganizzazioni che vanno producendosi.

3.1. *Religione e tradizioni: dal negoziato all'innovazione*

I giovani nati nella diaspora hanno da tempo compreso la differenza che intercorre tra l'autentico *ijtihad* (il processo di interpretazione delle fonti sacre) e l'uso strumentale che le famiglie fanno del Corano al fine di riprodurre il modello patriarcale dell'autorità e la gerarchia dei generi[30]. A partire dagli anni novanta del secolo scorso, tuttavia, la ri-territorializzazione della rivelazione acquisisce autonomia critica e forme di emancipazione che coincidono con due fenomeni paralleli. Uno di questi è la nascita e l'affermazione sociale di una élite di giovani che costituiscono l'embrione di una classe media musulmana europea[31] per la quale la riflessione in campo religioso non è più vissuta come un rifugio identitario ma come una carta sociale da giocare a proprio favore. Il secondo fenomeno è la progressiva riappropriazione di

[30] R. Berns McGown, *Muslims in the Diaspora: The Somali Communities of London and Toronto*, University of Toronto Press, Toronto, 1999; P. Werbner, T. Modood, *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London, 1997.

[31] V. Geisser (a cura di), *Diplômés maghrébins d'ici et d'ailleurs*, Editions CNRS, Paris, 2000; C. Wihtol de Wenden, R. Leveau, *La Beurgeoisie: les trois âges de la vie associative issue de l'immigration*, Editions CNRS, Paris, 2001.

un'identità di genere da parte delle giovani donne, attraverso il prisma della religione.

Oggi le donne musulmane esprimono il desiderio di sposare un "musulmano di cuore" e non "di tradizione"[32]. La conoscenza delle fonti consente alle giovani di alimentare legittimamente il cambiamento. Tale è ad esempio l'esperienza di Nouria, una giovane di origine turca:

> Quando scoprii le fonti della mia religione ed ebbi la possibilità di studiarle, mi resi conto che l'islam mi dava dei diritti che mio padre mi precludeva: il diritto a studiare, il diritto a esprimere il mio consenso alla scelta di un marito che poteva anche non essere turco, eccetera. Tutto ciò ha provocato una rivoluzione in famiglia: avevo degli argomenti per non farmi più comandare a bacchetta. Ho dimostrato ai miei genitori che erano loro a confondere le tradizioni del villaggio natio con la religione. In questo modo sono riuscita a imporre i miei valori senza allontanarmi da casa, come invece era stata costretta a fare la mia sorella maggiore[33].

L'uso polisemico del velo costituisce un altro esempio dello stesso processo. Sulla questione è stato ormai detto tutto, o quasi tutto. L'innovazione non risiede nel pluralismo delle motivazioni religiose o sociali, bensì nel senso che le giovani donne attribuiscono al loro gesto in rapporto alla lettura che ne viene fatta all'interno e all'esterno del contesto musulmano. Che lo scelgano o lo rifiutino, le donne utilizzano il velo come un simbolo della loro ricerca di libertà e di parità. Alcune contestano duramente un principio di dominazione di cui non trovano conferma nei testi religiosi, come la giovane somala che, non sentendo la necessità di indossare il velo, afferma: «Se non vuoi vedermi, devi tenere a freno gli occhi. Secondo l'islam, in effetti, è una cosa che gli altri dovrebbero fare da sé: controllare se stessi»[34]. La stessa lucidità si ritrova nelle parole di Saïda Kada, che, avendo liberamente adottato il velo in seguito a un proprio percorso spirituale, non è certo inconsapevole

[32] V. Amiraux, «Jeunes musulmanes turques d'Allemagne: voix et voies d'individuation», in F. Dassetto (a cura di), *Paroles d'islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, pagg. 101-123; C. Saint-Blancat, «L'immigrazione femminile maghrebina: nuove identità di genere e mediazione tra culture», in P. Basso e F. Perocco (a cura di), *Immigrazione e trasformazione della società*, F. Angeli, Milano, 2000; N. Weibel, *Par-delà le voile: femmes d'islam en Europe*, Complexe, Paris, 2000; A. S. Roald, *Women in Islam: The Western Experience*, Routledge, London, 2001.

[33] D. Bouzar, «Réappropriation de la référence musulmane, parenté et citoyenneté», in *EMPAN*, 50, 2003, pag. 47.

[34] M. Tiilikainen, «Somali Women and Daily Islam in the Diaspora», in *Social Compass*, 50, 2003, pag. 62.

del recupero simbolico e sociale di cui esso è oggetto. «Le donne non velate non sono altro che dei corpi; quelle velate non sono altro che un velo»[35]. Il velo esprime un'esigenza di interpretazione personale della pratica religiosa la quale produce a sua volta, nel lungo termine, l'integrazione in seno alla comunità di una pluralità di comportamenti. Il velo, dunque, ostacola e sovverte ogni tentativo di omogeneizzazione da parte dei movimenti ortodossi; per giunta, esso crea scompiglio anche sul piano dell'interazione sociale. La visibilità negli spazi pubblici di quello che è ormai diventato il simbolo di una frontiera più culturale che religiosa rinforza gli stereotipi negativi e colloca il dibattito su un piano giuridico-politico, relegando in secondo piano la rivendicazione di genere che il velo intenderebbe esprimere.

La dinamica di contestazione è rinforzata da un processo di innovazione che investe il contenuto stesso del sapere religioso; ad alimentare tale processo contribuisce l'assenza, in Europa, di una struttura unitaria e legittima di trasmissione. Le donne si fanno portatrici di una riflessione teologica creativa che si impegna, a partire da una rilettura del *fiqh* [la giurisprudenza islamica], a liberare lo spirito del Corano dal peso delle norme della *shari'a*. L'attenta analisi condotta in Germania da Jonker[36] presso alcuni centri per lo studio della religione islamica frequentati da giovani donne di origine turca mette in luce la produzione di questo nuovo sapere teologico destinato alle moschee e alle scuole laiche. L'originalità di quella produzione femminile nasce dall'incrocio di due diverse tipologie di sapere e dall'impiego di un duplice patrimonio culturale[37]: il solido bagaglio teologico di cui le donne si sono dotate si unisce infatti a una preparazione di livello universitario in altri campi (giuridico, filosofico o pedagogico), i quali forniscono loro altrettante metodologie di riflessione. Senza una profonda preparazione in campo teologico, tuttavia, senza una conoscenza dell'arabo e della letteratura normativa, quelle donne resterebbero prive di argomenti. Questa è dunque la sfida che le musulmane dovranno raccogliere se desiderano ritagliarsi un ruolo nella trasmissione del sapere islamico. All'interno di questo processo le donne convertite all'islam hanno un ruolo propulsore, soprattutto in Europa settentrionale. Anche l'approccio scientifico adottato da Leila Babès nel suo ultimo saggio intitolato *Leg-*

[35] D. Bouzar, S. Kada, *L'une voilée, l'autre pas*, Albin Michel, Paris, 2003, pag. 56.

[36] G. Jonker, «Islamic Knowledge through a Woman's Lens: Education, Power and Belief», in *Social Compass*, 50 (1), 2003, pagg. 35-46.

[37] T. Sakaranaho, «Les rhétoriques de la continuité: les femmes, l'islam et l'héritage catholique en Irlande», in *Social Compass*, 50, 2003, pag. 72.

ge di Allah, legge degli uomini, scritto in collaborazione con l'*imam* di Bordeaux Tariq Oubrou[38], si inserisce in questa logica. Il successo incontrato dalla sua iniziativa presso le giovani musulmane rivela fino a che punto esse siano consapevoli dell'influenza che potrebbero esercitare in futuro sul contenuto della trasmissione religiosa e sulla trasformazione dei ruoli familiari.

Come accade del resto anche in altre religioni, le donne musulmane restano a tutt'oggi escluse dalla gestione del sapere teologico e normativo, essenzialmente controllato dai maschi. In compenso, il fatto di trovarsi ai confini della gestione del capitale simbolico consente alle donne di uscire dal cerchio della comunità e di stabilire più rapidamente degli uomini, anche se in maniera informale, una mediazione con le strutture scolastiche europee e un dialogo con le altre culture religiose[39]. Paradossalmente, le donne diventano dunque interlocutrici privilegiate e quanto mai ambite tanto dai poteri pubblici quanto dalle organizzazioni europee di volontariato. Ne è prova la recente nomina in seno al Consiglio islamico francese (CFCM) di Dounia Bouzar, portavoce (in un certo senso) delle generazioni della diaspora ancora scarsamente rappresentate in seno alle nuove istituzioni islamiche. Non è un caso che la Bouzar abbia progettato l'apertura di un sito Internet destinato a ospitare una banca dati e degli strumenti di riflessione sulle discriminazioni subite dalle donne musulmane tanto nell'ambito privato e familiare quanto sulla scena pubblica e professionale. Tutto ciò porta a quello che si era identificato come secondo effetto dei mutamenti nella trasmissione del sapere religioso: il nuovo legame tra islam e impegno sociale e politico.

3.2. *"Un buon musulmano è un buon cittadino"*

A partire dalla fine degli anni novanta del XX secolo, i giovani musulmani sono dunque riusciti a reinserirsi in una discendenza credente, distaccandosi senza rotture violente dalle connotazioni etniche della memoria religiosa. Questa presa di distanza, tipica della condizione diasporica, apre la strada a una riconquista dell'universalismo religioso, liberando i giovani dallo stereotipo che associa l'islam all'immigrazione e all'origine straniera e catapultandoli in un impegno politico e sociale che tende a privilegiare l'azione ravvicinata nei contesti locali e nazio-

[38] L. Babès, T. Oubrou, *Loi d'Allah, loi des hommes*, Albin Michel, Paris, 2002.

[39] G. Jonker, «Islamic Knowledge through a Woman's Lens: Education, Power and Belief», in *Social Compass* cit.

nali della loro vita quotidiana[40]. In ciò i giovani esprimono una nuova esigenza di cittadinanza, diversa da quella delle coorti precedenti, maggiormente centrata sull'integrazione sociale. L'impegno nella militanza sociale e politica – contro le forme di discriminazione, contro il degrado ambientale o la globalizzazione – avviene fianco a fianco con altri cittadini, nella ricerca di un progetto sociale comune che si accompagna a un rifiuto della specificità musulmana entro la quale li si vorrebbe imprigionare. «Quel che ci interessa», afferma Yamin Makri, cofondatore dell'Unione dei giovani musulmani (Union des jeunes musulmans), responsabile delle Edizioni Tawhid e membro attivo del collettivo di associazioni DiverCité, «è difendere dei valori, non una comunità: invece che sulla nostra identità, vogliamo lavorare su dei valori comuni insieme agli altri. Per fare questo ci vuole un certo grado di maturità, e noi l'abbiamo acquisito»[41]. Di fatto, però, questo passaggio dalla riflessione all'azione non può compiersi nel vuoto.

3.3. *Ricerca di autorità e nuove modalità di trasmissione*

A chi si rivolgono, dunque, i giovani che si allontanano dai luoghi tradizionali della socializzazione religiosa? L'assenza di un clero musulmano offre loro ampi spazi di trattativa, ma l'offerta religiosa attualmente a disposizione, condizionata dalla competitività tra i nuovi imprenditori religiosi[42], rimescola le carte e moltiplica – a partire dalle iniziative dei rettori delle moschee o dei centri associativi – i riferimenti di legittimità.

Alcuni scelgono di dedicarsi a un lavoro ermeneutico di fondo che privilegia la soggettivizzazione della ricerca religiosa a spese dell'imposizione dogmatica. Questo progetto di *ijtihad* si articola sui centri di incontro e discussione o prende le mosse dalla creazione di un sito web divulgatore di un pensiero religioso pluralista come *www.études-musulmanes.com* di Rachid Benzine, oppure dalla progettazione di una collana editoriale che faccia conoscere le opere dei nuovi pensatori musulmani. Quali che ne siano gli esiti, questo percorso quanto mai lungo e faticoso pone ai musulmani europei in deficit di socializzazione teologica il duplice problema dell'accessibilità linguistica ai testi religiosi e della molteplicità delle possibili interpretazioni.

[40] F. Fregosi, J. P. Willaime (a cura di), *Le religieux dans la commune: les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Labor et Fidès, Genève, 2000.

[41] D. Bouzar, S. Kada, *L'une voilée, l'autre pas* cit., pag. 140.

[42] C. Saint-Blancat, «Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality», in *International Journal of Urban and Regional Research*, 26, 2002, pagg. 138-151.

In alternativa, un'altra possibile fonte di autorità rimanda al movimento spirituale delle confraternite sufi, realtà trasversale a tutte le comunità della diaspora turca, algerina o senegalese, in cui l'autorità ermeneutica è fondata su una ricerca di trascendenza più che su un sapere giuridico e scritturale[43].

Una terza forma di autorità è quella che i giovani riconoscono in certi predicatori, in virtù di un carisma personale che dà loro il diritto di presentare una versione autorizzata della Rivelazione. Qui discorso e linguaggio sono ben conformi alle aspettative sia dei giovani, sia del contesto europeo. La precisa analisi condotta da K. Mohsen-Finan[44] chiarisce ad esempio le ragioni del successo di un personaggio come Tariq Ramadan. Abile nel manovrare il registro emotivo senza mai allentare i legami con la discendenza credente, Ramadan trae la sua autorità non tanto dalla sua erudizione teologica, quanto dalla capacità di radicare l'islam in un "vissuto"[45].

Se la carenza delle strutture di trasmissione costituisce una risorsa che stimola a innovare e reinterpretare, nondimeno essa lascia spazio al rischio delle derive della sacralizzazione del dogma e del rifugio nella letteralità del testo. È a questa ortodossia esasperata che ricorrono gli esclusi: a costoro, come osserva Olivier Roy, il neofondamentalismo offre «una legittimazione di tutte le rotture imposte o assunte su di sé: la colonizzazione, l'immigrazione, l'emarginazione»[46]. Questo radicalismo minoritario rischia, qualora dovesse perdurare, di compromettere a lungo termine le strategie di ristrutturazione dei giovani musulmani della diaspora, poiché avalla la costruzione sociale di un islam "non assimilabile" e contamina le nuove modalità di interazione in atto. Al tempo stesso, però, lo slittamento radicale rinforza nei giovani la consapevolezza che sia indispensabile accelerare il processo di costruzione di una struttura universitaria di insegnamento teologico adeguata alla diaspora.

[43] P. Werbner, H. Basu, *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, Routledge, London, 1998; S. Andezian, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine*, Editions CNRS, Paris, 2001; G. Jonker, «Islamic Knowledge through a Woman's Lens: Education, Power and Belief», in *Social Compass* cit., pag. 40.

[44] K. Mohsen-Finan, «La mise en avant d'une citoyenneté croyante: le cas de T. Ramadan», in R. Leveau, C. Wihtol de Wenden, K. Mohsen-Finan (a cura di), *De la citoyenneté locale*, Ifri, Paris, 2003, pagg. 87-96.

[45] T. Ramadan, *Etre musulman européen: étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Tawhid, Lyon, 1999, trad. it. *Essere musulmano europeo: studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2002.

[46] O. Roy, *Les illusions du 11 septembre*, Editions du Seuil, Paris, 2002, pagg. 78-79.

Privilegiando il punto di vista degli attori, questa analisi ha tralasciato numerosi punti: tra questi, quelli che misurano l'impatto sul piano delle modalità di trasmissione, della definizione dell'ambito religioso in ogni spazio pubblico nazionale, in particolare l'insegnamento dell'islam nelle scuole[47], il peso dell'appartenenza comunitaria o la tipologia delle correnti religiose sulla modalità della trasmissione.

I giovani musulmani costituiscono un'eccezione nel paesaggio religioso della gioventù europea? I mutamenti analizzati da Yves Lambert a partire dall'ultima inchiesta sui valori[48] – già preannunciati da Grace Davie[49] – si riscontrano anche tra i giovani musulmani: tendenza a una spiritualità autonoma, sviluppo di un vissuto religioso "fuori dai canoni ufficiali" che costituisce una risorsa di senso e di valori etici.

I giovani musulmani tendono ormai a costruire una socialità religiosa più europea e transnazionale che comunitaria, ed hanno già iniziato a riorganizzare i loro legami con la memoria della loro discendenza credente. Tuttavia, resta loro da attuare l'impresa tutt'altro che facile di costruire degli spazi istituzionali di trasmissione che assicurino, nella legittimità, il pluralismo delle relazioni con la fede religiosa.

Ma tutte le loro iniziative contribuiscono a far uscire l'islam dal suo isolamento. Certo, i giovani musulmani della diaspora non dispongono ancora delle necessarie conoscenze in campo teologico, ma partecipano di una doppia cultura e condividono le aspirazioni di tutta la gioventù europea. Al giorno d'oggi non è più possibile analizzarli unicamente attraverso la lente dell'identità, come era ancora legittimo fare alla fine degli anni novanta del XX secolo[50]. Quelli tra loro che tuttora si prestano a questo tipo di analisi formano una compagine certamente minoritaria. Per la maggior parte, i giovani musulmani si inseriscono ormai in un ambito di autonomia che è loro proprio: un occhio "politico" sulle difficoltà di interazione con la società (in particolare, la difficile gestione di una cultura del sospetto nei confronti dell'islam, confortata dagli eventi sulla scena internazionale), un altro sulle resistenze della loro stessa comunità in termini di genere, età e leadership. In sostanza, i gio-

[47] W. A. R. Shahid, P. S. van Koningsveld (a cura di), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, Peeters, Leuven, 2001.

[48] Y. Lambert, «Religion: l'Europe à un tournant», in P. Bréchon, J.-F. Tchernia (a cura di), *Les valeurs des Européens: les tendances à long terme*, Futuribles cit.

[49] G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994.

[50] J. Cesari, *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France*, Editions Complexe, Paris, 1998.

vani non si lasciano più imprigionare in una logica di identificazione legata a una visione essenzialista dell'islam. L'oggetto delle nostre indagini future sarà non più la specificità musulmana, bensì il percorso che l'avrà inserita in una cultura della post-modernità in cui la differenza diviene una risorsa nel processo di interazione sociale[51].

Forse i giovani che appartengono al secondo gruppo di coorti non si sono ancora completamente appropriati del significato della loro azione sociale, nel senso generazionale del termine; grazie a loro, tuttavia, l'islam si allontana da una costruzione sociale che ne fa un'eccezione per partecipare all'opera di rimodellamento della dimensione religiosa nello spazio culturale europeo.

[51] E. Colombo, *Le società multiculturali*, Il Mulino, Bologna, 2002.

I giovani musulmani in Gran Bretagna: dall'identità etnica all'identità religiosa

A. Yunas Samad

Introduzione

La presenza musulmana in Gran Bretagna è strettamente legata alle vicende dell'Impero. I primi, esigui flussi migratori erano costituiti in gran parte da diplomatici, mercanti, uomini di mare e dignitari in visita. A partire dagli ultimi decenni del XVIII secolo, le navi mercantili presero a reclutare marinai di origine asiatica ed africana, scaricandoli nei porti britannici insieme alle merci che trasportavano. L'insediamento musulmano più numeroso era costituito dai marinai yemeniti stabilitisi nel porto di Cardiff, ed è là che, nel 1870, venne costruita la prima moschea in territorio britannico. Assai più tardi, nel periodo tra le due guerre, si insediarono nel paese altre colonie di marinai provenienti dalle regioni di Mirpur, in Pakistan, e Sylhet, nell'attuale Bangladesh. Un flusso migratorio di natura diversa, costituito da dignitari in visita e da mercanti di origine indiana, portò nel 1889 alla costruzione della moschea Shah Jahan a Woking, nel Surrey. Anche all'interno della comunità diplomatica vi era una discreta componente musulmana: a suo beneficio, re Giorgio VI inaugurò nel 1944 il Centro culturale islamico di Regent's Park. L'evento all'origine dei contemporanei flussi migratori verso la Gran Bretagna fu tuttavia la carenza di manodopera successiva al secondo conflitto mondiale, che determinò una serie di migrazioni a catena di lavoratori musulmani provenienti dalle Indie occidentali e dall'Asia meridionale. Le comunità musulmane insediatesi in Gran Bretagna negli anni sessanta e settanta del XX secolo erano costituite in misura preponderante da lavoratori originari delle regioni di Mirpur e Sylhet o del Gujarat indiano, e da profughi originari dell'Africa orientale. Ma non tutti i musulmani che risiedevano in Gran Bretagna in quegli anni venivano dall'Asia meridionale: vi erano anche gruppi di turco-ciprioti, turchi, somali, nigeriani, malesi, iraniani, arabi di svariate nazionalità, e una piccola ma crescente quota di convertiti. Negli anni ot-

tanta del XX secolo, poi, il crollo del comunismo e la disgregazione della Jugoslavia alimentarono un flusso consistente di profughi e immigrati in cerca di asilo originari dell'Europa orientale. Ciascun gruppo ha formato proprie comunità residenti, costituite in misura rilevante da giovani che sono nati o hanno compiuto l'intero percorso scolastico in Gran Bretagna. Nella prima delle tre parti di cui è composta questa relazione vengono delineate le caratteristiche socio-economiche di questi gruppi, evidenziando le analogie o le differenze sul piano delle tendenze evolutive. Nella seconda parte viene esaminata l'evoluzione delle organizzazioni musulmane, il mutare dei loro orientamenti e l'influsso che esse esercitano sulle giovani generazioni. Nella sezione conclusiva si è cercato infine di analizzare le nuove interpretazioni dell'islam proposte dai giovani musulmani, e in particolare dalle due principali comunità residenti in Gran Bretagna. L'intento principale consiste comunque nel far luce sulle tendenze più significative che interessano la popolazione musulmana in generale, e i giovani in particolare.

1. *Caratteristiche socio-economiche*

Nel corso degli anni 1990 si è discusso a lungo su quale fosse l'effettiva consistenza della popolazione musulmana residente in Gran Bretagna, che secondo alcune organizzazioni musulmane era compresa tra i due e i tre milioni di persone. Tale calcolo si fondava sulle stime contenute nel Rapporto ufficiale per l'anno 1969 pubblicato dall'Istituto poligrafico britannico, secondo il quale i musulmani residenti nel paese erano 1,5 milioni. Il fatto che quella valutazione sia stata in seguito omessa dalla letteratura ufficiale ne dimostra implicitamente l'inattendibilità. La controversia aveva comunque indotto alcune organizzazioni religiose musulmane a esercitare pressioni sugli ambienti politici, affinché nel censimento previsto per il 2001 fosse inserito un quesito relativo all'identità religiosa. Benché già inclusa in precedenza nei censimenti della popolazione irlandese, la rilevazione era del tutto nuova per i cittadini dell'Inghilterra, della Scozia e del Galles. Al quesito, non obbligatorio per i residenti in Inghilterra e nel Galles, ha risposto il 92% della popolazione: dal conteggio dei dati è quindi risultato che l'islam, professato da poco meno del 3% della popolazione britannica, è la religione più diffusa nel paese dopo il cristianesimo (72% della popolazione): in sostanza, quasi 1,6 milioni di cittadini britannici si dichiarano musulmani (si veda la tabella 1). Va tuttavia rilevato che, pur consentendo di estrapolare un dato aggregato sulla consistenza della popola-

Tabella 1. *La popolazione della Gran Bretagna suddivisa in base all'appartenenza religiosa (aprile 2001)*

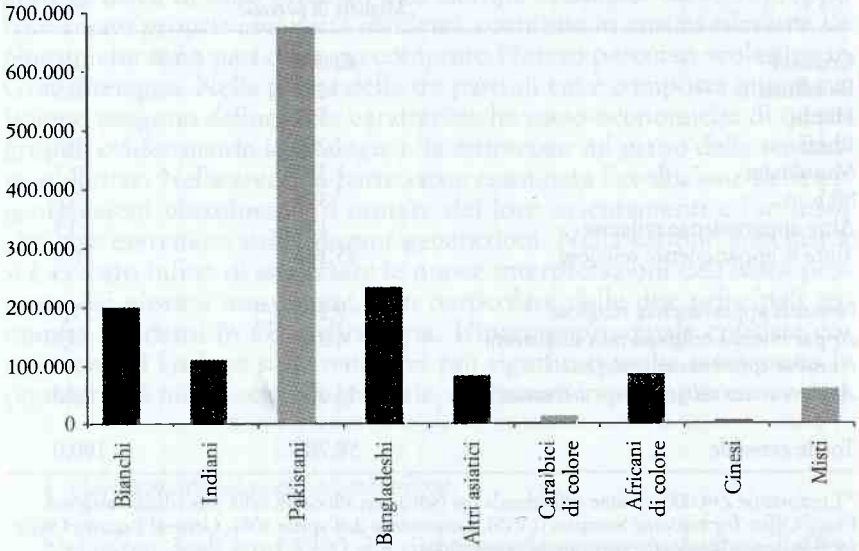
	Migliaia di persone	%
Cristiani	42.079	71,6
Buddhisti	152	0,3
Hindu	559	1,0
Ebrei	267	0,5
Musulmani	1.591	2,7
Sikh	336	0,6
Altre appartenenze religiose	179	0,3
Tutte le appartenenze religiose	45.163	76,8
Nessuna appartenenza religiosa	9.104	15,5
Appartenenza religiosa non dichiarata	4.289	7,3
*Nessuna appartenenza religiosa / Appartenenza religiosa non dichiarata**	*13.626*	*23,2*
Totale generale	58.789	100,0

* Comprende 234.000 persone nell'Irlanda del Nord non allocabili nelle precedenti categorie.
Fonti: Office for National Statistics (ONS), Censimento dell'aprile 2001; General Register Office for Scotland (GROS), Censimento dell'aprile 2001.

zione di religione musulmana, il censimento dell'anno 2001 utilizzava comunque l'appartenenza etnica come base per una serie di statistiche relative all'andamento demografico, alla distribuzione spaziale e alle caratteristiche sociali dei gruppi etnici minoritari, la cui affiliazione religiosa non è sempre automaticamente deducibile. Di conseguenza, i dati oggi disponibili rappresentano un'aggregazione di statistiche basate sia sull'appartenenza religiosa, sia sull'origine etnica.

In Gran Bretagna, l'islam ha perlopiù un volto da subcontinente indiano. La maggior parte dei musulmani che risiedono nel paese sono originari del Pakistan (687.592 unità), del Bangladesh (261.833) e dell'India (133.783). Complessivamente, il gruppo dei musulmani di provenienza sudasiatica riunisce circa tre quarti di tutta la popolazione islamica residente in Gran Bretagna. Piuttosto numerosi sono anche i musulmani provenienti da Cipro, dalla Malaysia e dai paesi arabi. Stando ai dati del censimento, molti musulmani si collocano nella categoria dei "bianchi", la quale rappresenta circa l'11,6% della popolazione di fede islamica: tra questi vi sono anche i sessantamila musulmani originari dell'Europa orientale, e circa diecimila convertiti all'islam. I mu-

Figura 1. *La popolazione musulmana residente nel Regno Unito, suddivisa in base all'origine etnica*



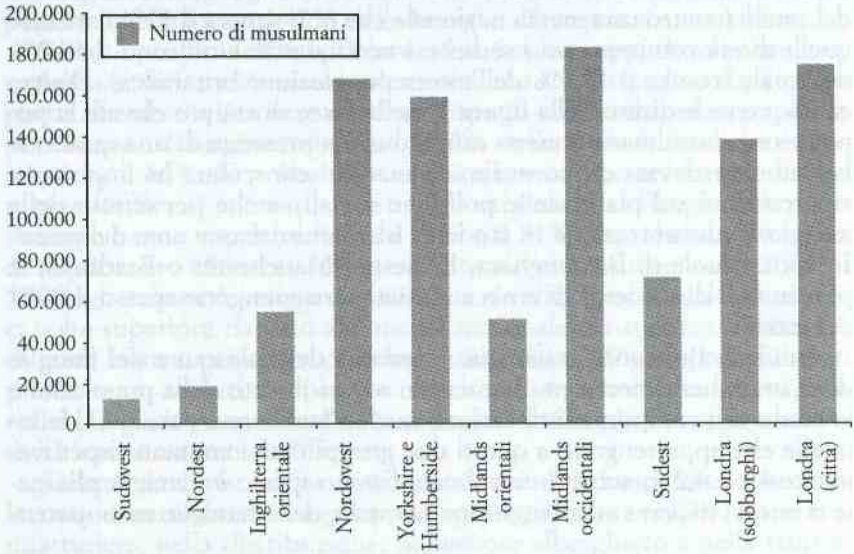
Fonti: Office for National Statistics, Censimento dell'aprile 2001; General Register Office for Scotland, Censimento dell'aprile 2001.

sulmani "di colore" sono all'incirca il 6,7%, e provengono per la maggior parte da paesi africani quali la Somalia (si veda la figura 1).

La distribuzione geografica dei musulmani non è uniforme in tutto il paese. La loro presenza sul territorio è un effetto delle migrazioni a catena che, alimentate dai legami di parentela e di amicizia, hanno contribuito a radunare gruppi consistenti di musulmani in determinate regioni e città. Le concentrazioni più elevate si riscontrano nell'agglomerato urbano della Londra metropolitana, dove i dati dell'ultimo censimento rilevano la presenza di seicentosettemila abitanti di fede musulmana, in certe zone del sudest e nelle Midlands, nelle conurbazioni dello Yorkshire occidentale e del Lancashire meridionale. Un'elevata concentrazione di musulmani è stata inoltre rilevata nella conurbazione del Clydeside centrale, in Scozia (si veda la figura 2).

Sul piano dei modelli di insediamento, le diverse comunità musulmane presentano differenze notevoli. Se ad esempio i pakistani sono

Figura 2. *Distribuzione per regioni della popolazione musulmana residente in Inghilterra*



Fonte: Office for National Statistics, Censimento dell'aprile 2001.

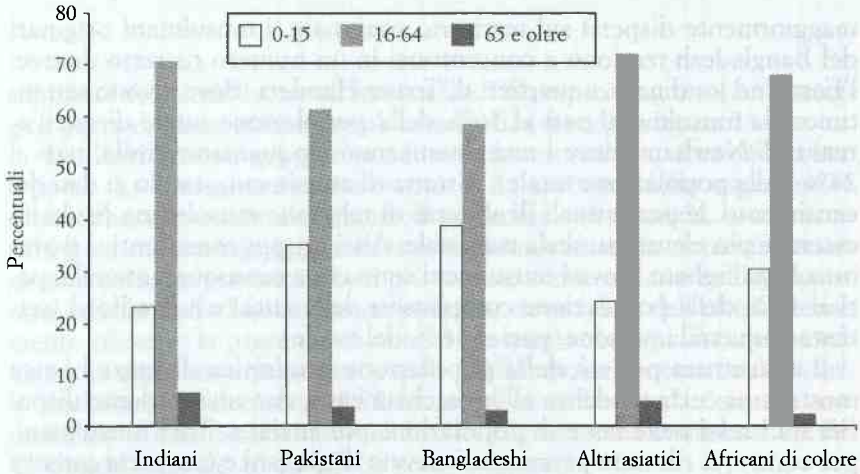
maggiormente dispersi sul territorio nazionale, i musulmani originari del Bangladesh tendono a concentrarsi in un numero ristretto di aree: l'East End londinese, i quartieri di Tower Hamlets (dove vivono settantunomila musulmani, pari al 36% della popolazione totale di quell'area) e di Newham (dove i musulmani sono cinquantanovemila, pari al 24% della popolazione totale): si tratta di aree in cui, stando ai dati del censimento, le percentuali di abitanti di religione musulmana risultano essere le più elevate su scala nazionale. Altri gruppi consistenti si trovano a Birmingham (dove i musulmani sono circa centoquarantamila, pari al 14% della popolazione complessiva della città) e a Bradford (settantacinquemila persone, pari al 16% del totale).

La struttura per età della popolazione britannica di razza bianca mostra una certa tendenza all'invecchiamento, con una evidente disparità tra i sessi nelle fasce di popolazione più anziana. Tra i musulmani, per contro, si rilevano percentuali elevate di giovani e una certa carenza di anziani. La popolazione musulmana residente in Gran Bretagna è effettivamente assai giovane: il 33,8% del totale rientra nella fascia di età

compresa tra zero e quindici anni (a fronte di una media nazionale del 20,2%); i musulmani che hanno meno di venticinque anni sono il 50% del totale (contro una media nazionale che non supera il 31%), mentre quelli di età compresa tra i sedici e i ventiquattro anni sono il 18,2% del totale (contro il 10,9% dell'intera popolazione britannica). D'altro canto, come indicato nella figura 3, nelle fasce di età più elevate la popolazione musulmana è meno numerosa. La presenza di una quota relativamente elevata di giovani musulmani in età scolare ha importanti ripercussioni sul piano delle politiche sociali, anche per effetto della maggiore concentrazione di studenti islamici in alcune aree del paese. In certe scuole di Birmingham, Leicester, Manchester o Bradford, le percentuali di studenti di etnia sudasiatica raggiungono spesso il 90% del totale.

In Gran Bretagna, le famiglie originarie del Pakistan e del Bangladesh sono mediamente più numerose: se per il resto della popolazione la media dei componenti di ciascun nucleo familiare è pari a 2,3, le famiglie che appartengono a questi due gruppi etnici contano rispettivamente 4,7 e 4,2 membri. I musulmani vivono spesso in famiglie allargate o estese; rispetto ad altri gruppi, la media delle famiglie monoparen-

Figura 3. *Distribuzione percentuale delle principali etnie per classe di età*



Fonti: Office for National Statistics, Censimento dell'aprile 2001; General Register Office for Scotland, Censimento dell'aprile 2001.

tali è sensibilmente più bassa. Secondo dati recenti, soltanto il 13% delle famiglie di origine pakistana sono monoparentali, contro il 22% della popolazione bianca e il 47% delle famiglie di origine afro-caraibica.

Sotto il profilo dell'attività lavorativa, i vari gruppi di religione musulmana si differenziano considerevolmente tra loro, oltre che in rapporto alle altre minoranze etniche. Rispetto ai bianchi, ad esempio, la popolazione di origine indiana (il 12,7% della quale è di religione islamica) ha il 66% di probabilità in più di esercitare un'attività di tipo professionale; al contrario, i cittadini originari del Bangladesh e del Pakistan hanno rispettivamente il 33% e il 14% di probabilità in meno di appartenere alla stessa categoria. Stando al censimento del 2001, il 5% degli indiani di sesso maschile erano medici (percentuale quasi dieci volte superiore rispetto alla media nazionale)[1]; rispetto ai britannici di razza bianca, per contro, i pakistani avevano l'85% di probabilità in più di essere addetti a impianti e macchinari, mentre i cittadini originari del Bangladesh avevano l'83% di probabilità in più di svolgere un'attività lavorativa non qualificata.

Dal punto di vista della distribuzione nei vari comparti economici, i lavoratori musulmani si raggruppano principalmente nell'industria manifatturiera, nella distribuzione, nel settore alberghiero e nella ristorazione, nell'amministrazione pubblica, nell'istruzione, nella sanità e nei servizi finanziari, mentre sono quasi del tutto assenti dal settore agricoltura e pesca, nonché dal comparto dell'energia e delle acque. I maschi originari del Bangladesh sono nettamente sovrarappresentati nel settore della distribuzione, che include anche alberghi e ristoranti. Il 66% dei maschi appartenenti a questo gruppo etnico lavorano nel settore, contro il 25% dei maschi di etnia pakistana. I maschi originari del Pakistan e del Bangladesh sono sovrarappresentati anche nel comparto tessile-abbigliamento (rispettivamente 10% e 9% degli occupati appartenenti ai due gruppi etnici, contro una media di poco superiore all'1% per l'intera popolazione di sesso maschile). I maschi di etnia pakistana sono rappresentati in misura assai superiore alla media (24%) anche nel settore dei trasporti e delle comunicazioni, che comprende tassisti e autisti[2].

[1] B. Twomey, *Labour Market Participation of Ethnic Groups*, Labour Market Division, Office for National Statistics, 2001.

[2] *Ibidem*.

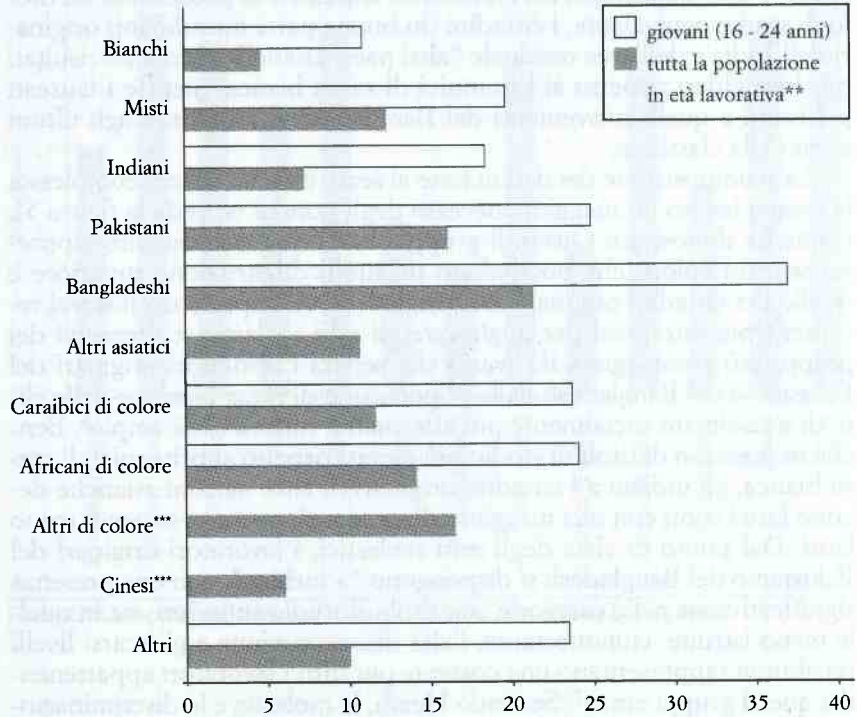
I lavoratori originari del Bangladesh e del Pakistan tendono dunque a concentrarsi in alcuni settori dell'economia, negli impieghi di livello inferiore e nei comparti tradizionalmente associati a livelli retributivi più bassi quali il tessile e la ristorazione. Il salario settimanale dei lavoratori maschi originari del Pakistan e del Bangladesh risulta mediamente inferiore di centocinquanta sterline rispetto a quello dei maschi di razza bianca; per contro, il vantaggio retributivo di questi ultimi rispetto ai lavoratori maschi di origine indiana ammonta a sole cinque sterline. Le donne originarie del Pakistan e del Bangladesh guadagnano trentaquattro sterline alla settimana in meno delle donne di razza bianca, mentre le donne di origine indiana guadagnano mediamente quattordici sterline in più delle donne bianche[3]. I cittadini originari del Pakistan e del Bangladesh sono anche i più poveri della nazione: due terzi di loro (66%) rimangono al di sotto della soglia di povertà[4]; le regioni del paese in cui si concentrano quote elevate di abitanti appartenenti a questi due gruppi presentano alte percentuali di deprivazione composita.

Dai dati sulla condizione lavorativa (occupati o in cerca di occupazione) emerge che la partecipazione dei bianchi al mercato del lavoro è più ampia rispetto a quella dei musulmani. Tutti i gruppi etnici di minoranza, indipendentemente dalla fede religiosa, hanno un tasso di occupazione inferiore a quello della popolazione bianca; i tassi di occupazione più bassi si riscontrano tra i lavoratori originari del Pakistan e del Bangladesh. I tassi di occupazione femminile sono sensibilmente inferiori rispetto a quelli della popolazione maschile: soltanto il 28% delle donne pakistane e il 23% di quelle originarie del Bangladesh sono economicamente attive, contro il 73% e il 69% rispettivamente dei maschi appartenenti agli stessi gruppi etnici. Tra i musulmani, il tasso di disoccupazione si colloca nettamente al di sopra di quello relativo alla popolazione bianca. In confronto ai lavoratori bianchi in età adulta, i pakistani registrano un tasso di disoccupazione quattro volte maggiore, mentre tra i lavoratori adulti originari del Bangladesh la percentuale di disoccupazione è cinque volte superiore; tra i pakistani, il tasso di disoccupazione giovanile risulta invece doppio rispetto a quello dei coetanei bianchi, e tre volte maggiore per i giovani originari del Bangladesh. Tra i vari gruppi etnici di religione musulmana, la quota di lavora-

[3] TUC Report, *Black and Underpaid. How Black Workers Lose Out on Pay*, sito web del Trades Union Congress, 2002.

[4] Department of Works and Pensions, *Households Below Average Incomes 2002/3*, Crown Copy Right, 2004, pagg. 19, 21, 24.

Figura 4. *Tassi di disoccupazione* per gruppi etnici e per fasce di età, Regno Unito (2001-02)*



* Si veda appendice, parte 4: Unemployment and Annual Local Area Labour Force Survey.
** Maschi fino a 64 anni, femmine fino a 59 anni.
*** Nella fascia di età 16-24 anni, le dimensioni del campione erano troppo ridotte per consentire stime affidabili.
Fonte: Office for National Statistics, *Annual Local Area Labour Force Survey*.

tori autonomi è soggetta a variazioni: raggiunge livelli relativamente elevati per i pakistani (22%), mentre per i cittadini originari dell'India (13%) e del Bangladesh (12%) si attesta poco al di sopra della quota relativa alla popolazione bianca (11%)[5].

[5] Office for National Statistics, *Annual Local Area Labour Force Survey*, 2002, http://www.statistics.gov.uk.

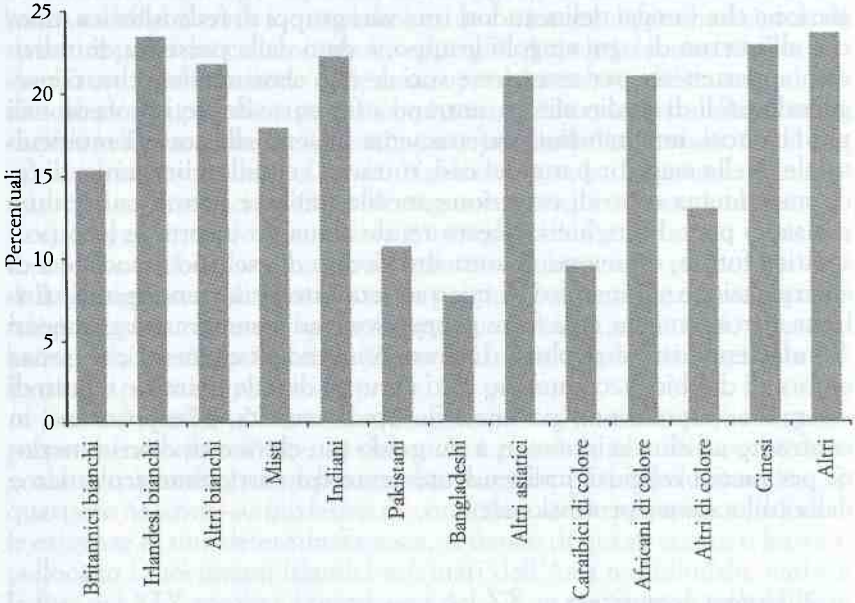
Il capitale umano, i beni immateriali quali l'istruzione e le competenze specifiche hanno come è noto un impatto determinante sulle prospettive di occupazione; tra i lavoratori laureati o in possesso di un titolo di studio equivalente, i cittadini (in buona parte musulmani) originari dell'India e dell'area residuale "altri paesi asiatici" ottengono risultati più lusinghieri rispetto ai britannici di razza bianca, mentre i laureati pakistani e quelli provenienti dal Bangladesh si collocano agli ultimi posti della classifica.

La scomposizione dei dati in base al sesso indica che, nel complesso, le donne hanno un maggior successo degli uomini (si veda la figura 5). Come ha dimostrato Owen, il gruppo etnico più scarsamente rappresentato tra coloro che possiedono un titolo di istruzione superiore è quello dei cittadini originari del Bangladesh. A dispetto degli sforzi recentemente intrapresi per migliorare gli esiti scolastici e formativi dei gruppi più svantaggiati, il divario che separa i lavoratori originari del Pakistan o del Bangladesh dalla popolazione di razza bianca o dalle élite di musulmani socialmente più affermati è tuttora assai ampio[6]. Benché in possesso di titoli di studio più elevati rispetto ai britannici di razza bianca, gli indiani e i cittadini originari di altre nazioni asiatiche devono fare i conti con una maggiore disoccupazione e con stipendi meno lauti. Dal punto di vista degli esiti scolastici, i lavoratori originari del Pakistan o del Bangladesh si dispongono "a forbice", con una presenza significativa sia nelle categorie con titoli di studio superiori, sia in quelle meno istruite: ciononostante, l'alta disoccupazione e gli scarsi livelli retributivi rappresentano una costante per tutti i lavoratori appartenenti a questi gruppi etnici[7]. Secondo Heath, le molestie e le discriminazioni subite per motivi razziali avrebbero un impatto negativo sugli esiti lavorativi di queste fasce di popolazione, al punto da fornire una spiegazione esauriente, ancorché parziale, del loro persistente stato di inferiorità. Sempre secondo Heath, le origini sociali contribuiscono in misura determinante a chiarire le cause della posizione svantaggiata dei musulmani sul mercato del lavoro. I lavoratori di origine pakistana e del Bangladesh, ad esempio, provengono in gran parte dalle classi rurali e dalla piccola borghesia, e questo limita le loro opportunità di inserimento

[6] D. Owen, A. Green, et al., *Minority Ethnic Participation and Achievements in Education, Training and the Labour Market*, Race Research for the Future, Research Report n° 225, Department for Education and Skills, 2000, pag. 130.

[7] TUC Report, *Black and Underpaid: How Black Workers Lose Out on Pay* cit.

Figura 5. *Titolari di istruzione superiore per gruppo etnico*



Fonte: Office for National Statistics, *Annual Local Area Labour Force Survey*, 2002.

nella categoria dei lavoratori salariati[8]. Benché difficilmente misurabili in termini statistici, anche i fattori culturali e religiosi potrebbero esercitare una qualche influenza. Anche tenendo conto del livello di istruzione e della zona di residenza, i pakistani di religione musulmana hanno un rischio di disoccupazione tre volte maggiore rispetto ai loro connazionali hindu; tra i lavoratori di origine indiana, invece, quelli di religione musulmana hanno un rischio di disoccupazione doppio rispetto ai loro connazionali hindu[9].

Dai dati a nostra disposizione risulta dunque evidente che nel Regno Unito la popolazione di fede musulmana è costituita da un insieme di

[8] A. Heath, *Ethnic Minorities and the Labour Market: Interim Analytical Report*, Performance and Innovation Unit, Cabinet Office, 2001, pag. 128.
[9] *Ibidem*.

gruppi che si differenziano in base alle origini etniche, alla provenienza sociale e alla collocazione geografica. Il principale elemento di differenziazione che va oggi delineandosi tra i vari gruppi di fede islamica, nonché all'interno di ogni singolo gruppo, è dato dalla presenza di individui (appartenenti per estrazione sociale alle classi medie) che, conseguendo titoli di studio elevati, entrano a far parte dei ceti professionali più facoltosi, integrandosi perfettamente in seno alla società multiculturale. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, i cittadini britannici di fede musulmana sono di estrazione sociale umile, e hanno curriculum scolastici poco lusinghieri: questo rende alquanto incerte le loro prospettive future, esponendoli a un alto rischio di esclusione sociale e di emarginazione. Ai membri di questa vasta categoria viene spesso attribuita, erroneamente, una forte propensione ad assumere atteggiamenti "fondamentalisti" o rivoltosi. Due sono invece gli elementi che, senza ombra di dubbio, accomunano tutti i gruppi di fede islamica: il fatto di essere una popolazione giovane e in rapida crescita, e l'esposizione, in confronto ad altre minoranze, a un grado più elevato di discriminazione per motivi religiosi, indipendentemente dal curriculum scolastico o dalla collocazione professionale.

2. *L'islam organizzato*

2.1. *Moschee e organizzazioni musulmane*

Il diffondersi delle moschee sul territorio nazionale è la manifestazione più tangibile della presenza islamica in Gran Bretagna: il ritmo di questa espansione è regolato da criteri di tipo religioso ed etnico, a seconda delle preferenze religiose dei comitati o dei gruppi promotori. Nel 1963, le moschee registrate come luoghi di culto dall'archivio di stato civile erano soltanto tredici; a partire dal 1966, il tasso di incremento delle registrazioni si è attestato su una media di poco inferiore al 7% annuo. L'aumento delle registrazioni era conseguenza diretta dei mutamenti nel profilo demografico della popolazione musulmana, a seguito dei ricongiungimenti familiari resi possibili dalle leggi sull'immigrazione varate negli anni 1960. Benché gli immigrati maschi avessero sino ad allora dimostrato scarso interesse per i rituali religiosi, l'arrivo dei loro familiari contribuì a riportare in auge le pratiche della fede islamica. A partire dalla metà degli anni 1970, il tasso annuo di registrazione delle nuove moschee risulta più che raddoppiato. La proliferazione dei luoghi di culto islamico era in parte connessa alla speranza di otte-

nere finanziamenti in petrodollari, i quali tuttavia venivano accordati soltanto ai progetti più prestigiosi. In ogni caso, il fenomeno ha contribuito a diffondere tra i musulmani una crescente familiarità con le strutture politiche e amministrative locali[10]. A questo ha contribuito anche l'istituzionalizzazione delle controparti "secolari" delle varie comunità islamiche, piccole o grandi che fossero. L'intersecarsi delle identificazioni religiose e non religiose ha reso più facile l'affermazione di una presenza islamica a livello locale. Nel frattempo, la diffusione delle moschee sul territorio della Gran Bretagna è proseguita senza interruzioni, sicché oggi se ne contano circa un migliaio[11]. Le moschee ospitano scuole coraniche e assicurano altre forme di istruzione religiosa ai figli delle famiglie musulmane. Tuttavia, poiché i leader delle organizzazioni religiose islamiche sono quasi sempre assai avanti negli anni, i giovani hanno ben poche possibilità di esercitare una qualche influenza o far sentire le proprie opinioni.

Secondo Jorgen Nielsen, i musulmani sunniti costituiscono il gruppo predominante, all'interno del quale è possibile identificare tre categorie parzialmente sovrapposte. La maggior parte delle moschee di quartiere nascono su iniziativa di comitati locali e mirano a soddisfare le esigenze di una determinata zona. A fianco di questi comitati locali si collocano i movimenti islamici originari dell'Asia meridionale, nati tra la fine del XIX secolo e i primi anni del XX in reazione al colonialismo britannico. Una rivalità dottrinale ha infranto l'unità di questi movimenti islamici, contrapponendo i tradizionalisti *berelvi* ai sostenitori delle correnti revivaliste. Accade così che una pubblicazione di orientamento *berelvi* come *Islamic Times*[12], pur facendo appello all'unità islamica, critichi severamente il wahabismo e i pericoli che esso rappresenta. La maggior parte delle moschee sono di orientamento *berelvi*: esse costituiscono una rete, all'interno della quale si identificano svariate correnti. Una di queste ha come suo esponente di maggiore spicco Pir Maroof Shah, figura assai influente nell'ambito del Consiglio delle moschee di Bradford. Un'altra corrente è invece guidata da Sufi Abdullah di Birmingham; lo sceicco Abd al-Qadir Jilani, infine, è un *pir* assai autorevole tanto a Londra quanto all'interno della Società islamica di Manchester. Piuttosto diffuse sembrano essere anche le *tariqa*

[10] J. Nielsen, «Muslims in Britain: Searching for an Identity», in *New Community*, 1987, pag. 387.

[11] K. Pedziwiatr, *An Overview of Research on Muslims in Europe*, 2003 (non pubblicato).

[12] *Islamic Times*, vol. 7, n° 9, luglio 1992.

sufi, peraltro difficilmente identificabili a causa delle parziali sovrapposizioni con i gruppi *berelvi*. Gli ordini sufi *naqshbandi*, *qadiri* e *chisti*, infine, sono attivi soprattutto tra i giovani e tra i convertiti di origine britannica.

Tra i numerosi filoni associati alle correnti del risveglio islamico si segnalano i gruppi denominati *Jamaat Tabligh*, *deobandi* e *Ahl-i-Hadith*. I centri principali del gruppo *deobandi* sono la moschea Saddam Hussein di Birmingham e la moschea londinese di Whitechapel, alle quali si aggiungono altre moschee e istituzioni sparse in tutto il paese. La *Jamaat Tabligh* ha sede presso il Darul Alum di Dewsbury; i seguaci della *Ahl-i-Hadith*, infine, costituiscono un'organizzazione assai efficiente che si dirama in un numero ristretto di moschee ma trova il proprio centro a Birmingham, nella moschea del Green Lane. La terza delle categorie identificate da Jorgen Nielsen all'interno della comunità sunnita britannica è formata da organizzazioni elitarie che aspirano a raggiungere una dimensione nazionale. Alcune di esse hanno avuto contatti sporadici con la Lega musulmana mondiale (Rabita) della Mecca. Organizzazioni come la Missione islamica della Gran Bretagna (UK Islamic Mission) o la Fondazione islamica (Islamic Foundation) fanno parte della rete *Jamaat-i-Islami*, le cui origini si collocano nel subcontinente indiano. Il nucleo principale di questa rete è formato dalla già citata Missione islamica della Gran Bretagna, a sua volta legata a una serie di scuole e organizzazioni locali. I vari elementi della rete si adoperano per diffondere la propria interpretazione dell'islam tra i membri della comunità musulmana. La Fondazione islamica, costituita a Leicester nel 1968, pubblica le opere di Maulana Maududi e altri volumi di argomento religioso destinati principalmente alle scuole. Il Consorzio degli educatori musulmani (Muslim Educational Trust) fornisce servizi di supporto al sistema scolastico statale per la diffusione dell'istruzione religiosa islamica. L'organizzazione *Dawatul-Islam*, costituita nel 1976 come associazione di musulmani originari del Bangladesh, opera in stretto contatto con la *Jamaat-i-Islami*; l'ala giovanile dell'organizzazione prende il nome di Organizzazione dei giovani musulmani (Young Muslim Organization), mentre l'Associazione delle donne musulmane (Muslim Women Association) si occupa specificamente di tematiche femminili. Tra le moltissime associazioni a carattere religioso, la Young Muslim Organization è una delle poche a occuparsi di attività giovanili che esulano dalla sfera strettamente religiosa estendendosi anche all'ambito sportivo, sociale e culturale. Negli ambienti universitari, la Federazione delle società islamiche studentesche (Federation of Student Islamic Societies) fonde al proprio interno le varie Società islamiche ed

ha stretti legami con la Fratellanza Musulmana dell'Egitto[13]. La sua diffusione tra la popolazione studentesca di fede islamica è tuttavia ostacolata dalla concorrenza dell'emergente *Hibzi-ut-Tahrir*, legata all'area mediorientale, e dalla sua branca dissidente *Al Muhajiroun*. Tutte queste organizzazioni hanno carattere sostanzialmente elitario, e si rivolgono principalmente a membri dei ceti medi, professionisti e studenti universitari. Il ritmo di avvicendamento degli iscritti è piuttosto rapido: a quanto sembra, molti studenti di fede musulmana militano in questi gruppi per un periodo più o meno lungo della loro carriera universitaria, ma è raro che stringano legami di lunga durata.

Vi sono infine alcune organizzazioni musulmane le cui origini si collocano in aree geografiche esterne all'Asia meridionale. La più antica di queste è l'ordine *Alawi Sufi*, che si rivolge ai fedeli di origine yemenita e fornisce loro un'istruzione religiosa attraverso i centri culturali sostenuti dal governo di quel paese. Diversamente dai loro correligionari provenienti dalla Turchia continentale, i musulmani di origine turco-cipriota hanno la possibilità di frequentare propri centri etno-culturali. I convertiti all'islam hanno costituito una propria Associazione dei musulmani britannici; tra di essi si contano alcuni membri di spicco del Partito islamico, una forza politica di importanza marginale all'interno della comunità musulmana.

2.2. *Le organizzazioni di raccordo*

In contrapposizione alle organizzazioni musulmane fondate sulla comune appartenenza etnica, sono emerse negli scorsi decenni alcune organizzazioni di raccordo la cui esistenza rappresenta un tentativo consapevole, benché non del tutto riuscito, di indurre le organizzazioni musulmane della Gran Bretagna ad assumere una posizione comune di fronte alle autorità nazionali. In virtù del loro carattere multietnico e multiconfessionale, le organizzazioni di raccordo sono state tuttavia costrette a porre le basi della loro unità su una serie di minimi denominatori comuni. Di conseguenza, i settarismi e gli antagonismi personali che contrapponevano le varie moschee e organizzazioni religiose non sono stati interamente superati. Al giorno d'oggi esistono comunque un certo numero di federazioni, formate da entità che spesso aderiscono a più di una federazione. La più antica tra queste è l'Unione delle organizzazioni musulmane (Union of Muslim Organizations, UMO), nata

[13] J. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992.

verso la fine degli anni 1970. Pochi anni dopo, tuttavia, l'UMO non era ormai che una delle molte organizzazioni in gara per aggiudicarsi il titolo di rappresentante degli interessi musulmani; attualmente, la sua influenza è limitata ad alcune frange delle principali correnti teologiche. Verso la metà degli anni 1980, il Consiglio degli *imam* e delle moschee si era conquistato un certo seguito tra le correnti di orientamento *berelvi*, mentre il Consiglio delle moschee rappresentava le correnti di ispirazione islamista[14].

Il vantaggio strategico di cui la leadership islamica godeva rispetto alle proprie controparti "laiche" stava nella capacità di colmare il vuoto politico tra due opposti estremi grazie al supporto finanziario offerto dai governi mediorientali e nordafricani. L'Unione delle organizzazioni musulmane era sostenuta dai governi dell'Arabia Saudita e dell'Iraq; il Consiglio degli *imam* e delle moschee era legato alla Società libica per la missione islamica (Islamic Call Society), mentre l'ormai disciolto Consiglio delle moschee aveva un orientamento chiaramente filo-saudita. I sauditi disponevano di due canali per intervenire direttamente sulle attività del Consiglio: la sede londinese della Lega musulmana mondiale, strettamente associata al governo di Riad, e il direttore del Centro culturale islamico di Regent's Park, scelto tra i membri della diplomazia saudita. Generosamente sovvenzionato dalla casata dei Saud, il Consiglio delle moschee è rimasto vittima dei drastici tagli finanziari introdotti dal governo saudita verso la fine degli anni 1980. L'Istituto musulmano, un'altra organizzazione di raccordo che in un primo momento aveva beneficiato di finanziamenti sauditi, ha invece continuato a operare grazie al sostegno indiretto dell'Iran. La dipendenza dalle risorse finanziarie di provenienza mediorientale non deve comunque essere male interpretata: le organizzazioni di raccordo non erano emanazioni di potenze straniere, né strumenti per fare proseliti tra i musulmani residenti in Gran Bretagna. Il sostegno finanziario di cui esse beneficiavano era piuttosto una sorta di "grano da semina", la cui funzione consisteva nell'incoraggiare i pensatori più autorevoli ad assumere un orientamento favorevole al governo finanziatore. In più di un'occasione, le organizzazioni di raccordo hanno chiaramente dimostrato la loro capacità di attenuare le influenze esterne, mostrandosi più sensibili alle opinioni dei loro affiliati che non a quelle dei patrocinatori. Zaki Badawi, esponente di spicco del Consiglio degli *imam* e delle moschee, ha dato ampie prove di indipendenza rispetto alla linea del governo libico; ai

[14] *Ibidem.*

tempi della Guerra del Golfo, poi, quando l'Arabia Saudita riteneva di poter finalmente riscuotere il proprio meritato tornaconto, molte organizzazioni respinsero gli appelli all'unità schierandosi tra gli oppositori della guerra. Persino un agitatore come Kalim Siddiqi, capo del Parlamento musulmano, ha dato prova di notevole pragmatismo nei confronti dell'Iran, tenendo fede innanzitutto alla propria coerenza[15].

L'identità dei musulmani residenti in Gran Bretagna è una nozione assai controversa, che cerca di inglobare in una categoria più vasta le mille sfaccettature multietniche di una comunità: tale sintesi si realizza tuttavia soltanto attraverso il dissenso, e anche allora in modo parziale. Si pensi ad esempio al caso Rushdie: mai, in tutta la storia della comunità musulmana britannica, vi era stata una simile unità di vedute tra le sue numerose componenti; la condanna dei *Versetti satanici* fu assolutamente unanime. Il Comitato d'azione per gli affari islamici del Regno Unito (UK Action Committee on Islamic Affairs, UKACIA), formato nell'ottobre del 1988 allo scopo di coordinare le azioni di protesta contro i *Versetti satanici*, era un'organizzazione dalla struttura scarsamente omogenea, che inglobava quasi tutti gli orientamenti ad eccezione del Consiglio degli *imam* e delle moschee e dell'Istituto musulmano; la formazione del Comitato era stata comunque la prima prova tangibile dell'esistenza delle organizzazioni di raccordo. Tra le molte ragioni di quella straordinaria dimostrazione di unità, la più significativa sembra essere il coinvolgimento dei musulmani in quanto entità sociologiche. L'identità islamica diventava la metafora e il veicolo di espressione del malcontento sociale, soprattutto per i giovani di Bradford e di altre località. Dall'intersecarsi delle diverse identità si produsse pertanto una nuova, ripensata identità comune, che a sua volta poneva sul tappeto la questione della leadership "laica". Pur professando apertamente un'ideologia di tipo socialista, molti rappresentanti dei consigli locali si impegnarono con passione nella campagna contro Rushdie. La condanna dei *Versetti satanici* assunse pertanto il valore di un evento spartiacque: per la prima volta i giovani musulmani prendevano parte ad un'azione di matrice religiosa che aveva, nel contempo, anche una natura popolare. Anni dopo, i movimenti di opposizione alle due guerre del Golfo si sarebbero sviluppati grazie al contributo di quegli stessi giovani che avevano acquisito una coscienza politica grazie ai *Versetti satanici*[16].

[15] Y. Samad, «Book Burning and Race Relations: Political Mobilisation of Bradford Muslims», in *New Community*, 18 (4), 1992, pagg. 507-519.

[16] *Ibidem*.

Diversamente dalle altre organizzazioni, il Comitato d'azione per gli affari islamici del Regno Unito (UKACIA) era una confederazione formata da entità nazionali e locali tra cui l'Unione delle organizzazioni musulmane, la Fondazione islamica, svariate associazioni e unioni di scuole islamiche, e così via. Il problema di fondo era che molte delle organizzazioni facenti parte dell'UKACIA ambivano a ottenere il ruolo di portavoce della comunità musulmana sulla scena nazionale. Ancor più paradossale era il fatto che Iqbal Sacranie, il più attivo esponente dell'UKACIA, fosse un membro dell'Unione delle organizzazioni musulmane. L'UKACIA è privo di qualsiasi struttura o statuto formale: all'epoca, questa scelta fu fatta nell'intento di evitare le lotte di potere all'interno dell'organizzazione in un momento in cui l'unità era essenziale. Un altro elemento di differenza sta nella presenza in seno all'UKACIA di svariate associazioni di moschee locali e organizzazioni nazionali, benché le moschee in quanto entità individuali non vi siano rappresentate. Sull'esempio del Consiglio delle moschee di Bradford, si sono costituiti in seguito altri gruppi che rappresentano singole moschee e associazioni[17].

La costituzione dell'UKACIA ha posto le basi per la formazione, alcuni anni dopo, del Consiglio musulmano della Gran Bretagna (Muslim Council of Britain, MCB), il cui primo segretario generale è stato Iqbal Sacranie, già leader dell'UKACIA. La nascita del MCB era stata incoraggiata anche dal governo laburista di Tony Blair, il quale vedeva di buon occhio la formazione di un'organizzazione ufficiale musulmana che fosse in grado di stringere accordi con le autorità e condurre trattative per conto dell'intera comunità islamica. A sostenere il processo di formazione del MCB ha contribuito la notevole espansione della classe politica "laica" di origini musulmane: all'interno del partito laburista, questi nuovi esponenti politici hanno assunto la rappresentanza di alcuni collegi elettorali con una forte componente musulmana. Al giorno d'oggi, la Camera dei Lord del Parlamento britannico conta almeno tre pari di fede musulmana, ai quali si aggiungono cinque deputati, un membro del Parlamento europeo e ben duecentodiciassette consiglieri[18].

Come l'UKACIA, anche il Consiglio musulmano della Gran Bretagna è una confederazione: alla sua nascita, avvenuta alla Brent Town

[17] Y. Samad, «Imagining a British Muslim Identification», in S. Vertovec, A. Rogers (a cura di), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Ashgate, Aldershot, 1998, pagg. 68-70.

[18] K. Pedziwiatr, *An Overview of Research on Muslims in Europe* cit.

Hall di Wembley il 23 novembre del 1997 dopo tre anni di ampie consultazioni, hanno assistito i delegati di oltre duecentocinquanta organizzazioni musulmane attive in ogni regione della Gran Bretagna, compresa l'Irlanda del Nord. In termini di strategie di intervento, tuttavia, il MCB si differenzia nettamente dall'UKACIA affrontando le problematiche sociali con un atteggiamento orientato alla partecipazione piuttosto che alla contrapposizione. Il MCB si propone in sostanza di influenzare le strategie e le decisioni governative mediante una collaborazione fattiva e leale, in conformità con le norme e i fondamenti della religione islamica. Il Consiglio si propone tra l'altro di favorire la cooperazione, la concordia e l'unità di vedute sulle questioni che interessano la comunità musulmana britannica, incoraggiare e sostenere le iniziative già attuate a suo favore, diffondere in tutti gli strati sociali una valutazione più positiva dell'islam e dei musulmani, garantire alla comunità musulmana una collocazione equa e legittima all'interno della società britannica, adoperarsi per eliminare ogni forma di pregiudizio e discriminazione a danno dei musulmani, favorire il miglioramento dei rapporti tra le varie comunità e operare per il bene della società nel suo complesso. Nel corso degli anni il MCB si è notevolmente irrobustito, ed è oggi annoverato tra le organizzazioni più rappresentative del paese. Attualmente le istituzioni affiliate al Consiglio musulmano sono circa trecentocinquanta: tra queste si contano moschee, istituzioni educative e caritatevoli, organizzazioni femminili e giovanili ed associazioni professionali di importanza regionale o nazionale. Dal punto di vista dell'appartenenza etnica, la composizione del MCB è piuttosto eterogenea. Negando la validità del concetto di "minoranza etnica", il Consiglio si schiera nettamente a favore di una comune identità religiosa[19]. Alcuni leader pakistani sostengono tuttavia che la loro comunità, pur essendo la più numerosa del paese, sia scarsamente rappresentata nel MCB: all'interno del consiglio direttivo vi è infatti un solo membro di origine pakistana.

La rinuncia da parte del MCB alle azioni di massa ha aperto il varco a un ulteriore raggruppamento di ispirazione islamica, l'Associazione musulmana della Gran Bretagna (Muslim Association of Britain, MAB), nata nel 1997 per iniziativa di alcuni musulmani di origine araba che si sentivano esclusi da una comunità musulmana formata in gran parte da cittadini di origine sudasiatica. L'Associazione musulmana della Gran Bretagna «nasce come istituzione che si propone di colmare il

[19] *Ibidem.*

vuoto della missione islamica nel paese, sopperendo all'assenza di una visione globale dell'islam estesa a tutti gli aspetti della vita umana. Per raggiungere tali obiettivi, la MAB intende impiegare gli strumenti della saggezza e della predicazione». L'organizzazione mira dunque a instillare nei musulmani il senso di responsabilità sociale, incoraggiando la comunità a cooperare attivamente per risolvere i problemi della società (criminalità, droga, disoccupazione, disgregazione dei nuclei familiari, e così via). Il gruppo, che conta circa un migliaio di aderenti, ha contribuito, insieme all'associazione pacifista Stop the War, a organizzare una serie di manifestazioni contro la guerra; la campagna si è conclusa in grande stile nel febbraio 2003, con una dimostrazione nella capitale britannica cui hanno partecipato circa due milioni di persone (http://mabonline.net). Mentre il MCB preferiva operare dietro le quinte, impegnandosi in manovre di corridoio per indurre alcuni membri del governo a modificare la propria posizione sul conflitto in Iraq, l'Associazione musulmana della Gran Bretagna agiva dunque allo scoperto, coinvolgendo una cospicua percentuale di giovani musulmani nelle dimostrazioni e nelle proteste. Un autorevole esponente della MAB quale Anas Osama Altikriti, che all'interno del consiglio esecutivo dell'Associazione è responsabile delle relazioni con i *mass media* e l'opinione pubblica, ha posto la propria candidatura tra le fila del partito Respect del politico pacifista George Galloway, che contesta tra l'altro i risultati delle elezioni locali ed europee.

Le due principali organizzazioni di raccordo dei musulmani britannici si possono dunque distinguere in base a criteri di appartenenza etnica: se la MAB è controllata dai musulmani di origine araba, il MCB è lo strumento di espressione delle etnie sudasiatiche. Le comunità musulmane numericamente più rilevanti, ovvero quelle originarie del Pakistan e del Bangladesh, non sono adeguatamente rappresentate in nessuna delle due organizzazioni: a lungo termine, questo stato di cose potrebbe mettere in forse la sopravvivenza di entrambe. Senza il sostegno di quelle importanti comunità, tanto la MAB quanto il MCB rischiano di perdere di vista ogni riferimento concreto: questa è la vera sfida che attende in futuro le due organizzazioni.

2.3. *I contatti interreligiosi*

Una volta radicatesi nella realtà locale, le organizzazioni musulmane hanno preso parte a una serie di iniziative interreligiose. Benché il dialogo tra le religioni non fosse specificamente rivolto ai musulmani ma a tutte le fedi, la realtà dei fatti dimostrava che ovunque si trovassero ele-

vate concentrazioni di fedeli della religione islamica, questi ultimi diventavano automaticamente il fulcro del dialogo. Ancora rare una trentina di anni orsono, le occasioni di confronto interreligioso sono state più di centotrenta nel solo 2003, escludendo le conferenze bilaterali e trilaterali[20]. Dal punto di vista della tipologia, le tribune del dialogo tra religioni diverse coprono l'intera gamma che va dalle reti più informali alle strutture formali quali i consigli delle fedi o le associazioni interreligiose. Anche le finalità delle varie iniziative sono assai diversificate: dai forum destinati a promuovere il dialogo tra figure chiave delle varie comunità religiose alle iniziative intese a rafforzare i tradizionali legami di amicizia, sino alle proposte di cooperazione su temi specifici della vita sociale. Gli enti locali hanno svolto un ruolo di primo piano nella costruzione delle "reti transculturali" e delle "strutture interreligiose": nel 44% delle istituzioni regionali, provinciali o municipali dell'Inghilterra o del Galles vi è un funzionario responsabile dei rapporti interreligiosi[21]. Questo spiega perché il dialogo tra fedi diverse si sia sviluppato soprattutto a livello locale, grazie al contributo di numerosi enti: dalle autorità locali agli esponenti della chiesa anglicana o delle altre chiese, dalle organizzazioni sociali e di volontariato sino ai gruppi religiosi. Il sodalizio tra le autorità di governo e il settore delle organizzazioni sociali e di volontariato è stato formalizzato da una convenzione (Local Compact) stipulata nel 1998, che per la prima volta ha tracciato le linee di un quadro politico coerente per le iniziative interreligiose[22].

La nascita di un organismo come il SACRE (Standing Advisory Council on Religious Education, Comitato consultivo permanente per l'istruzione religiosa), al cui funzionamento concorrono le autorità scolastiche locali, ha favorito la diffusione di programmi scolastici incentrati sull'istruzione religiosa, contribuendo alla lotta contro i più radicati stereotipi religiosi quali l'antisemitismo e l'islamofobia[23]. Le scuole, dal canto loro, hanno risposto organizzando visite a moschee, templi hindu e sikh, e alcuni enti locali hanno istituito centri di informazione religiosa nei quali prestano servizio insegnanti delle varie fedi. Il compi-

[20] Inter-Faith Network for the UK, *Partnership for the Common Good: Interfaith Structure and Local Government*, Inter-Faith Network for the UK in association with the Local Government Association, the Home Office and the Inner Cities Religious Council of the Office of the Deputy Prime Minister, London, 2003, pag. 9.

[21] Inter-Faith Network for the UK, *Inter-Faith Network for the UK: 2002-2003 Annual Review*, Inter-Faith Network for the UK, London, 2003, pagg. 4, 12.

[22] Local Government Association, *Faith and Community*, LGA Publications, London, 2002, pag. 16.

[23] *Ibidem*.

to di quei maestri itineranti, ciascuno dei quali ha a disposizione un'ampia biblioteca di testi religiosi, consiste nell'educare alla fede gli alunni delle scuole che rientrano sotto la loro giurisdizione. In questo modo è stato possibile soddisfare la richiesta di istruzione religiosa grazie a finanziamenti pubblici: nel caso specifico degli studenti musulmani iscritti alle scuole pubbliche, i fondi vengono utilizzati per retribuire gli *imam* che si recano periodicamente nelle scuole. A fianco dello stato, anche la chiesa anglicana è attivamente impegnata nel dialogo con le altre fedi: in alcune città con una forte componente musulmana operano dei consiglieri interreligiosi che svolgono un'importante funzione di raccordo tra la leadership religiosa della comunità islamica e le autorità locali. L'operato di questi consiglieri tiene aperto un canale di comunicazione informale che si rivela particolarmente utile nelle situazioni di tensione e conflitto, riuscendo talvolta a influenzare la risposta delle autorità locali alle istanze della comunità musulmana. La terza area di contatto interreligioso, infine, è quella delle organizzazioni di volontariato e di iniziativa sociale specificamente finalizzate a facilitare il dialogo tra fedi diverse, spesso nell'ambito di un più ampio dialogo intercomunitario. Le organizzazioni di volontariato e di azione sociale si pongono come intermediarie tra le comunità religiose e le autorità locali o nazionali, oppure tra le comunità stesse e l'opinione pubblica; per svolgere più adeguatamente tali funzioni, alcune associazioni si avvalgono di mediatori religiosi.

Negli ultimi anni, il consolidamento delle organizzazioni di raccordo a livello nazionale ha ampliato le dimensioni del dialogo interreligioso con la comunità musulmana, portandolo dall'ambito locale a quello nazionale. È questa, infatti, la dimensione in cui opera la Rete interreligiosa del Regno Unito (Inter-Faith Network for the UK) fondata nel 1987 come struttura di raccordo a livello nazionale in rappresentanza delle organizzazioni a essa affiliate. La Rete interreligiosa ha assunto un ruolo di particolare rilievo sotto il governo laburista, ed opera in stretto contatto con le unità interreligiose del Ministero dell'Interno e dell'Ufficio del vicepremier, e con le analoghe istituzioni all'interno del Consiglio del Galles, degli organi governativi dell'Irlanda del Nord e della Scozia e della Commissione per l'equità razziale[24]. La sensibilità del governo laburista alle tematiche che interessano la comunità musulmana è dimostrata anche dal reclutamento di alcuni esperti di fede islamica che

[24] Inter-Faith Network for the UK, *Inter-Faith Network for the UK: 2002-2003 Annual Review* cit., pagg. iii, 9-10.

hanno collaborato con il governo e con alcuni istituti di ricerca di area laburista per la soluzione di problematiche attinenti alla sfera religiosa; la direzione delle unità interreligiose del Ministero dell'Interno, del Ministero degli Esteri e del Commonwealth è stata inoltre affidata a funzionari di fede musulmana. A loro volta, le organizzazioni musulmane hanno reagito impegnandosi concretamente per promuovere, a livello nazionale, l'armonia tra i fedeli delle diverse religioni: ne è prova ad esempio il comunicato distribuito dal Consiglio musulmano della Gran Bretagna a tutte le moschee affiliate, nel quale si esortavano i fedeli a sconfessare gli *imam* estremisti[25].

3. *L'"Islam Generation"*

Vedendo i giovani musulmani partecipare attivamente alle manifestazioni di protesta contro i *Versetti satanici* e ai movimenti di opposizione alle due guerre del Golfo, numerosi osservatori esterni si sono domandati se quegli slogan dal contenuto esplicitamente religioso fossero indizio di un effettivo avvicinamento a posizioni "fondamentaliste" o, più semplicemente, della crescente influenza delle organizzazioni islamiche. Paradossalmente, i leader dei movimenti musulmani sembrano paventare un'evoluzione di segno opposto, intravedendo nel comportamento delle giovani generazioni i tratti di un'eccessiva occidentalizzazione. In questa sezione si cercherà di analizzare gli sviluppi del comportamento giovanile alla luce di queste due interpretazioni solo apparentemente contraddittorie. Il punto di vista dei leader musulmani trova un fondamento teorico nella sociologia occidentale, e precisamente nel concetto di modernizzazione, in base al quale «l'assimilazione delle identità culturali e religiose in una società nazionale [costituisce] un presupposto indispensabile per lo sviluppo socioeconomico e politico.... come se la modernità avesse frantumato le identità di gruppo a vantaggio del senso di appartenenza a una comunità e della lealtà nei confronti dello stato». Nel saggio da cui è tratto il brano appena citato, Pandeli M. Glavanis sfida le scienze sociali a «ripensare i vecchi modelli teorici e concettuali sul rapporto tra "nuove" identità etniche (religiose) e senso di appartenenza a una comunità/nazione»[26]. Riprendendo le argomentazioni di Stuart Hall, Glavanis evidenzia l'e-

[25] Muslim Council of Britain, *MCB Community Guidelines to Imams and British Muslim Organizations 31/3/2004*, 2004.

[26] P. M. Glavanis, «Political Islam within Europe: A Contribution to an Analytical

mergere di una nuova politica della rappresentanza nata dall'esperienza della diaspora «e dalle conseguenze che essa ha sui processi di destabilizzazione, ricombinazione, ibridazione e mescolanza»[27]. La forza di questo approccio, secondo Eade[28], deriva dalla particolare sensibilità di Hall nei confronti delle tematiche post-strutturaliste: quella sensibilità gli consente infatti di individuare e analizzare nuove modalità di rappresentanza finora sfuggite all'attenzione degli antropologi. Paul Gilroy[29] intravede invece nel concetto di identità ibrida uno strumento per aprire nuovi spazi alla politica laica e radicale. D'altro canto, numerosi autori hanno confutato l'ipotesi che le nuove identità etniche debbano necessariamente essere alleate naturali della sinistra. Secondo van der Veer[30] e Samad[31], l'identità musulmana non è necessariamente "fondamentalista": sul versante dell'eterogeneità e del sincretismo, le idee religiose dei musulmani della diaspora sono raffrontabili a quelle degli intellettuali più cosmopoliti e secolari. Claire Alexander[32] elabora ulteriormente il modello, analizzando il possibile influsso dell'identità di genere (maschile, nel caso specifico) sulle nuove forme di rappresentanza tra i giovani musulmani originari del Bangladesh. L'identità ibrida dei giovani viene quindi analizzata entro l'ambito di riferimento fornito dall'identità di genere maschile. In questo modo è possibile comprendere come il concetto di identità maschile dei giovani originari del Pakistan e del Bangladesh venga rielaborato nel contesto delle realtà urbane locali; per le giovani donne, invece, il ripensamento dell'identità offre un contesto nel quale mettere in atto strategie alternative per la conquista di nuovi spazi.

Framework», in *Innovation: European Journal of Social Science*, Special Issue on Muslims in Europe, 10 (4), 1998.

[27] S. Hall, «New Ethnicities», in J. Donald, A. Rattansi (a cura di), *"Race", Culture and Difference*, Sage, London, 1992.

[28] J. Eade, «Ethnicity and the Politics of Cultural Difference: An Agenda for the 1990s», in T. Ranger, Y. Samad, O. Stuart (a cura di), *Culture, Identity and Politics: Ethnic Minorities in Britain*, Avebury, Aldershot, 1996.

[29] P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Hutchinson, London, 1987.

[30] P. van der Veer, «"The Enigma of Arrival": Hybridity and Authenticity in the Global Space», in T. Modood, P. Werbner, (a cura di), *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, Zed Books, London, 1997.

[31] Y. Samad, «The Plural Guises of Multiculturalism: Conceptualising a fragmented Paradigm», in T. Modood, P. Werbner (a cura di), *Politics of Multiculturalism*, Zed Press, London, 1997; id., «Media and Muslim Identity: Intersections of Generation and Gender», in *Innovation: European Journal of Social Science*, Special Issue on Muslims in Europe, 10 (4), 1998.

[32] C. Alexander, «Re-imagining the Muslim Community», in *Innovation: European Journal of Social Science*, Special Issue on Muslims in Europe, 10 (4), 1998.

Se da un lato il concetto di generazione è quanto mai ambiguo e ambivalente, dall'altro è inevitabile che i membri di una stessa comunità esprimano, a seconda della fascia di età cui appartengono, opinioni diverse su determinati argomenti quali ad esempio le unioni matrimoniali imposte dalle famiglie. Anche la categoria dei giovani ha contorni piuttosto sfuggenti; tuttavia, per quanto discordanti possano essere le definizioni, è opinione comune che la durata del periodo denominato "età giovanile" possa aumentare per effetto del protrarsi degli studi o della disoccupazione. In ogni caso, i giovani non sono oggetti passivi ma soggetti attivi. Come osservano acutamente Amit-Talai e Wulff, i membri delle nuove generazioni non si limitano a reagire ai processi culturali ma entrano in trattativa con essi[33]. In tale ambito, tuttavia, il processo di negoziazione delle differenze generazionali è controbilanciato da un tentativo di ri-inculturazione da parte degli adulti. Questo provoca un costante alternarsi di aperture e chiusure di nuovi spazi, esplicitando al tempo stesso i rapporti gerarchici e le ambizioni di leadership. L'introduzione della variabile generazionale dimostra l'infondatezza della tesi secondo cui la comune appartenenza etnica basterebbe a produrre una visione unitaria e costante su ogni problematica. Questo è vero soprattutto per alcune questioni particolarmente controverse (le manifestazioni di protesta, le mobilitazioni contro le guerre, i matrimoni imposti dalle famiglie) che hanno enormi ripercussioni sulla vita dei giovani o suscitano in essi grande preoccupazione.

La gioventù musulmana appare oggi suddivisa in due tipologie fondamentali: da un lato vi è l'élite dei giovani indiani di estrazione borghese e di buon livello culturale, perfettamente integrati nell'ambiente multiculturale della Gran Bretagna; dall'altro la compagine, assai più vasta, dei giovani originari del Pakistan o del Bangladesh. Meno istruiti, cresciuti in famiglie di estrazione operaia, quei giovani sono spesso vittime di uno stereotipo che li identifica come rissosi e fondamentalisti. Gli effetti dell'emarginazione sociale e del razzismo si intersecano, producendo il contesto nel quale oggi vivono le comunità musulmane di origine operaia; di conseguenza, il cambiamento sociale diventa il prodotto di input esterni. L'emarginazione sociale è comunque il fenomeno più rilevante, che condiziona le vite di gran parte della comunità. Gli sconvolgimenti sociali legati alla deindustrializzazione hanno avuto un profondo impatto sulle comunità musulmane di estrazione operaia.

[33] V. Amit-Talai, H. Wulff (a cura di), *Youth Cultures. A cross-cultural perspective*, Routledge, London, 1995.

La presenza dei ben noti indici di stress sociale (disoccupazione, particolarmente per le giovani generazioni, problemi di salute conseguenti a lunghi periodi di disoccupazione, condizioni abitative inadeguate per carenza di spazi e scarsa qualità delle strutture, basso livello di istruzione scolastica, criminalità crescente, abuso di droghe) indica che la sorte di questi gruppi non è dissimile da quella degli operai di razza bianca che popolano i quartieri popolari della Gran Bretagna e delle altre nazioni europee. Al pari dei bianchi di estrazione operaia, i giovani musulmani rischiano di trasformarsi in una formazione sociale disarticolata, frammentata e marginalizzata: fino ad oggi, soltanto la solidità dei legami familiari e di gruppo ha frenato la discesa lungo questa china. Il superamento del confine dell'esclusione sociale ha effetti profondamente destabilizzanti su qualsiasi comunità; per i musulmani la situazione è ancor più grave poiché la razza costituisce un ulteriore fattore di esclusione che accresce lo svantaggio sociale[34].

3.1. *Religione e cultura*

Rispetto alle generazioni più anziane, i giovani tendono ad attribuire un diverso significato alla cultura e alla religione. Questo dipende in parte dalle interazioni tra il sistema scolastico britannico e il retaggio nazionalista e culturale dei giovani originari del Pakistan o del Bangladesh; poiché ciascun gruppo ha un diverso retaggio, anche il prodotto di quella sinergia risulta diverso. L'islam è una componente essenziale del sentimento nazionalista dei pakistani: soprattutto negli anni ottanta e novanta del secolo scorso, lo stato ha infatti svolto un ruolo centrale nella definizione di una particolare identità islamica. I musulmani originari del Punjab leggono e scrivono la lingua urdu, ma le tradizioni e le pratiche culturali vengono trasmesse oralmente in una varietà di dialetti locali. A seguito della diaspora, l'identificazione linguistica si fa più debole. In alcune zone della Gran Bretagna gli studenti hanno la possibilità di seguire corsi di lingua urdu finanziati dagli enti locali; ciononostante, l'urdu non è la lingua madre della maggior parte dei pakistani residenti nel paese. Nel caso delle comunità originarie del Bangladesh, invece, è il nazionalismo linguistico a fungere da elemento chiave dell'identità nazionale. Questa particolare forma di nazionalismo, contrapposta al nazionalismo islamico propugnato dalle autorità centrali, è an-

[34] Y. Samad, «The Plural Guises of Multiculturalism: Conceptualising a fragmented Paradigm», in T. Modood, P. Werbner (a cura di), *Politics of Multiculturalism*, cit.

data emergendo intorno agli anni cinquanta del Novecento quando il Bangladesh era una regione dello stato pakistano. Anche il bengali è una lingua scritta; anch'essa viene insegnata nel Regno Unito da docenti di madrelingua finanziati dalle autorità locali. Tuttavia, l'alto tasso di analfabetismo delle generazioni più anziane originarie delle regioni di Mirpur e Sylhet rende problematica la trasmissione dell'eredità culturale da una generazione all'altra.

I giovani originari del Pakistan e del Bangladesh che hanno seguito un percorso di scolarizzazione in Gran Bretagna ne hanno ricavato non soltanto una diversa visione del mondo, ma anche una maggior capacità di pensiero critico e razionale. Secondo Modood[35] e Afshar[36], il veicolo di questa trasformazione è il mutamento linguistico che si verifica quando le giovani generazioni sperimentano la perdita del linguaggio originario. Mentre gli anziani parlano la lingua urdu oppure i dialetti delle regioni di provenienza, le giovani generazioni consumano e producono *mass media* principalmente in inglese[37]. Il loro uso delle lingue sudasiatiche costituisce un simbolo di solidarietà etnica[38], benché il livello di competenza in quegli idiomi sia sensibilmente inferiore rispetto all'inglese. Ad ampliare questo divario linguistico contribuisce il fatto che la maggioranza dei giovani, particolarmente quelli nati e cresciuti in Gran Bretagna, sanno leggere e scrivere soltanto in inglese mentre i loro genitori, quando non sono del tutto analfabeti, leggono e scrivono principalmente in urdu o nel bengali unificato. Poiché dunque le tradizioni orali, le usanze e le pratiche religiose possono essere trasmesse in misura soltanto parziale, la coscienza e l'identità islamica tendono ad attenuarsi con il passaggio delle generazioni. La visione razionale del mondo trasmessa dalla scuola viene a integrarsi con le interpretazioni moderne e razionaliste dell'islam, e la lingua che veicola quelle interpretazioni è, ancora una volta, l'inglese. I testi che diffondono la visione razionalista dell'islam circolano nelle scuole e sono reclamizzati dagli attivisti religiosi, oppure possono essere facilmente acquistati nelle librerie

[35] T. Modood, R. Berthoud, et al. (a cura di), *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage. The Forth National Survey of Ethnic Minorities*, Policy Studies Institute, London, 1997.

[36] H. Afshar, «Gender Roles and the "Moral Economy of Kin" Among Pakistani Women in West Yorkshire», in *New Community*, vol. 15, n° 2, 1989.

[37] Y. Samad, «Media and Muslim Identity: Intersections of Generation and Gender», in *Innovation: European Journal of Social Science* cit.

[38] V. Saifullah-Khan, «The Role of the Culture of Dominance in Structuring the Experience of Ethnic Minorities», in C. Husband (a cura di), *Race in Britain: Continuity and Change*, Hutchinson, London, 1982.

e nei supermercati. L'indebolirsi delle tradizioni orali in quanto fonte primaria di conoscenza religiosa rende difficoltosa la trasmissione delle usanze e dei rituali che regolavano la vita delle generazioni più anziane.

Alle tendenze appena descritte si aggiunge il fatto che molti membri delle giovani generazioni tendono a privilegiare la comune identità islamica rispetto alle identità regionali. Con la perdita della competenza nelle lingue sudasiatiche, l'identificazione con il Pakistan o il Bangladesh – paesi nei quali i giovani, nel migliore dei casi, compiono brevi visite – perde significato, a tutto vantaggio dell'identità musulmana. Il fenomeno è più diffuso tra i musulmani pakistani che non tra quelli originari del Bangladesh, per effetto dei diversi retaggi culturali. L'emergere dell'identità musulmana non è legato a un intensificarsi del sentimento religioso o all'emergere di una qualche sorta di "fondamentalismo islamico": paradossalmente, il fenomeno acquista maggiore evidenza quando l'integrazione nella società britannica è completa. Secondo alcuni, tuttavia, nei giovani di estrazione borghese l'associazione con l'identità islamica sarebbe più forte grazie alla maggiore competenza nelle lingue di origine e alla possibilità di compiere frequenti viaggi[39].

Per i giovani che crescono e compiono il proprio percorso di scolarizzazione in Gran Bretagna, il sentimento di appartenenza alla società britannica non è, come per le precedenti generazioni, una semplice questione di cittadinanza, bensì una componente essenziale della formazione culturale. Molti giovani, soprattutto maschi, hanno una profonda interazione con la cultura popolare: l'esempio di alcuni gruppi *rap* come Fun^Da^Mental e Lala Man, al cui interno hanno militato giovani provenienti da Bradford, dimostra sino a che punto sia avanzato il processo di integrazione nel filone culturale dominante. Dando prova di uno spiccato gusto per il paradosso, alcuni membri del gruppo Fun^Da^Mental dichiarano di essere musulmani militanti e di ispirarsi alle dottrine del nazionalismo nero e dell'antirazzismo. Altri aspetti della cultura popolare profondamente assimilati dai giovani musulmani sono il modo di vestire, l'uso dei gerghi subculturali, la passione per le automobili, e così via.

La musica *rap* è parte integrante della cultura popolare, ma la produzione dei gruppi formati da giovani musulmani ostenta la propria identità islamica. Tutto questo dimostra che all'interno della cultura popolare non vi sono categorie che si escludono a vicenda, ma una serie

[39] Y. Samad, «Media and Muslim Identity: Intersections of Generation and Gender», in *Innovation: European Journal of Social Science* cit.

di collocazioni che si sovrappongono e si intersecano, selezionando ecletticamente le componenti dalle quali creare un'identità ibrida[40]. Le identità non sono categorie distinte che si escludono a vicenda; al contrario, è il loro sovrapporsi che consente di creare nuove forme di identificazione. Un altro elemento che contribuisce a separare le giovani generazioni dalle più anziane è l'appartenenza a una determinata zona geografica. Laddove per gli anziani quest'ultima è identificabile in base alla residenza anagrafica (ad esempio lo Yorkshire, o l'East End), nel caso dei giovani l'identificazione dell'area di appartenenza avviene, quale che sia la lingua parlata, attraverso l'accento nettamente percepibile tanto nel loro inglese quanto nell'urdu o nel bengali[41]. Va tuttavia sottolineato come la tendenza a identificare se stessi con una precisa area geografica di appartenenza non sia ugualmente condivisa da tutti i giovani, trattandosi di un tema assai caro ai politici dell'estrema destra. Anche l'ipotetico ruolo della religione musulmana come fattore principale di integrazione dei giovani originari del Pakistan o del Bangladesh va accettato con riserva, poiché a contrastare questa tendenza contribuisce il flusso dei matrimoni transcontinentali, che continua ininterrotto di anno in anno. Questo continuo riaffiorare della localizzazione di origine ostacola l'identificazione in base alla religione musulmana[42].

Quella che si è sinora tentato di descrivere è dunque una maggioranza di individui giovani, di estrazione operaia, che cercano di aprire nuovi spazi di dibattito generazionale *all'interno* di un ambito definito dai membri più anziani della comunità originaria del Pakistan o del Bangladesh. Come è stato ampiamente dimostrato in alcune ricerche, l'identità maschile dei musulmani originari del Pakistan e del Bangladesh e l'identità maschile dei membri della classe operaia inglese si sono in un certo senso mescolate. Il fenomeno è più evidente nelle regioni settentrionali della Gran Bretagna, ove il comportamento dei maschi appartenenti alla classe operaia è più conservatore[43]. L'adozione

[40] S. Sanjay, J. Hutnyk, A. Sharma (a cura di), *Dis-Orienting Rhythms: the Politics of the New Asian Dance Music*, Zed Books, London, 1996, pag. 52.

[41] Y. Samad, «Ethnicity, Racism and Islam: Identity and Gender and Generational Debates», in *Multiculturalism, Muslims and the Media: Pakistanis in Bradford*, manoscritto non pubblicato, redatto nell'ambito della ricerca condotta per l'Economic and Social Research Council (Award number L126251039), 1997.

[42] Y. Samad, J. Eade, *Community Perceptions of Forced Marriage*, Foreign and Commonwealth Office, London, 2003.

[43] Y. Ali, «Muslim Women and the Politics of Ethnicity and Culture in Northern England», in G. Sahgal, N. Yuval-Davis (a cura di), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, Virago, London, 1992.

dei comportamenti e delle norme della classe operaia di razza bianca è dunque una caratteristica saliente dei giovani musulmani, che (anche a causa del sovraffollamento dei loro appartamenti) passano buona parte del loro tempo libero in strada, nei punti abituali di ritrovo della loro cerchia di conoscenze; con i membri della classe operaia inglese essi condividono inoltre varie forme di cultura popolare e una forte propensione all'uso della violenza. I giovani pakistani si credono e si sentono inglesi: di conseguenza, essi reagiscono all'insulto o alla sopraffazione con un atteggiamento ben diverso dalla mansuetudine tipica dei loro genitori, abituati a sentirsi degli intrusi in un paese straniero. Quando si trovano ad affrontare le frustrazioni che derivano dall'emarginazione sociale e razziale, questi giovani reagiscono trasformandosi, come qualcuno ha osservato, in "individui pieni di collera e di arroganza" che non sanno spiegare i motivi della loro rabbia. In questo contesto, le percezioni di se stessi come "tipi tosti" e come persone meritevoli di rispetto vengono a sovrapporsi, in quanto entrambe collegate all'idea di virilità. La propensione alla violenza diventa inseparabile da un simile contesto: nelle aree ad alta densità di giovani pakistani come il quartiere di Manningham a Bradford e la città di Burley, la violenza contro i residenti di razza bianca è ormai diventata un fenomeno preoccupante. Poiché, come si è osservato in precedenza, l'identità dei musulmani è diventata prevalente a seguito dello spostamento dell'asse linguistico, i giovani si servono di simboli e metafore attinenti all'islam per giustificare la loro natura ribelle. Molti di essi, benché privi di ogni traccia di religiosità, affermano di far parte di gruppi come *Ahl-i-Hadith*, *Jamaat Tabligh*, *Jamaat-i-Islami* o *Hibzi-ut-Tahrir*. In alcuni casi si tratta di giovani con precedenti penali, che conducono vite tutt'altro che virtuose ed hanno una conoscenza dell'islam così limitata da non sapere chi o che cosa fossero gli sciiti: nondimeno, costoro si identificano con un'organizzazione religiosa. La pretesa associazione di questi ribelli all'uno o all'altro gruppo è motivata dalla forza d'urto dei valori che esso difende, o più semplicemente da legami territoriali; in realtà, tuttavia, quelle organizzazioni reclutano i loro seguaci soprattutto tra la borghesia più colta. Quello che spinge molti giovani di estrazione operaia a vantare un'ipotetica appartenenza ad *Hibzi-ut-Tahrir* o a imbrattare i muri con slogan come "Hamas vincerà" è la consapevolezza che si tratta di organizzazioni fortemente militanti, e pertanto dotate di una maggiore forza d'urto. Analogamente, in occasione delle mobilitazioni contro i *Versetti satanici* o le guerre del Golfo, è apparso chiaro come le giovani generazioni spingessero i loro leader generazionali ad assumere posizioni intransigenti e contrarie a ogni

compromesso[44]. Il sostegno dei giovani alle organizzazioni islamiche è essenzialmente selettivo, condizionato dall'interesse per le singole tematiche; inoltre, esso tende a mutare con grande rapidità quando vi sia divergenza di vedute. Si pensi ad esempio alle alterne fortune dell'UKACIA, che ai tempi della protesta contro i *Versetti satanici* aveva riscosso ampi consensi tra i giovani; buona parte dei favori andarono poi perduti a tutto vantaggio di altre organizzazioni più apertamente pacifiste, per la posizione ambigua assunta nei confronti della prima e della seconda Guerra del Golfo.

Anche quando non vi sia alcuna organizzazione a legittimare le loro azioni, i giovani musulmani sono pronti a prendere l'iniziativa, anche se in maniera incoerente e spesso violenta. Dal punto di vista sociologico le rivolte e i disordini non sono semplici violazioni della legge, ma veri e propri atti politici. Il ricorso ai simboli e alle metafore di matrice religiosa è ormai entrato nel repertorio dei giovani, che se ne servono per esprimere la loro rabbia a nome della comunità, la cui identità tende oggi a fondersi con un'idea di appartenenza territoriale. Un comportamento per molti aspetti simile si osserva anche tra i gruppi dei loro coetanei bianchi; il fatto che molti giovani non abbiano alcun luogo in cui recarsi e siano costretti a bighellonare per strada non è, purtroppo, una novità. Stando così le cose, è inevitabile che un gruppo cerchi prima o poi di avanzare pretese territoriali nei confronti degli altri. Benché motivate in quanto forme di tutela della propria comunità, le sommosse scoppiate nel 2001 a Oldham, Burnley e Bradford erano in realtà forme di articolazione del controllo territoriale. Dimenticate per l'occasione le rivalità reciproche, i gruppi di giovani musulmani avevano fatto fronte comune contro gli attacchi dei loro coetanei bianchi, suggestionati dalle posizioni di estrema destra del British National Party. Nella cittadina di Burnley, gli scontri tra bianchi e musulmani originari del Bangladesh hanno coinvolto più di duecento giovani armati di martelli e mattoni: alcuni pub sono stati incendiati con bombe molotov, molti negozi sono stati saccheggiati, numerose auto sono state date alle fiamme. Anche a Oldham le cose sono andate in modo sostanzialmente simile, ma in quel caso i giovani coinvolti erano di origine pakistana. È interessante osservare che, nel momento in cui la polizia è intervenuta per sedare le

[44] Y. Samad, «The Politics of Islamic Identity among Bangladeshis and Pakistanis in Britain», in T. Ranger, Y. Samad, O. Stuart (a cura di), *Culture Identity and Politics: Ethnic Minorities in Britain*, Avebury, Aldershot, 1996; id., «Ethnicity, Racism and Islam: Identity and Gender and Generational Debates», in *Multiculturalism, Muslims and the Media: Pakistanis in Bradford* cit.

rivolte, i gruppi di giovani si sono sciolti e poi nuovamente formati per contrastare le forze dell'ordine. Gli episodi verificatisi a Bradford presentano alcune differenze sostanziali, poiché gli scontri sono avvenuti tra gruppi di giovani pakistani e agenti di polizia. A seguito del diffondersi di voci su un'imminente dimostrazione di sostenitori del British National Party, i giovani musulmani si erano immediatamente mobilitati temendo di subire aggressioni da parte degli attivisti dell'estrema destra. Sfortunatamente, la risposta delle forze dell'ordine a quella mobilitazione si rivelò del tutto inadeguata, al punto da innescare violenti scontri tra la polizia e i giovani pakistani. Al di là delle differenze esteriori, l'elemento comune a tutti e tre gli episodi è il traboccare della frustrazione e della rabbia delle giovani generazioni; tuttavia, pur avendo chiaramente dimostrato la loro volontà di passare all'azione scavalcando gli anziani leader delle loro comunità, quei giovani non hanno sino a oggi ritenuto necessario costituire delle organizzazioni che rispecchino il loro punto di vista. Al di là di una comune (benché frammentaria e disarticolata) politica della marginalità, il fattore che differenzia più nettamente i giovani musulmani dai loro coetanei bianchi è la capacità di mobilitarsi intorno a una qualche idea di comunità[45].

La componente femminile delle generazioni più giovani ha invece a cuore problematiche assai diverse, scaturite da una condizione anch'essa sostanzialmente differente. Laddove la maggior parte dei giovani maschi di estrazione operaia originari del Pakistan o del Bangladesh accettano esplicitamente le strutture patriarcali, le giovani donne tentano di modificarle dall'interno. I loro obiettivi principali sono la messa in discussione dell'ordinamento patriarcale, l'introduzione di forme di parità tra i sessi, la creazione di spazi all'interno dei quali decidere autonomamente in materia di abbigliamento, codici di comportamento, istruzione e matrimonio. L'islam delle Scritture diventa così uno strumento di emancipazione dalle pratiche consuetudinarie. In tema di matrimonio, ad esempio, le giovani musulmane sono a conoscenza di una pratica antica e diffusa quale è la "fuga d'amore", ma preferiscono evitarla per il timore di un'esclusione dal nucleo familiare che sarebbe ancor più traumatica se l'unione matrimoniale non dovesse funzionare. Rompere i ponti, rischiando il completo isolamento in una società già di per sé estranea, non può essere una strategia vincente. Questa constatazione induce molte giovani musulmane a reindirizzare gli sforzi verso la ricerca di strategie alternative, in grado di aprire nuovi spazi

[45] CNN 07/09/2001 http://edition.cnn.com/2001/WORLD/europe/uk/07/09/riots.analysis; Rediff 25/06/2001 http://rediff.com/us/2001/jun/25uk2.htm

per il confronto tra i sessi e tra diverse generazioni. A questo scopo esse si servono, come già detto, dell'islam testuale, relativamente più libero rispetto alle tradizioni e agli usi che vengono tramandati oralmente. Questo non significa necessariamente che le giovani musulmane siano più devote delle loro madri; quando questo accade, il sentimento religioso viene generalmente a inserirsi in una strategia di cambiamento generazionale e sociale. Il mutamento linguistico in atto fa sì che le giovani musulmane si avvicinino ai testi islamici in lingua inglese, ed è alla luce di quei testi che esse valutano criticamente le pratiche tradizionali. Il conservatorismo delle antiche consuetudini viene messo in discussione con argomentazioni di tipo femminista, inserite in un contesto islamico che consente di mettere in gioco i concetti di patriarcato e sorellanza. L'islam testuale pone la donna sullo stesso piano dell'uomo, trattando l'una e l'altro con eguale rispetto finché si conformano ai dettami della religione e si comportano con modestia. Prendendo le mosse da questa idea di parità tra i sessi le giovani musulmane sferrano il loro attacco alle pratiche tradizionali, alle usanze familiari, alle forme di discriminazione tra figli maschi e figlie femmine. Rispondendo a un sondaggio, una giovane musulmana ha affermato: «I miei genitori mi hanno inculcato i pregiudizi di casta, e ora tocca a me levarmeli dalla testa». Oltre a riservare un trattamento preferenziale ai giovani di sesso maschile, l'interpretazione dell'islam data dalle generazioni più anziane costringerebbe le donne in un ruolo degradato. Di conseguenza, molte giovani guardano con sfiducia ai leader religiosi che tentano di perpetuare pratiche consuetudinarie penalizzanti e non fondate su principi autenticamente islamici[46].

Il matrimonio è una problematica centrale per le giovani musulmane. Appellandosi all'islam testuale, esse difendono il loro diritto di scegliersi liberamente un proprio compagno e rifiutare i matrimoni imposti dalla famiglia. Rispetto ai matrimoni forzati, le unioni combinate godono tuttavia di una diversa considerazione, poiché si riconosce l'utilità di scegliere il coniuge tenendo conto di alcuni fattori quali il *biraderi* (una sorta di clan), la casta, la famiglia e la tribù. La maggior parte delle persone intervistate sull'argomento desideravano sposare una persona di estrazione culturale analoga alla propria per evitare l'insorgere di incompatibilità tra diverse consuetudini, ma erano ben determinate a far pesare le proprie opinioni al momento della scelta. Soltanto una minoranza si di-

[46] Y. Samad, «Ethnicity, Racism and Islam: Identity and Gender and Generational Debates», in *Multiculturalism, Muslims and the Media: Pakistanis in Bradford* cit.; Y. Samad, J. Eade, *Community Perceptions of Forced Marriage* cit.

chiarava disposta a seguire gli usi convenzionali. Alcuni, invece, dissentivano violentemente contro il principio che impone la compatibilità di casta tra i coniugi, e si dichiaravano pronti a infrangere le regole. Altri sostenevano di essere costretti a conformarsi, poiché qualcuno aveva già scelto per loro. Per la maggior parte, gli intervistati si dichiaravano tuttavia non disposti ad alienarsi l'affetto dei genitori in nome di un "matrimonio d'amore": la soluzione ideale, a loro giudizio, consisteva nello scegliersi un coniuge che riscuotesse il consenso dei genitori[47].

Le giovani musulmane fanno leva sui testi islamici anche per persuadere i genitori a derogare dalle pratiche tradizionali in materia di abbigliamento e di istruzione. Ai familiari che insistono per far loro indossare il *sari*, le giovani rispondono che si tratta di un retaggio della dominazione patriarcale al quale i leader religiosi hanno successivamente dato una spiegazione razionale. Le giovani non vedono di buon occhio le ingerenze dei religiosi che si arrogano il diritto di stabilire quello che le donne possono indossare e come devono comportarsi ma si guardano bene dal criticare il comportamento degli uomini che hanno rapporti sessuali al di fuori del matrimonio, bevono o si vestono in modo inadeguato. Le donne sostengono che i precetti islamici si limiterebbero a raccomandare loro un abbigliamento modesto: di conseguenza, qualsiasi abito che si conformi a questa regola è da ritenersi lecito. Vi sono pertanto giovani che alternano l'uso del *sari* con pantaloni o gonne lunghe; le più devote portano il velo anche con gli abiti di foggia occidentale. In materia di istruzione, alcune famiglie più legate alle consuetudini tradizionali si dimostravano restie a concedere alle proprie figlie il permesso di continuare gli studi dopo i sedici anni e in particolare di frequentare l'università, preferendo avviarle al matrimonio in giovane età. Anche in questo ambito, le giovani musulmane sono riuscite a vincere le resistenze dei loro familiari invocando il precetto islamico che sprona alla ricerca della conoscenza: a loro giudizio, assecondare il proprio desiderio di sapere è lecito anche in un ambiente misto come quello delle università, fintantoché le giovani studentesse conservano un comportamento e un abbigliamento modesti. In questo modo alcune giovani sono riuscite a ritardare il matrimonio fino al conseguimento della laurea. Anche il divieto di svolgere un'attività lavorativa è stato infranto, poiché nel Corano non vi è nulla che impedisca esplicitamente alle donne di lavorare[48].

[47] Y. Samad, J. Eade, *Community Perceptions of Forced Marriage* cit.

[48] Y. Samad, «Ethnicity, Racism and Islam: Identity and Gender and Generational Debates», in *Multiculturalism, Muslims and the Media: Pakistanis in Bradford* cit.

Come si è visto, dunque, le giovani musulmane inseriscono le loro rivendicazioni di tipo femminista nel contesto della religione islamica, riuscendo così a conquistarsi nuovi spazi di confronto generazionale e tra sessi. La maggior parte delle giovani non ha alcun contatto con le organizzazioni musulmane: le rare eccezioni riguardano quasi esclusivamente studentesse universitarie o laureate. Il sostegno delle donne va generalmente alle organizzazioni che si dimostrano relativamente più liberali in materia di diritti femminili, come ad esempio l'Associazione dei Giovani Musulmani che costituisce l'ala giovanile del *Jamaat-i-Islami*. I gruppi di orientamento più marcatamente misogino come *Hibzi-ut-Tahrir* hanno, comprensibilmente, scarsissimo seguito tra la popolazione femminile. D'altro canto, come sostiene Ashgar Engineer, gli spazi aperti alle donne all'interno di quelle organizzazioni sarebbero comunque limitati. L'interpretazione autoritaria di molte norme che investono la vita delle donne restringe fortemente gli ambiti di una discussione che acquista una qualche rilevanza unicamente a confronto con le pratiche ancor più maschiliste e restrittive in vigore tra i musulmani di estrazione rurale originari del Pakistan o del Bangladesh[49]. D'altro canto, la reinterpretazione dei testi islamici richiede tanto alle donne quanto agli uomini competenze linguistiche e basi culturali assai rare tra i musulmani di origine sudasiatica. Per affrontare la lettura del Corano e degli *hadith* (la tradizione relativa agli atti, parole e atteggiamenti del profeta Maometto) è necessaria un'approfondita conoscenza dell'arabo classico: difficilmente, tuttavia, i corsi di arabo frequentati dalla borghesia musulmana di origine sudasiatica consentono di acquisire la competenza necessaria per esprimere un parere autorevole sui testi sacri della religione islamica.

4. *Conclusioni*

La popolazione musulmana residente in Gran Bretagna è piuttosto eterogenea: al suo interno vi sono gruppi di svariate etnie, oltre a una piccola quota di bianchi. Soltanto in tempi recenti, grazie ai dati raccolti in occasione del censimento del 2001, è stato possibile valutare esattamente le dimensioni e il peso specifico dei diversi gruppi etnici. Tra le varie minoranze di religione musulmana, gli originari del subcontinente indiano sono di gran lunga i più numerosi; i pakistani, in particolare, co-

[49] A. A. Engineer, *The Rights of Women in Islam*, C. Hurst, London, 1996.

stituiscono il gruppo più consistente. La concentrazione più elevata di seguaci dell'islam si riscontra a Londra, ma vi sono numerose comunità residenti in altre aree del paese (Midlands occidentali, nordovest, Yorkshire occidentale). Tutte le popolazioni di religione musulmana residenti in Gran Bretagna presentano un'elevata percentuale di individui giovani, e sono in rapida crescita. Gli indiani costituiscono probabilmente il gruppo più maturo, mentre quote assai rilevanti di popolazione in giovane età si riscontrano tra i musulmani originari del Bangladesh e dell'Africa. Sul piano del livello culturale e delle attività lavorative vi è un'evidente disparità tra i musulmani provenienti dall'India (che sono perlopiù di estrazione borghese e presentano al loro interno una quota elevata di professionisti laureati) e quelli originari del Pakistan e del Bangladesh (che provengono in gran parte dalla classe operaia e svolgono mansioni scarsamente qualificate). Di conseguenza, le percentuali di lavoratori privi di occupazione sono considerevolmente più elevate tra i membri degli ultimi due gruppi; se si considera invece l'intera popolazione musulmana, il tasso di disoccupazione risulta più elevato tra i giovani.

Inizialmente, le associazioni religiose musulmane erano costituite da raggruppamenti di moschee organizzate secondo criteri etnici o di interpretazione religiosa, in rappresentanza dei comitati promotori dei paesi di origine; la loro funzione principale consisteva nel fornire un'educazione religiosa ai giovani. La leadership delle varie associazioni e delle organizzazioni di raccordo era ed è generalmente affidata agli esponenti maschi più anziani e autorevoli. Le organizzazioni di raccordo si differenziano dalle semplici associazioni di moschee in quanto non fondate su basi etniche; esse, inoltre, hanno per obiettivo l'elaborazione e la valorizzazione di una specifica identità della popolazione musulmana residente in Gran Bretagna. Il dialogo interreligioso, sviluppatosi dapprima a livello locale e su problematiche ben circoscritte, ha acquisito in seguito un livello più elevato di ufficialità, acquisendo una dimensione nazionale grazie anche all'appoggio del governo laburista. Negli ultimi anni i giovani musulmani hanno preso parte ad attività extraparlamentari coordinate da alcune organizzazioni di raccordo: la prima prova di un coinvolgimento dei giovani in un'azione politica di massa si è avuta con le dimostrazioni di protesta contro i *Versetti satanici* di Salman Rushdie, cui hanno fatto seguito le manifestazioni contro le due guerre del Golfo. La partecipazione giovanile alle iniziative politiche si caratterizza per una tendenza a mutare schieramento a seconda delle problematiche e delle posizioni assunte dalle varie organizzazioni. A tutt'oggi, la quota di popolazione giovanile attivamente impegnata nelle organizzazioni islamiche resta comunque minima.

Il recente coinvolgimento dei giovani musulmani nelle azioni di massa non va necessariamente attribuito a una maggiore influenza delle organizzazioni islamiche o a una crescente religiosità. Vi è un'evidente corrispondenza tra l'emergere delle organizzazioni islamiche e la nuova identità generazionale dei giovani musulmani residenti in Gran Bretagna. Il passaggio da un'identità etnica di cui l'islam costituisce un tratto implicito a un'identità musulmana in cui è l'appartenenza etnica a essere sottintesa è legato a una perdita di competenza nei linguaggi etnici e a una rivendicazione di appartenenza alla società britannica. L'impegno delle organizzazioni di raccordo verso la creazione di un'identità specifica della popolazione musulmana residente in Gran Bretagna trova eco nei mutamenti di identità che avvengono a livello personale. Ciononostante, nulla dimostra che i giovani musulmani di estrazione operaia siano più religiosi dei loro genitori o abbiano una conoscenza più profonda dell'islam. È certo invece che vi sia un'interazione tra la cultura dei giovani musulmani e la cultura popolare della classe lavoratrice bianca, la quale viene modificata in modo da adeguarsi e risultare accettabile per la comunità musulmana. Questa interazione assume caratteristiche diverse a seconda dei sessi: l'affermazione della virilità costituisce un tema dominante, e il ricorso alla violenza è tanto frequente quanto tra i giovani bianchi. Tuttavia, mentre tra i musulmani sopravvive un qualche legame con la propria comunità, spesso usata come pretesto per motivare le violenze contro le bande giovanili dei bianchi o le forze dell'ordine, le manifestazioni di violenza dei bianchi tendono a essere più individualistiche. Tra la popolazione femminile in giovane età predomina invece il ricorso alle interpretazioni testuali dell'islam in quanto ideologia di emancipazione che consenta loro di affrancarsi dalle pratiche culturali imposte dai familiari. La lettura (in lingua inglese) dei testi islamici serve principalmente a mettere in discussione i vincoli tradizionali in materia di abbigliamento, matrimonio, istruzione e lavoro che i genitori di molte giovani hanno portato con sé dai paesi di origine. Nel complesso, dunque, i giovani musulmani proletari stanno diventando sempre più britannici e con caratteristiche assai simili a quelle dei coetanei proletari di razza bianca.

I giovani musulmani in Germania

Czarina Wilpert

Nell'attuale momento storico, il tema delle ripercussioni dell'11 settembre sui musulmani che vivono in Europa è seguito con particolare attenzione. Questo studio, dedicato ai giovani di origine musulmana nati e cresciuti in Europa, vede dunque la luce in un periodo dominato da eventi internazionali di portata globale. In tale contesto, alcune specifiche identità religiose e culturali potrebbero aver assunto, a seguito dei flussi migratori, una dimensione globale. I giovani membri delle comunità musulmane in Europa sono dunque visti, e probabilmente vedono se stessi, sullo sfondo di un paesaggio più vasto, costituito dalle immagini e dalle percezioni delle reti islamiche transnazionali, alle quali si associa talvolta una stigmatizzazione della fede religiosa islamica. La polarizzazione dell'appartenenza religiosa e la reificazione dell'identità religiosa sono dunque, al giorno d'oggi, pericoli quanto mai concreti.

In questa relazione si intende dimostrare come, sin dai primi anni 1970 (epoca in cui l'immigrazione turca assunse dimensioni visibili) il dibattito politico e accademico incentrato sui discendenti dei cittadini turchi immigrati in Germania si sia focalizzato esclusivamente sulla loro matrice religiosa[1]. Due decenni più tardi, gli effetti di questa focalizzazione sono apparsi evidenti durante il processo di riunificazione della Germania. I lanci di bombe incendiarie contro le case di alcune famiglie di origine turca da lungo tempo residenti nelle città tedesco-occidentali di Mölln e Solingen hanno dimostrato come la polarizzazione delle identità e dei sentimenti di appartenenza fosse un fenomeno ormai radicato. Le vive emozioni suscitate dalla controversia sul diritto di cittadinanza hanno ulteriormente dimostrato come il dibattito politico-accademico si fosse trasformato in terreno di scontro per le diverse opi-

[1] All'epoca, l'aspetto problematico era rappresentato più dalla cultura musulmana che dall'identificazione con i movimenti religiosi o politici di matrice musulmana.

nioni in merito ai musulmani e all'opportunità di riconoscere loro la piena cittadinanza.

Gli effetti dell'11 settembre mettono in luce la possibilità che i confini dell'"alterità" possano essere allargati fino a comprendere non soltanto i discendenti degli immigrati turchi musulmani, ma anche quanti si collocano a metà tra i due poli del mondo islamico e dell'Occidente "cristiano"[2]. A rendere ancor più accesi i toni del dibattito ha contribuito la caccia ai terroristi islamici nascosti in Germania. Nel contempo, la questione del velo in quanto simbolizzazione dell'identità religiosa ha coinvolto posizioni di norma assai più articolate in un dibattito quanto mai concreto sui diritti dei musulmani osservanti, in particolare delle donne, a indossare il velo in determinate situazioni (ad esempio, durante il lavoro in qualità di insegnanti o impiegate del settore pubblico). Nel complesso, sembra dunque che la sempre maggiore polarizzazione degli stereotipi riferiti alla comunità stessa o a quello che le sta intorno, renda necessaria una profonda riflessione sulle identità islamica e "occidentale".

Al giorno d'oggi, come già detto, i giovani che provengono dalle comunità musulmane sono visti, e vedono se stessi, nel più ampio contesto dell'immagine e delle percezioni del terrorismo e delle reti islamiche transnazionali. Per tale motivo è stato più volte ipotizzato che i giovani musulmani stiano vivendo una fase di "ri-etnicizzazione" o di "islamizzazione". All'interno di questo dibattito, un ruolo centrale spetta alle organizzazioni della comunità islamica e alle associazioni di moschee[3]. Tuttavia le opinioni degli esperti circa il ruolo svolto dalle une e dalle altre ai fini dell'islamizzazione e della politicizzazione degli immigrati musulmani (soprattutto turchi) in Germania sono ampiamente divergenti. Secondo alcuni, alle comunità islamiche e alle associazioni di moschee andrebbe attribuita la responsabilità di aver creato una sorta di "ghetto islamico" che costituisce il terreno di coltura ideale per il fondamentalismo[4]; a parere di altri, invece, l'islam e le comunità raggruppate intorno alle moschee locali potrebbero agevolare l'integrazione dei

[2] Il tema della polarizzazione tra islam e Occidente emerge anche dalla prolungata diatriba sull'opportunità che la Turchia, in quanto paese "musulmano", entri a far parte dell'Unione Europea.

[3] F. Gesemann, A. Kapphan, «Lokale gefechte eines globalen Kulurkonfliktes? Probleme der Anerkennung des Islam in Berlin», in F. Gesemann (a cura di), *Migration und Integration in Berlin*, Leske & Budrich, Opladen, 2001, pagg. 397-418.

[4] B. Tibi, *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, Siedler Verlag, Berlin, 2000.

musulmani nel più ampio contesto sociale[5]. Recentemente, Werner Schiffauer[6] ha fornito una descrizione schematica dei tre orientamenti tipici che prevalgono tra i giovani musulmani di origine turca residenti in Germania[7], in occasione di una conferenza indetta dal *Bundesamt für Verfassungsschutz*[8]:

– una parte di quei giovani esprime un bisogno di riconoscimento da parte della società, il quale non esclude tuttavia il diritto a una propria specificità;

– un'altra componente tende ad arroccarsi su posizioni ultra-ortodosse, in preparazione di una sollevazione rivoluzionaria in Turchia;

– un terzo raggruppamento[9], giudicando positivamente la presenza dell'islam in un contesto democratico, si propone di attuare una strategia simile a quella già sperimentata dai movimenti dei disabili e degli omosessuali, il cui obiettivo consiste nell'estendere i confini della percezione di "normalità" all'interno di tutto il contesto sociale.

È assai probabile che questi tre orientamenti siano, nei vari contesti e ai diversi livelli di interpretazione, ugualmente giustificati: benché accuratamente individuati, questi tre raggruppamenti rimangono tuttavia in gran parte non quantificabili. Nelle pagine che seguono si cercherà di approfondire l'analisi di queste tematiche.

Una volta chiarito il significato dell'espressione "giovani musulmani in Germania", questo articolo intende descrivere l'attuale condizione di questo raggruppamento sociale. A tale scopo, verrà attribuita particolare importanza alle indagini che ne hanno messo in luce il retroterra socioeconomico, etnoculturale e religioso. Grande attenzione è stata rivolta allo spettro delle pratiche religiose, e – benché pochi studi abbiano finora approfondito in maniera sistematica questi aspetti – alle modalità di interazione con i non musulmani o alle forme di partecipazio-

[5] G. Jonker, «Ausblick: Möglichkeiten für Interaktion und Kommunikation», in G. Jonker, A. Kapphan (a cura di), *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*, Reihe Miteinander Leben in Berlin, hg. von der Ausländerbeauftragten des Senats, Berlin, 1999, pag. 66.

[6] Citazione da W. Schiffauer in M. Küpper, «Der "Kollektive Aufstieg" der Hinterhofmoscheen», in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 novembre 2003.

[7] Il riferimento implicito è ai giovani attivi nella comunità islamica.

[8] *Verfassungsschutz* significa "difesa della costituzione". Il *Bundesamt für Verfassungsschutz* [Ufficio federale per la difesa della costituzione] è il servizio di informazione e sicurezza della Repubblica federale tedesca.

[9] Secondo Schiffauer, questo terzo gruppo sarebbe particolarmente rappresentato tra i membri più giovani del *Milli Görüs*: alcuni esponenti del *Bundesamt für Verfassungsschutz* hanno espresso forte scetticismo nei confronti di questa ipotesi. (M. Küpper, «Der "Kollektive Aufstieg" der Hinterhofmoscheen» in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* cit.).

ne e mobilitazione politica. Il tema dell'impatto del "fattore religioso" sui giovani musulmani verrà trattato nel contesto di una più ampia analisi sulla condizione degli immigrati in Germania.

All'interno della vasta comunità dei giovani musulmani residenti in Germania, la nostra attenzione si concentrerà sul gruppo numericamente più rilevante, ossia quello rappresentato dai discendenti degli immigrati di origine turca. Sfortunatamente, i dati e le ricerche attualmente disponibili non consentono di misurare con precisione le percentuali di giovani iscritti a una qualche organizzazione, né la diffusione di un particolare orientamento ideologico o religioso.

1. *Profilo dei musulmani residenti in Germania*

Stando ai dati dell'Archivio islamico, i musulmani residenti in Germania sarebbero circa 2,7 milioni[10], la maggior parte dei quali originari della Turchia. Nel 2002, gli individui di cittadinanza turca presenti sul territorio tedesco erano 1.970.000. Prendendo in considerazione anche i cittadini naturalizzati tedeschi nel corso degli ultimi trent'anni, la consistenza della popolazione di origine turca residente in Germania potrebbe aumentare di circa 565.000 unità. Per avere un'idea precisa del numero delle procedure di naturalizzazione relative a immigrati originari di altri paesi sarebbe necessario disporre di dati disaggregati in base alle nazionalità: questi ultimi, tuttavia, sono accessibili soltanto per i gruppi numericamente più consistenti e verranno presentati più avanti, nei paragrafi specificamente dedicati al tema della naturalizzazione e della cittadinanza.

Secondo i dati forniti dal governo tedesco in risposta a un'interrogazione parlamentare sulla presenza islamica in Germania, la consistenza della popolazione di fede musulmana sarebbe compresa tra i 2,8 e i 3,2 milioni di persone, ovvero tra il 3,4 e il 3,8% della popolazione complessiva (pari nel 2002 a circa 82,5 milioni di persone). Bisogna tuttavia tener presente che la provenienza da un paese di religione musulmana non comporta necessariamente l'adesione a quella fede religiosa. Nel caso della popolazione turca, inoltre, si rende necessaria

[10] Le statistiche ufficiali non forniscono dati circa il numero dei fedeli della religione islamica. La consistenza di questo gruppo viene pertanto stimata in base al numero dei residenti di nazionalità straniera provenienti da paesi musulmani. Al totale vengono quindi aggiunti i cittadini di etnia tedesca e di religione musulmana, che secondo alcune stime sarebbero circa sessantamila.

un'ulteriore differenziazione tra musulmani di fede sunnita e musulmani alevi[11].

Sul totale degli immigrati di origine turca, i musulmani alevi potrebbero essere tra il 20 e il 30%, calcolando in base alla regione di provenienza. Tra gli immigrati turchi vi sono anche cristiani appartenenti alle chiese orientali, nonché membri di altre minoranze religiose tra cui gli yezidi. Non mancano infine i turchi secolarizzati che, indipendentemente dal sentimento religioso personale, si dichiarano favorevoli a una rigida separazione tra religione (islam) e stato in conformità ai principi enunciati da Ataturk[12].

Per ciò che riguarda i turchi musulmani di fede sunnita residenti in Germania, le principali organizzazioni religiose sono: *Milli Görüs* (Prospettiva nazionale), allineato sulle posizioni del Partito *Refah* di Necmettin Erbakan; *süleymanci* (Associazione dei centri culturali islamici); DITB (Unione turco-islamica della Fondazione per la religione), un ente statale turco; Federazione islamica, con sede a Berlino; Comunità *Kaplan* (stato del Califfato - stato islamico di Anatolia); *nurcu* (Comunità della luce), espressione delle tendenze più intellettuali del mondo islamico.

I dati disponibili non consentono tuttavia di valutare chiaramente il numero delle persone impegnate in tali associazioni o comunità. A Berlino, circa due terzi delle moschee (settantatre in tutto nel 2000)[13] risultano affiliate all'una o all'altra di queste associazioni, che in alcuni casi fungono da organismi di raccordo; le tre principali federazioni raccolgono complessivamente meno della metà delle moschee. È importante rilevare che le moschee sono organizzate su base nazionale o etnica: a Berlino, le moschee frequentate da cittadini di origine turca sono cinquantotto, contro le sei destinate ai fedeli di origine araba; le comunità

[11] I musulmani alevi (seguaci di Alì) vengono generalmente considerati seguaci dell'islam sciita, benché alcuni elementi della tradizione religiosa li allontanino sensibilmente dallo sciismo classico. Secondo alcuni, i rituali e le usanze dei musulmani alevi avrebbero molte caratteristiche in comune con le antiche tradizioni del Turkmenistan. (Si veda A. Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires*, Société d'éthnographie, Paris, 1980).

[12] La Germania non è uno stato secolare, bensì fondato sui valori e sulle tradizioni giudaico-cristiane. I rappresentanti ufficiali delle religioni cattolica, protestante ed ebraica hanno il diritto di organizzare corsi di istruzione religiosa nelle scuole statali, e i fedeli contribuiscono al sostentamento della propria religione attraverso una tassa. Non avendo un rappresentante ufficiale in grado di fare da portavoce per tutti i fedeli, la religione islamica si trova alquanto svantaggiata nei rapporti con lo stato tedesco.

[13] F. Gesemann, A. Kapphan, «Lokale gefechte eines globalen Kulurkonfliktes? Probleme der Anerkennung des Islam in Berlin», in F. Gesemann (a cura di), *Migration und Integration in Berlin* cit.

di etnia curda e pakistana dispongono ciascuna di due moschee, come due sono i luoghi di culto islamico abitualmente frequentati da cittadini tedeschi; albanesi, bosniaci e indonesiani, infine, dispongono di una sola moschea.

Secondo il *Bundesamt für Verfassungsschutz*, gli estremisti islamici presenti sul territorio tedesco sarebbero circa tremila, di cui quattromila nella sola Berlino. La maggior parte di costoro sarebbero militanti di organizzazioni turche: oltre alla già citata *Milli Görüs*, anche il Partito della Virtù (*Fazilet Partisi*). Meno dell'1% della popolazione straniera di Berlino apparterrebbe a organizzazioni estremiste.

Per la stragrande maggioranza, i musulmani presenti sul territorio tedesco sono originari della Turchia. Sul totale degli stranieri residenti in Germania, i turchi rappresentano la quota più rilevante, pari al 26%. I dati sulla consistenza numerica della popolazione di origine turca e dei cittadini stranieri originari di altri paesi musulmani residenti in Germania sono esposti nella tabella 1; le percentuali contenute in questa tabella si riferiscono alla consistenza numerica dei cittadini originari di ciascuna delle nazioni indicate. Un prospetto più dettagliato dei vari paesi musulmani che hanno dei loro cittadini residenti in Germania è fornito dalla tabella in appendice. Sul totale degli stranieri che nel 2002 risiedevano in Germania, i turchi rappresentano la quota più rilevante; se si volesse includere nel calcolo anche i turchi di nazionalità tedesca, la consistenza totale di questa popolazione (pari a circa 2,4 milioni di persone) risulterebbe quindici volte maggiore rispetto a quella di nazionalità bosniaca, seconda tra le popolazioni musulmane residenti in Germania.

Stando ai dati forniti dall'Archivio islamico, la maggior parte dei musulmani sarebbe di fede sunnita, mentre gli sciiti sarebbero circa trecentomila. Secondo stime non aggiornate relative alla sola popolazione di origine turca, i musulmani alevi rappresenterebbero il 20-25% del totale. Se si considerano anche coloro che hanno ottenuto la cittadinanza tedesca negli ultimi trent'anni, gli alevi-sciiti di origine turca sarebbero circa cinquecentomila.

Complessivamente, i musulmani residenti in Germania sono una popolazione piuttosto giovane: questo è particolarmente evidente nel caso dei due principali gruppi nazionali, ovvero i turchi e i bosniaci. Per quanto non siano disponibili dei dati precisi circa le dimensioni e l'incidenza percentuale delle fasce in età giovanile, alcuni dati relativi all'anno 2000 indicano che, sul totale della popolazione straniera, i giovani di età inferiore ai diciotto anni rappresenterebbero circa il 21%. Secondo dati più recenti, nel 2001 i cittadini turchi al di sotto dei diciotto anni di età risultavano essere circa 420.000.

Tabella 1. *Cittadini stranieri residenti in Germania e incidenza percentuale delle comunità straniere provenienti da paesi con una popolazione prevalentemente musulmana, 2002*

Nazione di provenienza	Stranieri residenti	Maschi	Femmine	% sul totale delle presenze straniere
Turchia	1.912.169	1.032.296	879.873	25,6
Bosnia-Erzegovina	163.807	85.122	78.685	2,2
Iran	88.679	44.751	43.928	1,2
Marocco	79.838	48.206	31.632	1,1
Afghanistan	69.016	38.193	30.823	0,9
Libano	47.827	28.245	19.582	0,6
Altri	5.104.587	2.809.472	2.295.115	68,4
Totale stranieri residenti	7.465.923	4.086.285	3.379.638	100,0

Fonte: Statistisches Bundesamt, 2003.

Tabella 2. *La popolazione straniera residente in Germania suddivisa per fasce di età, 2001*

Stranieri residenti suddivisi per fasce di età (anni)	Totale (migliaia)	Incidenza percentuale della fascia di età
Meno di 6 anni	453,2	6,0
6-14	736,1	10,0
14-21	669,3	9,0
21-40	1.970,6	40,5
40-60	1.822,2	25,7
60-65	282,8	3,8
oltre 65	384,1	5,0
Totale	6.318,3	100,0

Fonte: Statistisches Bundesamt, Migrationsbericht 2002

Tabella 3. *La popolazione straniera residente in Germania, per gruppi di età, 2001*

Gruppi di età	Incidenza percentuale
Meno di 21 anni	25,0
21-40 anni	40,0
40-60 anni	26,0
oltre 60	9,0
Totale	100,0

Fonte: Statistisches Bundesamt, Migrationsbericht 2002

I dati relativi al 2003 (si veda la tabella 4) evidenziano che, tra i principali gruppi di immigrati in Germania, i cittadini turchi sono mediamente più giovani. Il 26,5% degli immigrati di origine turca ha infatti meno di diciotto anni, mentre la fascia di età al di sotto dei venticinque anni raggruppa più di un terzo (38,3%) dei residenti con questa nazionalità. In seconda posizione si collocano gli immigrati di origine bosniaca: la fascia di età al di sotto dei diciotto anni raggruppa infatti quasi un quinto dei residenti, mentre i bosniaci al di sotto dei venticinque anni sono poco più del 30% del totale. Benché nel corso degli anni si sia osservato un costante decremento dei tassi di natalità tra la popolazione di origine straniera, per i gruppi di immigrati provenienti dalla Turchia e dalla ex-Jugoslavia la tendenza è apparsa meno marcata.

Con la sola eccezione del 1997, i tassi di acquisizione della cittadinanza sono costantemente incrementati in Germania dal 1994. Anche il tasso di naturalizzazione[14] misurato in base all'entità della popolazione straniera è costantemente aumentato, raggiungendo un tasso medio del 2,56% nel 2000. In quello stesso anno, ben 247.693 stranieri hanno acquisito la cittadinanza tedesca: il tasso di incremento rispetto all'anno precedente ha segnato un record assoluto, raggiungendo il 30%. Nella

Tabella 4. *Struttura per età dei principali gruppi di immigrati, in percentuale, 2003*

	Età						
Nazione di origine	Meno di 18 anni	18-25 anni	25-40 anni	46-60 anni	60-65 anni	65+ anni	Tutte le fasce di età
Tutti i residenti[1]	18,2	11,2	33,9	26,4	4,3	6,0	100
Turchia	26,5	11,8	29,2	19,6	3,5	5,0	100
Bosnia-Erzegovina	19,6	10,9	30,7	29,8	6,5	4,5	100
Italia	16,6	9,7	29,9	31,6	8,0	7,2	100
Grecia	15,4	9,2	31,3	28,7	10,6	9,6	100
Spagna	7,6	7,8	35,0	9,9	16,0	13,2	100

[1] Compresi i cittadini tedeschi e i residenti di altre nazionalità.
Fonte: Statistisches Bundesamt, in Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, *Daten, Fakten, Trends*, Berlin, 2004.

[14] In questo contesto, il tasso di naturalizzazione rappresenta la quota annua delle acquisizioni di cittadinanza in rapporto alla consistenza complessiva del gruppo nazionale.

cifra sono compresi 40.821 figli di genitori stranieri, che per la prima volta hanno potuto essere iscritti nei registri anagrafici come cittadini tedeschi per nascita[15]. In virtù della sua preponderanza numerica rispetto alle altre popolazioni straniere, la popolazione turca ha fatto registrare il maggior numero di naturalizzazioni. Tuttavia, a dispetto dei recenti progressi, il tasso di naturalizzazione dei cittadini turchi permane uno dei più bassi rispetto alle altre popolazioni straniere residenti in Germania[16].

I tassi di naturalizzazione risultano particolarmente elevati tra gli esuli, molti dei quali provengono da paesi musulmani. Nell'anno 2000, i tassi di naturalizzazione più elevati sono stati registrati per gli stranieri di origine iraniana (13,35%), libanese (11,4%), singalese (9%), afghana (6,6%) e marocchina (6,2%). Gli immigrati provenienti dalla Turchia (4,1%), dalla Bosnia (2,5%) e dalla Jugoslavia (1,5%) registrano tassi di naturalizzazione tendenzialmente inferiori: nel caso della Turchia, la percentuale si colloca tuttavia a un livello leggermente superiore alla media.

Con la sola eccezione dei cittadini originari dello Sri Lanka, tutte le popolazioni straniere con un tasso di naturalizzazione superiore alla media provenivano da paesi di religione musulmana. Apparentemente, l'elemento che distingue le popolazioni che presentano tassi di naturalizzazione relativamente elevati da quelle con tassi di naturalizzazione relativamente bassi è la tipologia del fenomeno migratorio. La maggior parte degli iraniani, dei libanesi e degli afghani sono giunti in Germania in cerca di asilo, o per sfuggire alle guerre civili. Al contrario, le popolazioni numericamente più consistenti costituite da "lavoratori ospiti" dimostrerebbero una minore propensione alla naturalizzazione.

Poiché la provenienza da paesi di religione musulmana è una caratteristica comune tanto alle popolazioni con alti tassi di naturalizzazione quanto a quelle con tassi di naturalizzazione più bassi, è evidente che il legame con una cultura "musulmana" non è motivo sufficiente per dissuadere gli immigrati ad acquisire la cittadinanza tedesca[17]. Di conse-

[15] Fonte: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, *Daten, Fakten, Trends*, Berlin, 2004.

[16] Per effetto delle riforme apportate nel 2000 alla normativa in materia di cittadinanza e naturalizzazione, il numero dei cittadini tedeschi di età inferiore ai diciotto anni nati da genitori di origine turca dovrebbe in realtà essere assai maggiore. A partire dal 2000, infatti, i bambini nati in Germania da famiglie nelle quali almeno un genitore risiede legalmente nel paese da almeno otto anni hanno diritto a ottenere la cittadinanza tedesca fin dalla nascita.

[17] La scarsa consistenza delle naturalizzazioni di cittadini originari dell'ex-Jugoslavia è stata all'origine di un vero e proprio esodo di profughi originari della Bosnia e del Kossovo,

guenza, la scarsa incidenza dei tassi di naturalizzazione tra gli immigrati turchi va spiegata diversamente.

Una possibile ipotesi nel caso degli immigrati turchi è che la relativa esiguità dei tassi di naturalizzazione andrebbe ricondotta alla particolare storia di un flusso migratorio formato in larga parte da "lavoratori ospiti", e al rifiuto della Germania di riconoscere se stessa come meta di flussi migratori. La modifica alle leggi in materia di cittadinanza e l'introduzione della norma che garantisce il diritto di cittadinanza ai bambini nati nel paese sono state decise a quasi quarant'anni dall'inizio dell'insediamento turco, sullo sfondo di accese polemiche che mettevano in dubbio la sincera volontà e la capacità di integrazione dei turchi all'interno della società tedesca[18].

1.1. *La condizione socioeconomica dei giovani di origine turca*

1.1.1. *L'istruzione scolastica*

I figli degli immigrati di origine turca occupano una posizione particolarmente svantaggiata all'interno del sistema educativo tedesco. I principali sintomi di questo disagio sono:

– alti tassi di abbandoni nella scuola secondaria;

– scarso numero di studenti che conseguono i diplomi di scuola secondaria che qualificano per gli studi universitari;

– quota elevata di bambini ammessi ai corsi "speciali";

– quota relativamente bassa di studenti che conseguono diplomi professionali;

– minore visibilità della popolazione di età compresa tra i sedici e i venti anni nelle statistiche ufficiali sulla scolarizzazione, la formazione, l'apprendistato e il lavoro nelle aree urbane (secondo alcune stime, il tasso di visibilità dei giovani turchi residenti a Berlino sarebbe pari al 50%, contro il 95% dei loro coetanei tedeschi).

ritornati in patria dal momento che la legge imponeva gravi limiti alla loro permanenza in Germania. Poiché la Jugoslavia era stata in passato un serbatoio di manodopera per l'industria tedesca, i cittadini della Bosnia e del Kossovo che avevano già qualche familiare in Germania avevano potuto trovare rifugio nel paese, ma con poche prospettive di fermarvisi stabilmente.

[18] C. Wilpert, «Migration and Ethnicity in a Non-Immigration Country: Foreigners in a United Germany», in *New Community*, 18 (1), 1991; id., «Racism, Discrimination and Citizenship: the Need for Anti-Discrimination Legislation in the Federal Republic of Germany», in Z. Layton-Henry, C. Wilpert (a cura di), *Challenging Racism and Discrimination in Britain and Germany*, Macmillan-Palgrave, Basingstoke, 2003.

Nel 2002, circa un quarto dei giovani con cittadinanza straniera ha abbandonato gli studi prima di aver conseguito il diploma, mentre per i giovani di nazionalità tedesca il tasso di abbandono non superava l'11%. Per la popolazione straniera di sesso femminile, il tasso di abbandono scolastico risultava di poco inferiore al 16%, contro il solo 6% delle giovani tedesche[19]. Le giovani straniere ottengono dunque risultati migliori rispetto ai loro coetanei maschi. Circa il 12,3% di queste ragazze consegue l'*Abitur*, il diploma di scuola secondaria che consente di accedere all'università. Per la popolazione di nazionalità tedesca la percentuale risulta pari al 29% per le ragazze, e al 22% per i ragazzi.

Alcune tra le più recenti ricerche sulle esperienze scolastiche dei figli degli immigrati hanno dimostrato che i giovani di origine turca sono fortemente rappresentati nelle categorie che raggruppano gli studenti meno brillanti[20]. Inoltre, i bambini di origine turca hanno maggiori probabilità di essere ammessi alle classi speciali destinate ai bambini con particolari difficoltà di apprendimento. Nel loro studio empirico sul sistema scolastico elementare della città di Bielefeld, Gomolla e Radke[21] hanno validamente dimostrato come le autorità scolastiche abbiano fatto della diversità culturale un criterio sistematico di selezione dei bambini da inviare alle classi speciali[22]. Analizzando la logica che governa quelle decisioni, gli autori evidenziano i fattori che danno luogo a una discriminazione a danno dei figli degli immigrati (provenienti per la maggior parte dalla Turchia). Secondo von Below[23], l'origine turca ha un effetto significativo sulle opportunità di successo scolastico degli studenti. Analizzando i risultati conseguiti da oltre 3.600 giovani di origine tedesca, italiana e turca, uno studio ha dimostrato che il gruppo degli studenti turchi era scarsamente rappresentato, e maggior-

[19] W. Jeschek, E. Schulz, «Bildungsbeteiligung von Ausländern: Kaum Annäherung an die Schul- und Berufsabschlüsse von Deutschen. Eine Vorausberechnung bis 2025», in *DIW Wochenbericht*, 2003.

[20] S. von Below, «Schulische Bildung, berufliche Ausbildung und Erwerbstätigkeit junger Migranten», in *Materialien zur Bevölkerungswissehschaft*, Heft 105b, Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, Wiesbaden, 2003.

[21] M. Gomolla, F.-O. Radtke, *Institutionelle Diskriminierung: Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*, Leske & Budrich, Opladen, 2002.

[22] Pur utilizzando la stessa denominazione presente nelle statistiche ufficiali, vale a dire "alunni stranieri", gli autori precisano che, nel caso di Bielefeld, la categoria è composta per la stragrande maggioranza da alunni di origine turca, e che in quella città "il problema degli immigrati stranieri" è essenzialmente percepito come "problema degli immigrati turchi" (*Ibidem*, pagg. 97-98).

[23] S. von Below, «Schulische Bildung, berufliche Ausbildung und Erwerbstätigkeit junger Migranten» in *Materialien zur Bevölkerungswissehschaft* cit., pag. 100.

mente svantaggiato, in relazione ai diplomi scolastici più ambiti. Di conseguenza, l'autore dello studio ha potuto stabilire che il successo scolastico è in gran parte dipendente dalle origini etniche.

L'argomento è tutt'altro che nuovo: i "problemi" scolastici dei figli degli immigrati turchi sono stati al centro di lunghe discussioni non soltanto a Bielefeld, ma in tutti i principali centri urbani della Germania: Berlino, Colonia, Francoforte, Amburgo, e così via. Il primo aspetto della questione ha a che vedere con le possibilità di accedere a buone opportunità di istruzione: ad esempio, alle scuole che offrono migliori garanzie per il futuro. Il secondo aspetto, una volta conseguito un diploma valido, riguarda le opportunità di formazione professionale. I risultati degli studenti di origine turca sono stati osservati e documentati per un consistente numero di anni. Per ciò che riguarda in particolare il problema della transizione dalla scuola alla formazione professionale, è stato osservato che le ragazze turche, pur ottenendo risultati scolastici generalmente più brillanti rispetto ai ragazzi del loro gruppo, si scontrano tuttora con un certo numero di ostacoli[24]. La segregazione tra i sessi pone infatti un grave limite agli sbocchi lavorativi alla portata di una ragazza di origine turca che abbia conseguito un diploma di scuola media[25]. Di norma, queste ragazze riescono a farsi assumere in qualità di apprendiste soltanto nei settori in cui l'offerta di manodopera è già eccedente: questo le espone pertanto a un alto rischio di disoccupazione, nonostante i buoni risultati conseguiti nell'istruzione scolastica e nella formazione professionale[26].

1.1.2. *Opportunità di lavoro*

Le mansioni lavorative tradizionali incluse nel sistema binario di formazione professionale attraversano una fase di transizione. Il numero

[24] C. Wilpert, «Ausbildungs-und Berufssituation von Mädchen im interkulturellen Vergleich», in *Dokumentation der Fachtagung, Zukunftschancen von Mädchen und Jungen in einem interkulturellen Bezirk*, Berlin-Wedding, novembre 1997; id., «The Ideological and Institutional Foundations of Racism in the Federal Republic of Germany», in J. Wrench, J. Solomos (a cura di), *Racism and Migration in Europe in the 1990s*, Berg Publishers, London, 1993; id., «Work and the Second Generation: The Descendants of Migrant Workers in the Federal Republic of Germany», in id. (a cura di), *Entering the Working World*, Gower, Aldershot, 1988.

[25] S. von Below, «Schulische Bildung, berufliche Ausbildung und Erwerbstätigkeit junger Migranten» in *Materialien zur Bevölkerungswissehschaft* cit.

[26] C. Wilpert, «Ausbildungs-und Berufssituation von Mädchen im interkulturellen Vergleich», in *Dokumentation der Fachtagung, Zukunftschancen von Mädchen und Jungen in einem interkulturellen Bezirk* cit.

complessivo dei contratti di apprendistato è in diminuzione dalla metà degli anni novanta[27] del XX secolo, e i giovani hanno sempre maggiori difficoltà nel trovare un datore di lavoro che li assuma come apprendisti. Per i giovani di origine straniera – in particolar modo per i turchi – la situazione è doppiamente critica, poiché alla mancanza di un diploma scolastico competitivo si aggiunge la discriminazione sul mercato del lavoro[28]. Anche il completamento di un periodo di apprendistato – requisito indispensabile per trovar lavoro – non garantisce l'assunzione stabile.

I datori di lavoro sembrano nel complesso sempre meno disposti a investire nella formazione dei giovani, assumendoli ad esempio in qualità di apprendisti. Secondo un'opinione piuttosto diffusa, il sistema binario di formazione professionale classico non sarebbe in grado di soddisfare la crescente domanda di forza lavoro altamente qualificata. In un clima di elevata concorrenza per la conquista dei contratti di formazione che avviano agli impieghi più qualificati e con maggiori opportunità lavorative future, i giovani di origine turca sono oggi particolarmente svantaggiati[29].

In passato, il conseguimento del diploma di scuola secondaria inferiore (*Hauptschule*) rappresentava la prima tappa verso l'inserimento nella forza lavoro del settore industriale. Al giorno d'oggi, tuttavia, l'industria tedesca ha un minore fabbisogno di apprendisti, poiché l'automazione ha eliminato o ridotto la domanda di operai qualificati o semiqualificati. Di conseguenza, la *Hauptschule* ha perso il suo significato ed è diventata per molti (soprattutto per i figli degli immigrati di origine turca o araba) una scuola senza futuro. Al giorno d'oggi, gli studenti che accedono ai corsi di formazione che offrono migliori opportunità a lungo termine sono quelli che dispongono di un buon livello di istruzione generale. Per accedere ai corsi di formazione che avviano alle professioni più ambite è addirittura necessario conseguire l'*Abitur*, il

[27] Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (a cura di), *Bericht der Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragenüber die Lager der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin/Bonn, 2002.

[28] A. Goldberg, D. Mourinho, U. Kulke, *Labour Discrimination Against Foreign Workers and Ethnic Minorities in Germany*, ILO, Geneva, 1996 (International Migration Papers 7); N. Räthzel, Ü. Sarica, *Migration und Diskriminierung in der Arbeit: Das Beispiel Hamburg*, Argument Verlag, München, 2002.

[29] E. Hönekopp, «Qualifzierung ist der Schlüssel: eine Analyse der Ausländerbeschäftigung in sieben Befunden», in *IAB-Materialien 2/2000*, Nürnberg, 2000; id., «Non-Germans on the German Labour Market», in *European Journal of Migration and Law*, vol. 5, n° 1, 2003, pagg. 69-97.

diploma di scuola secondaria che qualifica per l'università. Questo significa in sostanza che, nei centri urbani della Germania, circa due terzi dei ragazzi e metà delle ragazze di origine turca hanno scarsissime possibilità di garantirsi un futuro lavorativo sicuro.

1.1.3. *La disoccupazione tra i giovani immigrati*

Il tasso di disoccupazione dei giovani stranieri risulta quasi doppio rispetto a quello dei giovani tedeschi. Secondo alcune stime, circa il 40% dei giovani immigrati di cittadinanza turca, nella fascia di età compresa tra i sedici e i diciotto anni, sono disoccupati[30]. In alcune aree urbane, come ad esempio a Berlino, le percentuali di giovani stranieri disoccupati sono ancora più elevate. I dati ufficiali sulla disoccupazione giovanile non sono attendibili, poiché si basano su documenti ufficiali dell'Ufficio federale del lavoro, che prendono in considerazione coloro che sono ufficialmente registrati come persone in cerca di occupazione, ad esempio i giovani che non hanno mai svolto alcuna attività lavorativa e non hanno alcune aspettative di occupazione regolare. Le stime relative al tasso di disoccupazione dei giovani stranieri residenti a Berlino si aggirano intorno al 50%, e talvolta superano quella soglia[31]. Inoltre, le statistiche sulla frequenza scolastica e sulla formazione professionale confermano che dagli anni novanta del XX secolo ad oggi la situazione dei giovani turchi[32] tra i sedici e i vent'anni residenti a Berlino non è affatto migliorata[33].

[30] L'associazione Kumulus, che svolge attività di consulenza per i giovani, ha calcolato che il 45% dei giovani che si presentavano nella sua sede di Berlino Ovest per chiedere informazioni su opportunità di lavoro o corsi di qualificazione professionale erano disoccupati.

[31] Questa stima è stata elaborata sulla base di un raffronto tra il numero degli stranieri di età compresa tra i sedici e i venti anni risultante dalle statistiche demografiche e il numero degli stranieri nella stessa fascia di età registrati dalle statistiche ufficiali sulla scolarizzazione, sulla frequenza ai corsi di formazione professionale (apprendistato) e sul ricorso ai sussidi di assistenza sociale. Nel 1991 (l'ultimo anno in cui è stato possibile fare questo raffronto), il 50% dei giovani stranieri nella fascia di età specificata non compariva in nessuna delle statistiche sopra citate, mentre la percentuale di cittadini tedeschi registrati da quelle stesse statistiche raggiungeva il 95%. Oggi questo raffronto non è più possibile per effetto delle modifiche apportate ai metodi di rilevazione statistica dopo l'unificazione.

[32] Lo stesso vale, benché in misura quantitativamente minore, anche per le altre nazionalità, ad esempio per i giovani di origine araba o per i tedeschi provenienti dall'ex Unione Sovietica.

[33] C. Wilpert, «Ausbildungs-und Berufssituation von Mädchen im interkulturellen Vergleich», in *Dokumentation der Fachtagung, Zukunftschancen von Mädchen und Jungen in einem interkulturellen Bezirk* cit.

Il sistema binario della formazione professionale sta attraversando, come già detto, una fase di transizione[34].

All'interno del sistema scolastico tedesco, i discendenti degli immigrati di origine turca sono particolarmente svantaggiati. Essi hanno maggiori probabilità di abbandonare gli studi, costituiscono la fascia di utenza più rilevante nelle scuole speciali destinate ai bambini con difficoltà di apprendimento, sono scarsamente rappresentati nei corsi di formazione professionale che garantiscono gli sbocchi lavorativi più promettenti, e hanno tassi di disoccupazione particolarmente elevati. Le statistiche indicano inoltre che le famiglie di origine straniera hanno maggiori probabilità di collocarsi al di sotto della soglia di povertà[35]. Questi dati sono indicatori che convalidano l'ipotesi secondo la quale una buona parte dei discendenti degli immigrati dalla Turchia costituirebbe una etnoclasse, o meglio una sottoclasse etnica.

In passato, avrebbero considerato questo gruppo come una "classe operaia etnica". Al giorno d'oggi, tuttavia, la classe operaia tradizionale del lavoro a posto fisso è stata ridimensionata, e quella che viene definita come "sottoclasse etnica", non è altro che un gruppo di giovani, figli di immigrati stranieri, che hanno scarse prospettive di trovare un impiego futuro stabile. Questo comporta una sorta di "segmentazione socioeconomica" all'interno dell'attuale popolazione tedesca in età giovanile. La questione è che i giovani che fanno parte di questa "sottoclasse etnica" sono principalmente giovani stranieri, in particolar modo turchi, che vivono nei centri urbani della Germania[36].

Esiste nondimeno una certa quota (pari all'incirca al 15%) di immigrati turchi che ottengono buoni risultati sul piano scolastico e lavorativo; tra questi vi è una percentuale di studenti che completano gli studi universitari in Germania. Anche in questi casi, tuttavia, è possibile che la distanza sociale tra questi individui e la collettività dominante non venga del tutto colmata.

[34] E. Hönekopp, «Qualifzierung ist der Schlüssel: eine Analyse der Ausländerbeschäftigung in sieben Befunden», in *IAB-Materialien 2/2000* cit.; id., «Non-Germans on the German Labour Market», in *European Journal of Migration and Law* cit.

[35] D. Neu, *Von der Industriearbeit ins soziale Abseits? Arbeitsmarktchancen von Migrantinnen aus den ehemaligen Anwerbestaaten auf dem Berliner Arbeitsmarkt in den 90en Jahren*, manoscritto, Senatsverwaltung für Arbeit, Berufliche Bildungund Frauen, Förderprogramm Frauenforschung, 1999; U. Huster, B. Benz, J. Boeck, *First Report on the Implementation of the National Action Plan for Germany, 2001-2003*, manoscritto, 2003.

[36] Questo non vale per le città dell'ex Repubblica democratica tedesca, in cui i giovani di origine straniera sono poco numerosi.

2. *La distanza sociale: la segmentazione strutturale e i suoi sostegni ideologici*

La polarizzazione socioeconomica e la possibile creazione di una sottoclasse etnica formata da giovani di origine turca residenti in Germania vanno analizzate alla luce di altre circostanze. Alcune di queste urtano, come si vedrà in seguito, contro le esperienze e le percezioni della distanza sociale tra i giovani di origine turca socialmente più affermati.

2.1. *La segmentazione strutturale*

2.1.1. *Tipologie di insediamento e di condizione abitativa*

Il prevalere di particolari tipologie di insediamento e di condizione abitativa degli immigrati ha creato, in molte città della Germania, isole di elevata densità etnica e talora di vera e propria segregazione. L'esistenza di queste *enclave* turche, comunemente designate con il nome di "Piccola Istanbul", viene spesso interpretata alla luce di un'ipotetica volontà di autoghettizzazione che avrebbe portato alla creazione di società "parallele". Nella città di Berlino, la geografia di questi insediamenti coincide con i vuoti lasciati da un vasto progetto di rinnovamento urbano elaborato negli anni 1960[37], che interessava le aree residenziali costruite nel XIX secolo per la classe operaia dell'epoca. I lavoratori temporanei giunti dalla Turchia costituivano una clientela ideale per i proprietari delle abitazioni interessate dal programma di rinnovamento urbano[38]. Più tardi, quando i nuclei familiari iniziarono a ricongiungersi dopo il blocco alle assunzioni causato dalla crisi petrolifera, le possibilità di trovare una collocazione abitativa adeguata divennero pressoché nulle[39]. Persino l'edilizia sociale sovvenzionata dallo stato, ol-

[37] Analoghe tipologie di concentrazione si riscontrano in tutto l'agglomerato urbano, nelle aree di reclutamento dei lavoratori. A quanto pare, tuttavia, non esistono comparazioni storiche di tipo sistematico.

[38] Alcune ricerche condotte verso la metà degli anni settanta del XX secolo dal Wissenschaftszentrum hanno dimostrato che i padroni di casa ottenevano profitti notevoli dall'imposizione di affitti superiori alla media per metro quadro per appartamenti dotati di scarsi comfort. Si veda D. Freiburghaus, *Die Bedeutung der rechtlichen Struktur des Wohnungsmarktes für die Wohnungsversorgung der ausländischen Arbeitskräfte*, P/74, Arbeitsgruppe Internationales Institut für vergleichende Gesellschaftsforschung, Wissenschaftszentrum, Berlin, 1974.

[39] Nelle fasi conclusive del processo di reclutamento della manodopera straniera, i lavoratori turchi rappresentavano la principale fonte di approvvigionamento. Le aziende tede-

tre a limitare il numero dei residenti per stanza, si rivelava troppo costosa per le famiglie dei "lavoratori ospiti" che si trasferivano dalle zone rurali della Turchia alle grandi città tedesche.

Di conseguenza, le famiglie più numerose furono costrette a restare nelle aree urbane destinate a un rinnovamento che non venne mai portato a termine. Già verso la metà degli anni 1970 divenne evidente che vi erano scuole, campi da gioco, centri giovanili, angoli di strada popolati quasi esclusivamente da giovani di origine turca. In alcune scuole elementari e secondarie, gli studenti di nazionalità turca raggiungevano già il 60% del totale. La situazione divenne ancor più critica a seguito dell'istituzione, nei distretti a elevata concentrazione etnica, di classi preparatorie e classi speciali per allievi di un'unica nazionalità, al fine di proteggere gli studenti tedeschi da una "eccessiva influenza" dei coetanei stranieri. La collocazione abitativa in quartieri tradizionalmente dotati di scarse infrastrutture sociali ha influenzato negativamente la qualità dell'esperienza educativa e dell'interazione sociale con la restante popolazione tedesca, in larga misura socialmente svantaggiata[40].

Queste condizioni in molti centri industriali della Germania hanno fissato i parametri della vita degli immigrati di origine turca come gruppo di minoranza. Questo ha avuto un impatto determinante, come già detto, sulle opportunità educative e lavorative della minoranza turca, così come sulle percezioni reciproche dei due gruppi, sulle valutazioni delle loro visioni del mondo, sulle identità collettive, etniche, religiose e nazionali.

Tali fenomeni si sono verificati in un contesto politico dominato dalla convinzione che si ostinava a negare che la Germania fosse un paese di immigrazione. Per tre decenni e mezzo, gli immigrati si sono visti rifiutare il diritto alla cittadinanza, e tanto ci è voluto, infatti, per materializzare la volontà politica di modificare le leggi sulla naturalizzazione, concedendo la cittadinanza ai bambini nati in territorio tedesco[41].

sche preferivano assumere gruppi omogenei di lavoratori stranieri, al fine di appianare gli ostacoli linguistici e burocratici. Inoltre, si pensava che i lavoratori turchi e jugoslavi sarebbero stati più propensi a tornare in patria quando il loro apporto non fosse più stato necessario, poiché la loro condizione giuridica era diversa da quella degli italiani e dei lavoratori provenienti da altri paesi (Grecia, Portogallo e Spagna) destinati a entrare nell'Unione Europea. Si veda C. Wilpert, «Work and the Second Generation: The Descendants of Migrant Workers in the Federal Republic of Germany», in id. (a cura di), *Entering the Working World* cit.

[40] A. Gitmez, C. Wilpert, «A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity Amongst Turkish Migrants in Berlin», in J. Rex, D. Joly, C. Wilpert (a cura di), *Immigrant Associations in Europe*, Gower, Aldershot, 1987.

[41] C. Wilpert, «Racism, Discrimination and Citizenship: the Need for Anti-Discrimina-

Durante questa più che trentennale "fase di transizione" verso una nuova normativa sulla cittadinanza, tra settantamila e centomila bambini di cittadinanza straniera sono nati ogni anno in ogni regione della Germania[42]. La maggior parte dei nuovi nati provenivano da famiglie di origine turca.

2.1.2. *Le relazioni interetniche e le interazioni con i gruppi di altre nazionalità*[43] *e altre religioni*

La forte concentrazione etnica in alcuni quartieri urbani ha dunque caratterizzato la vita degli immigrati di origine turca, influenzandone la visione del mondo e le interazioni sociali con la maggioranza tedesca. Tale condizione, tra l'altro, alimentava un forte sentimento di riprovazione nei confronti dei genitori che iscrivevano i loro figli alle scuole elementari senza che conoscessero il tedesco.

Alcuni studi recentemente condotti a livello nazionale forniscono ulteriori indicazioni sul ruolo dell'appartenenza etnica nelle interazioni sociali e nei legami di amicizia tra i giovani residenti in Germania. Fonti autorevoli hanno evidenziato come il fattore principale che favorisce il contatto interetnico sia rappresentato dalla posizione nella gerarchia scolastica e occupazionale[44]. Naturalmente, anche i fattori strutturali (la residenza in un quartiere misto, o la frequenza di scuole miste) influenzano le opportunità di interazione con altri gruppi etnici o con i membri della società dominante. I dati empirici ricavati dallo studio di

tion Legislation in the Federal Republic of Germany», in Z. Layton-Henry, C. Wilpert (a cura di), *Challenging Racism and Discrimination in Britain and Germany* cit.; id., «Migration and Ethnicity in a Non-Immigration Country: Foreigners in a United Germany», in *New Community* cit.

[42] A partire dal 2000, a seguito dell'entrata in vigore della nuova normativa sulla cittadinanza, il numero degli stranieri nati in Germania dovrebbe diminuire almeno del 50% all'anno. Si veda C. Wilpert, «Racism, Discrimination and Citizenship: the Need for Anti-Discrimination Legislation in the Federal Republic of Germany», in Z. Layton-Henry, C. Wilpert (a cura di), *Challenging Racism and Discrimination in Britain and Germany* cit.; Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (a cura di), *Bericht der Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen* cit., pag. 429.

[43] La condivisione della fede musulmana alimenta, in certi contesti, un sentimento di comune appartenenza che accresce la solidarietà. Ciononostante, come si è già osservato a proposito della frequenza alle moschee, le interazioni sociali restano spesso condizionate da barriere linguistiche e di nazionalità.

[44] H. Esser, *Integration und ethnische Schichtung*, Arbeitspapier nr. 40, Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Mannheim, 2001; S. Haug. «Die soziale Integration jungerer italienischer und türkischer Migranten», in F. Swiaczny, S. Haug (a cura di), *Migration – Integration – Minderheten, Materialien zur Bevölkerungswissenschaften*, Heft 107, Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, Wiesbaden, 2003, pagg. 97-128.

Haug[45] dimostrano che le persone che definiscono se stesse come profondamente devote alla religione musulmana hanno minori probabilità di instaurare contatti sociali con la maggioranza tedesca[46]. Dallo stesso studio si viene a sapere che i matrimoni misti sono piuttosto rari tra i genitori dei giovani sottoposti all'indagine: soltanto il 5% dei cittadini tedeschi di discendenza turca erano figli di coppie miste, contro il 36% dei cittadini tedeschi di origine italiana[47].

Dagli studi sull'argomento emerge dunque che i giovani di origine turca che hanno ottenuto buoni risultati scolastici, hanno conseguito il certificato di qualificazione professionale o sono stati naturalizzati tedeschi, avranno maggiori probabilità di stringere rapporti di amicizia con i membri della maggioranza tedesca. Secondo gli autori di quelle indagini, questo significherebbe che le persone di origine turca che sono state in grado di superare le barriere scolastiche e le procedure di selezione istituzionale hanno maggiori possibilità di interagire con i tedeschi, e si possono quindi considerare socialmente integrate. Il fatto che la fede musulmana sia vista come un ostacolo all'integrazione apre la questione di quali siano i parametri che definiscono l'integrazione sociale all'interno di una società pluralista, e quale ruolo abbia in tale ambito la fede religiosa. Si ritornerà su questo argomento in seguito.

2.2. *I fattori istituzionali e ideologici che creano la distanza*

Per svariati decenni, l'opinione pubblica ha imposto agli immigrati di origine turca l'etichetta di musulmani osservanti, di individui culturalmente diversi e quindi incapaci di "integrarsi" nella società tedesca[48].

[45] S. Haug, «Die soziale Integration jungerer italienischer und türkischer Migranten», in F. Swiaczny, S. Haug (a cura di), *Migration – Integration – Minderheten, Materialien zur Bevölkerungswissenschaften* cit.

[46] Il problema della nazionalità nei rapporti di amicizia può essere influenzato da considerazioni di desiderabilità sociale. In ogni caso, sembra lecito affermare che difficilmente, per un musulmano molto religioso, l'amicizia con persone di origine tedesca potrà essere considerata socialmente desiderabile. Le cose andranno diversamente per i cittadini tedeschi di origine turca, generalmente meno devoti. Questo è un altro aspetto che potrebbe essere validamente approfondito da una ricerca qualitativa sulle reti sociali.

[47] S. Haug, «Die soziale Integration jungerer italienischer und türkischer Migranten», in F. Swiaczny, S. Haug (a cura di), *Migration – Integration – Minderheten, Materialien zur Bevölkerungswissenschaften* cit.

[48] L. Hoffmann, «Der Einfluß völkischer Integrationsvorstellungen auf die Identitätswürfe von Zuwanderern», in W. Heitmeyer, R. Dollase (a cura di), *Die bedrängte Toleranz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996, pagg. 241-260; C. Wilpert, «Migration and Ethnicity in a Non-Immigration Country: Foreigners in a United Germany», in *New Community* cit.; id., «Racism, Discrimination and Citizenship: the Need for Anti-Discrimination

L'idea che la cittadinanza e l'appartenenza etnica possano legittimamente coesistere l'una a fianco dell'altra non può ancora dirsi pacificamente acquisita dalla società tedesca. Nei paesi che per tradizione sono meta di flussi migratori, benché il diritto di cittadinanza sia ormai parte integrante della politica migratoria, il persistere di un'identità etnica è considerato un fatto normale. La differenziazione etnica e l'identità etnica persistono anche tra le popolazioni insediate da lungo tempo, e convivono con i processi di adattamento e di acculturazione.

I presupposti normativi e istituzionali fondati sulla tradizione giuridica della nazione ospite e i criteri generali della politica sui lavoratori immigrati interagiscono con le esperienze precedenti e successive alla migrazione, creando le basi ideologiche che consentono di definire chi si integra e chi non si integra nel paese ospitante. Quelle stesse basi ideologiche, assumendo il valore di verità "collettive", definiscono le coordinate dell'appartenenza etnica delle comunità indigene e immigrate. Comunemente espresse sotto forma di stereotipi riferiti alla comunità stessa o a quello che le sta intorno, esse influenzano da entrambe le parti la percezione dell'alterità e gli atteggiamenti verso di essa.

Prendendo le mosse da un'analisi empirica, Gomolla e Radtke[49] dimostrano come l'appartenenza etnica possa essere utilizzata come fattore discriminante. A loro giudizio, il costruirsi della discriminazione etnica e istituzionale nel sistema scolastico tedesco è validamente esemplificato dal caso della città di Bielefeld. La "cultura", i conflitti culturali e l'identità culturale sono costantemente chiamati in causa per giustificare la necessità delle selezioni negative. La ricerca illustra come la differenza "culturale" venga dunque utilizzata come pretesto per addossare la colpa a chi è vittima della discriminazione.

In uno studio della socializzazione politica tra gli studenti di origine turca che frequentavano le scuole pubbliche di quattro nazioni europee (Gran Bretagna, Francia, Germania e Olanda), Schiffauer et al.[50] hanno evidenziato come, nel contesto della scuola tedesca, il discorso quotidiano all'interno delle classi sia dominato da una comune esperienza di attribuzioni negative, che stigmatizzano e frustrano i giovani studenti: l'identificazione in quanto "curdi", "turchi" o "musulmani" li riduce a

Legislation in the Federal Republic of Germany», in Z. Layton-Henry, C. Wilpert (a cura di), *Challenging Racism and Discrimination in Britain and Germany* cit.

[49] M. Gomolla, F.- O. Radtke, *Institutionelle Diskriminierung: Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule* cit.

[50] W. Schiffauer, G. Baumann, R. Kastoryano, S. Vertovec (a cura di), *Staat – Schule – Ethnizität*, Waxmann, Münster, 2002.

esponenti, o conoscitori, della cultura che viene loro di volta in volta attribuita.

Il processo di consolidamento degli stereotipi eterodiretti determina al tempo stesso un rafforzamento degli stereotipi autodiretti che in alcuni casi può dare luogo a una rigida etnicizzazione, o alimentare un sentimento di "alterità". Gli studenti intervistati nell'ambito dello studio appena citato deploravano la condizione di emarginazione prodotta dalla tendenza dominante a vedere in loro, in quanto discendenti degli immigrati, "gli stranieri" o "gli altri". Essi rivendicavano invece la propria inclusione nell'immaginario della società dominante, proclamando un senso di appartenenza che non escludeva forse il diritto alla diversità culturale[51].

Una certa distanza sociale nei confronti dell'identità tedesca si evidenzia anche tra i giovani originari dei gruppi minoritari di nazionalità turca come alevi, curdi e così via. Molti di costoro, pur non disposti a identificare se stessi come turchi o musulmani sunniti piuttosto che alevi o altro, non considerano l'identità "tedesca" come una possibile scelta alternativa. In questo stesso filone, alcune ricerche condotte tra i giovani berlinesi verso la fine degli anni ottanta e novanta del XX secolo hanno dimostrato che l'autoidentificazione come minoranza specifica influenzava gli atteggiamenti nei confronti dell'identità turca. I giovani che si definivano alevi o che avevano genitori di lingua curda erano più distanti dall'identità turca e meno certi di un ritorno in patria rispetto ai loro coetanei che si definivano turchi sunniti.

A dispetto del loro distanziarsi dall'identità "turca", questi giovani membri delle minoranze non danno prova di una maggiore identificazione con la Germania o con l'identità tedesca rispetto ai loro coetanei turchi. D'altro canto, le minoranze di origine turca emigrate in Germania sperimentano una condizione di relativa "libertà" rispetto alla discriminazione e agli stereotipi negativi che vengono loro imposti nella società di origine. Avendo già vissuto la condizione di minoranza, essi avranno probabilmente a disposizione un più ricco patrimonio di risorse e strategie per reagire ai nuovi stereotipi e alle immagini negative che verranno loro attribuite nel paese di immigrazione[52]; questo non signifi-

[51] *Ibidem*, pag. 357.

[52] C. Wilpert, «Religion and Ethnicity: The Transfer and Transformation of Social Categories among Turkish Alevi and Sunni Migrants in Berlin», in T. Gerholm, Y. G. Lithman (a cura di), *The New Islamic Presence in Western Europe*, Mansell Publishing Ltd, London, 1988; A. Gitmez, C. Wilpert, «A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity Amongst Turkish Migrants in Berlin», in J. Rex, D. Joly, C. Wilpert (a cu-

ca tuttavia che essi finiranno per sviluppare un'identità "tedesca" o rinunceranno a identificarsi in quanto musulmani.

Per effetto della polarizzazione tra "noi" e "loro" espressa dalla società dominante e subita dai giovani immigrati di origine turca, l'acquisizione della cittadinanza tedesca può essere recepita come un problema di lealtà. Per i giovani che decidono di assumere un'identità "islamica", la scelta di diventare cittadini tedeschi può essere motivata dalla volontà di negoziare il proprio diritto alla differenza pur restando in Germania. In questo modo, il discorso si sposta dalle problematiche identitarie all'orientamento religioso.

In relazione al tema della cittadinanza, Schiffauer[53] sostiene che la questione della lealtà allo stato può, in determinate circostanze, risultare irrilevante: è il caso ad esempio dei giovani turchi sunniti che decidono di identificare se stessi in quanto membri di una comunità islamica. La naturalizzazione si propone allora come scelta di rimanere in Germania, nel contesto di una strategia volta a far sì che la società tedesca riconosca il diritto alla libertà religiosa, ovvero accetti e riconosca la differenza.

3. *Lo spettro delle pratiche religiose: strategie di identificazione e orientamento religioso*

3.1. *Nota metodologica*

Al momento, le fonti attendibili in merito alle pratiche religiose dei giovani immigrati di origine turca residenti in Germania sono alquanto scarse: non vi sono attualmente studi che siano rappresentativi per le pratiche religiose del totale della popolazione musulmana di origine turca in Germania. Di conseguenza, gli studi empirici che verranno citati nei prossimi paragrafi forniranno indicazioni su certe tendenze, ma in nessun caso le affermazioni in essi contenute potranno essere considerate valide per l'intera popolazione dei giovani di origine musulmana o turca residenti in Germania. Le cause dell'attuale carenza di indagini quantitative sui giovani immigrati in Germania possono essere molte-

ra di), *Immigrant Associations in Europe* cit.; Abschlußbericht, *Probleme der Integration und Reintegration der Kinder ethnischer Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland*, Technische Universität Berlin, Berlin, 1990.

[53] W. Schiffauer, *Islamism in the Diaspora. The Fascination of Political Islam Among Second-Generation German Turks*, Transnational Communities Programme, Oxford, 1999 (WPTC-99-06).

plici. Il problema non riguarda unicamente la popolazione di origine turca, ma anche le minoranze arabe e i musulmani di altre nazionalità. Questo dipende certamente dalla relativa limitatezza di quelle popolazioni, dalla disomogeneità delle origini nazionali e culturali, e dalla diversità delle forme di insediamento nelle varie regioni e città tedesche.

Per ciò che riguarda invece gli studi quantitativi dedicati alle credenze e alle pratiche religiose dei musulmani di origine turca, sembra opportuno evidenziare alcuni problemi di carattere metodologico.

Al momento, il più ampio studio quantitativo sui giovani (quindiciventuno anni) di origine turca[54] è quello condotto da Heitmeyer et al. nel Land del Nordreno-Westfalia. I risultati dell'indagine, ampiamente divulgati da tutti i *mass media*, hanno suscitato aspre controversie e avvalorato numerosi preconcetti già ben radicati nella società tedesca. In sostanza, l'interpretazione dei dati fornita da Heitmeyer e dai membri del suo gruppo alimentava e confermava i giudizi espressi dai *media* e dall'opinione pubblica sui pericoli insiti nella religione islamica, e quelli potenziali insiti nei giovani musulmani. Secondo il giudizio degli autori, almeno un terzo degli intervistati potevano considerarsi soggetti "pericolosamente vicini" al fondamentalismo islamico militante e al radicalismo politico[55].

Numerosi sociologi hanno messo in dubbio l'affidabilità e la corretta interpretazione dei dati presentati da Heitmeyer[56]. Lo studio di Heit-

[54] W. Heitmeyer, J. Müller, H. Schröder, *Verlockender Fundamentalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.

[55] Di questa categoria farebbero parte i soggetti che denotavano «un complesso di superiorità dell'islam» o «una predisposizione alla violenza di matrice religiosa». Nel complesso, l'affidabilità di questa indagine è alquanto discutibile. A prescindere dalla scarsa rappresentatività di uno studio regionale in rapporto a una popolazione di immigrati distribuita su tutto il territorio nazionale, è la stessa metodologia impiegata nell'indagine a suscitare notevoli perplessità. I dati sono stati infatti ricavati da un questionario scritto compilato da milleduecento alunni della scuola secondaria nel tempo prestabilito di novanta minuti. Benché sia possibile supporre che una parte degli intervistati abbia risposto con sincerità, è altrettanto ragionevole ipotizzare che le opinioni espresse siano state condizionate dalla scarsa fiducia nei confronti delle indagini sociologiche sui musulmani e sull'islam.

[56] H.-L. Frese, *Den Islam ausleben: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2002. Frese descrive le difficoltà incontrate nell'ottenere la fiducia dei giovani che svolgevano attività presso le moschee e le organizzazioni islamiche giovanili della città e dei dintorni di Brema. Quei giovani, fortemente sospettosi nei confronti dei sociologi, ritenevano in buona parte ingannevoli le immagini dell'islam diffuse dai *mass media* o nelle scuole. A loro parere, quelle concezioni erronee erano all'origine dei numerosi fraintendimenti di cui la loro religione era vittima all'interno della società.

L. Hoffmann, «Der Einfluß völkischer Integrationsvorstellungen auf die Identitätswürfe von Zuwanderern», in W. Heitmeyer, R. Dollase (a cura di), *Die bedrängte Toleranz* cit.; H.

meyer si fonderebbe, è stato detto, su una visione dell'islam come religione quasi esclusivamente connessa al fondamentalismo, e dunque orientata verso un rigido "rifiuto della modernità"[57].

Come altri[58] hanno ragionevolmente sostenuto, inoltre, l'impiego di una metodologia mutuata dai test attitudinali e basata su domande a scelta obbligata non farebbe che riprodurre le immagini negative dell'islam già ampiamente diffuse nella società dominante. Questo, a sua volta, indurrebbe gli intervistati ad assumere posizioni estremiste o a rifiutarsi di rispondere alle domande.

Un'altra ricerca significativa è l'indagine telefonica condotta dalla Commissione del Senato berlinese per l'integrazione e l'immigrazione, dove le pratiche religiose hanno uno spazio relativamente ridotto[59]. L'indagine è infatti impostata su una metodologia che vede negli immigrati di origine turca non soltanto dei musulmani, ma anche dei concittadini a tutti gli effetti. Per questo motivo, e per l'autorevolezza dell'ente che la commissiona, lo studio in questione si può forse ritenere maggiormente affidabile rispetto alla più ampia indagine regionale condotta da Heitmeyer. Inoltre, la ripetizione periodica dell'indagine offre l'indubbio vantaggio di fornire indicazioni sui mutamenti che potrebbero verificarsi nel corso del tempo. Cionondimeno, va tenuto presente che i dati dell'indagine riguardano le pratiche religiose dei musulmani di origine turca residenti a Berlino, e non necessariamente quelle dei loro correligionari di altre città.

Le indagini qualitative condotte in questo stesso ambito mirano invece a soddisfare i requisiti di validità limitandosi a selezionare un campione ridotto di individui: le esperienze e gli orientamenti degli intervistati vengono poi contestualizzati, analizzando più in profondità i significati che i soggetti stessi attribuiscono alla loro religiosità e le logiche che vi applicano.

In alcuni casi, i ricercatori sono riusciti a definire una serie di tipologie di contesti sociali, di situazioni o di autoidentificazioni che consen-

Alacacioglu, *Deutsche Heimat Islam*, Waxmann, Münster, 2002; C. Diehl, J. Urbahn, H. Esser, *Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland*, Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert Stiftung, Abteilung Arbeit und Sozialpolitik, Bonn, 1999.

[57] H.-L. Frese, *Den Islam ausleben: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora* cit.

[58] L. Hoffmann, «Der Einfluß völkischer Integrationsvorstellungen auf die Identitätswürfe von Zuwanderern», in W. Heitmeyer, R. Dollase (a cura di), *Die bedrängte Toleranz* cit.

[59] Già Commissione per gli Stranieri (Ausländer Beauftragte).

tono di differenziare e porre in contrasto le posizioni espresse dai giovani intervistati[60].

Tenendo presenti le riserve metodologiche sin qui espresse, si procederà ora con una breve analisi dei risultati delle indagini sulle pratiche religiose dei giovani musulmani.

3.2. *Alcuni dati sulla pratica religiosa*

3.2.1. *La frequenza alle moschee*

Secondo la ricerca condotta nel 2000 dalla Commissione del Senato berlinese per l'integrazione e l'immigrazione, circa il 24% dei musulmani intervistati dichiarava di frequentare la moschea una volta alla settimana; l'8% degli intervistati sosteneva invece di recarvisi più volte durante la settimana[61]. Quanto ai giovani di origine turca nella fascia di età compresa tra diciotto e ventiquattro anni, il 18% affermava di recarsi alla moschea una volta alla settimana, mentre il 4% la frequentava più volte nella settimana[62].

Le precedenti indagini telefoniche condotte presso la popolazione berlinese nel 1993 e nel 1999 avevano evidenziato proporzioni maggiori (dal 34 al 39%) di musulmani che frequentavano regolarmente la moschea. Le percentuali erano inoltre risultate più elevate per la popolazione maschile (43%) rispetto a quella femminile (27%). Secondo gli autori della ricerca, la frequenza regolare alle moschee tende generalmente a crescere tra la popolazione maschile al di sotto dei trent'anni. A tale proposito, è possibile individuare alcune differenze tra l'indagine effettuata nella città di Berlino e lo studio condotto nello stato federale del Nord Reno-Westfalia. Secondo quest'ultima ricerca, infatti, la percentuale di giovani tra diciotto e ventiquattro anni che dichiaravano di frequentare regolarmente la moschea non superava il 18%, mentre dall'indagine telefonica si evidenziava un dato più che doppio per la categoria dei giovani maschi al di sotto dei trent'anni. Con tutta probabilità,

[60] Y. Karakasoglu-Aydin, *Stellungnahme zu den Motiven von jungen Musliminnen in Deutschland für das Anlegen eines Kopftuches*, Universität Duisburg, Essen, 2003.

[61] Deutsche Bundestag, *Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Jürgen Rüttgers, Erwin Marschewski, Wolfgang Zeitlmann, weiterer Abgeordneter der Fraktion der CDU/CSU: Druchsache 14/2301 – Islam in Deutschland-. Drucksache 14/1530*, 2000.

[62] Risultati sostanzialmente analoghi erano stati ottenuti da un sondaggio telefonico al quale avevano partecipato più di duemila musulmani di origine turca residenti in Germania. Si veda F. Sen, A. Hayrettin, *Islam in Deutschland*, C.H. Beck Verlag, München, 2002, pagg. 44-46.

tale discrepanza si deve alle diverse metodologie di raccolta dei dati (colloqui telefonici e interviste a domicilio) applicate nei due sondaggi.

3.2.2. L'istruzione religiosa dei bambini

Secondo i dati dell'indagine telefonica condotta nel 2001, più della metà degli intervistati si dichiaravano disposti a usufruire, per i loro figli, delle forme di istruzione religiosa offerte dalle scuole pubbliche di Berlino. A fronte di un 53% di persone intenzionate ad avvalersi dei corsi di religione organizzati dalla Federazione islamica[63] vi era comunque un 38% di pareri contrari[64]. Attualmente, la Federazione islamica organizza corsi di istruzione religiosa in venti scuole della città di Berlino[65].

3.2.3. *I dati dell'indagine di Heitmeyer*

L'indagine condotta da Heitmeyer et al. sulle pratiche religiose degli alunni delle scuole secondarie del Nord Reno-Westfalia[66] ha il palese intento di valutare le tendenze fondamentaliste sulla base di una scala di comportamenti che rispecchia molti degli stereotipi correnti sulla cultura turca e la religione islamica. Per tutti i motivi di ordine metodologico già in precedenza esposti, si ha motivo di esprimere alcune riserve sulla validità delle posizioni assunte dai giovani intervistati.

Sembra comunque interessante confrontare i quesiti posti dallo studio di Heitmeyer, indubbiamente improntati a una maggiore oggettività, con i risultati ottenuti. Tali quesiti, infatti, non rispecchiano neces-

[63] La Federazione islamica è un'organizzazione di raccordo a carattere locale, alla quale aderiscono alcune moschee berlinesi. Nel 1998, dopo ripetuti tentativi di ottenere un riconoscimento ufficiale, la Federazione ha finalmente ottenuto l'autorizzazione all'insegnamento della religione islamica nelle scuole di Berlino.

[64] Dati ricavati da un sondaggio telefonico svolto a Berlino verso la fine del 2001. Si veda Ausländerbeauftragte des Senats, *Türkische Berlinerinnen und Berliner zu ihrer Lebenssituation und zu Integrationsfragen. Ergebnisse der Meinungsumfrage November/Dezember 2001*, Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales – Ausländerbeauftragte des Senats, Berlin, 2001.

[65] Le autorità ufficialmente riconosciute delle religioni cattolica, protestante ed ebraica organizzano corsi facoltativi di istruzione religiosa nelle scuole pubbliche. Gli insegnanti sono nominati dalle autorità religiose, ma il 90% dei costi sono coperti dallo stato. Si veda F. Gesemann, A. Kapphan, «Lokale gefechte eines globalen Kulurkonfliktes? Probleme der Anerkennung des Islam in Berlin», in F. Gesemann (a cura di), *Migration und Integration in Berlin* cit., pag. 409.

[66] W. Heitmeyer, J. Müller, H. Schröder, *Verlockender Fundamentalismus* cit.

Tabella 5: *Orientamenti e pratiche religiose degli immigrati di origine turca in Germania*

Sono un credente, seguo gli insegnamenti della religione islamica	24,7%
Credo in una forma personale di religione	16,7 %
Credo in Dio, ma non sono strettamente osservante	50,0%
Non so	2,3%
Non sono religioso, l'argomento non mi interessa	4,0%
Non risponde	2,3%

Fonte: W. Heitmeyer, J. Müller, H. Schröder[67].

sariamente le immagini negative che identificano la religiosità islamica con il fondamentalismo: oggetto dell'indagine sono unicamente le credenze religiose personali o i comportamenti legati alla pratica devozionale. Si tratta, in sostanza, di domande che potrebbero essere poste ai fedeli di qualsiasi altra religione.

Secondo i risultati del sondaggio, quasi un quarto dei giovani intervistati si considerano credenti e sostengono di seguire gli insegnamenti dell'islam. Un altro 17% degli intervistati dichiara invece di credere in una forma di religiosità "personale", mentre il 50% afferma di credere in Dio ma di non considerarsi particolarmente religiosi. Il resto degli intervistati (8% circa) si dichiarano non interessati, indifferenti, o non rispondono. Sulla base di questi dati è dunque possibile stabilire che la percentuale di giovani che sostengono di essere credenti ma non strettamente praticanti raggiunge il 50%; su posizioni sostanzialmente analoghe si schierano tutti coloro che credono in forme di religiosità "personali", mentre i "seguaci degli insegnamenti islamici" rappresentano una minoranza.

3.2.4. *La preghiera*

Metà degli intervistati dichiara di non pregare mai (22%) o di farlo raramente (27%). Il dato sembra coerente con le risposte date da quanti si dichiaravano credenti ma non strettamente praticanti. Nel restante 50% rientrano i musulmani che pregano una o più volte al giorno (28%) e coloro che pregano soltanto il venerdì (20%)[68].

[67] *Ibidem*, pag. 119.
[68] *Ibidem*, pag. 258.

3.2.5. *La frequenza alla moschea*

Per ciò che riguarda questo aspetto della pratica religiosa, circa un terzo degli intervistati (31,3%) ha dichiarato di recarsi alla moschea una volta alla settimana (la maggior parte) o una volta al mese. Un altro quarto sostiene di recarvisi più volte all'anno, o in occasione delle festività. Un altro terzo degli intervistati, infine, afferma di non frequentare la moschea (23%) o non risponde (10%)[69].

3.2.6. *La frequenza alle scuole coraniche*

Circa un terzo dei giovani intervistati (37%)[70] ha dichiarato di non aver mai frequentato una scuola coranica. Poco meno di un terzo (30,6%) sostiene di aver seguito le lezioni per uno o due anni, mentre la percentuale di intervistati che ammette di averle frequentate per un periodo compreso tra i tre e i sei anni è appena inferiore a un terzo del totale (più precisamente, il 15% dichiara una frequenza per un periodo compreso tra i tre e i cinque anni; il 14% circa per sei o più anni)[71].

Quanto ai progetti riguardo ai figli, circa la metà degli intervistati si dichiara intenzionato a iscrivere i propri figli a una scuola coranica; l'altra metà dei giovani, invece, esprime minore interesse: il 30% si dichiara incerto, il 16% contrario[72].

Nell'ipotesi che i dati del sondaggio possano essere considerati almeno in parte affidabili, ci sembra dunque lecito concludere che una quota di giovani compresa fra un terzo e il 50% del totale segua qualche forma di pratica attiva della religione islamica.

[69] Come in tutti gli altri sondaggi, si può ragionevolmente supporre che una quota variabile tra un terzo e un quarto degli intervistati appartenga a una delle minoranze religiose esistenti in Turchia: è il caso ad esempio dei musulmani alevi, che hanno un proprio rituale religioso e difficilmente frequentano le moschee. Si vedano A. Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires* cit.; A. Gitmez, C. Wilpert, «A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity Amongst Turkish Migrants in Berlin», in J. Rex, D. Joly, C. Wilpert (a cura di), *Immigrant Associations in Europe* cit.; W. Heitmeyer, J. Müller, H. Schröder, *Verlockender Fundamentalismus* cit., pag. 259.

[70] Si veda la nota 30.

[71] W. Heitmeyer, J. Müller, H. Schröder, *Verlockender Fundamentalismus* cit., pag. 258

[72] *Ibidem*.

3.3. *La ricerca socioantropologica e le indagini qualitative*

3.3.1. *La religione all'interno dei movimenti migratori*

Nel contesto delle migrazioni internazionali, la dimensione religiosa acquisisce spesso nuove valenze. Schiffauer[73] è stato uno dei primi ricercatori ad analizzare il significato che l'islam assumeva per gli immigrati di origine turca in Germania e il rapporto che si stabiliva, nel particolare contesto di un movimento migratorio, tra islam e identità. In particolare, Schiffauer[74] riflette sul significato della religione e sulla trasformazione che tale significato subisce per effetto dei processi di migrazione e di urbanizzazione delle minoranze turche in Germania. Benché una tale trasformazione possa verificarsi anche nelle migrazioni interne, è indubbio che le dimensioni del fenomeno non possano che essere maggiori a seguito di un movimento migratorio che parte dai villaggi dell'Anatolia e termina nei centri industriali della Germania. Oltre alla sfera delle relazioni sociali, il mutamento investe anche le forme e il significato della religione islamica, la quale perde il suo *status* tradizionale e si trapianta in un contesto che non prevede per essa alcun ruolo. L'emigrazione finisce dunque per disgregare quell'unità di relazioni sociali, tradizioni religiose e retaggi culturali che è tipica dei villaggi. O, per meglio dire, la religiosità (espressa nelle pratiche rituali, nelle relazioni tra religione e ordine sociale, nelle forme del pensiero religioso e negli atteggiamenti verso la propria persona) si modifica in conseguenza di "una ristrutturazione della comunità religiosa all'interno di una società secolare".[75]

L'immigrato musulmano che desideri esprimere la propria identità religiosa deve organizzare i propri bisogni in questo senso, formare una comunità, fondare una moschea, acquisire una maggiore consapevolezza dei rituali religiosi e difendere i diritti che garantiscono e proteggono l'osservanza delle pratiche religiose in un paese straniero. La fondazione di una moschea, ad esempio, è regolata dalle leggi tedesche in materia di associazioni: per i musulmani turchi residenti in Germania, tale circostanza presenta vantaggi e svantaggi. Poiché la Turchia è uno stato secolare, la religione e molte pratiche tradizionali sono controllate dallo stato, o addirittura vietate. La Germania, viceversa, offre nuovi spazi di libertà, ad esempio per quello che riguarda l'istituzione di scuole coraniche o i segni esteriori della religiosità (il velo o la barba): questo ha

[73] W. Schiffauer, «Migration and Religiousness», in T. Gerholm, Y. G. Lithman (a cura di), *The New Islamic Presence in Western Europe* cit., pagg. 146-158.
[74] *Ibidem*.
[75] *Ibidem*, pag. 146.

l'effetto di rafforzare un'identità islamica precedentemente soggetta a rigidi controlli[76].

Il rispetto di altre tradizioni, tuttavia (i metodi di macellazione degli animali, le restrizioni alimentari, gli orari di preghiera durante il lavoro, le festività religiose) va negoziato con le autorità tedesche. Di conseguenza, la pratica religiosa si trasforma da stile di vita connaturato in impegno consapevole, mentre l'islam viene istituzionalizzato in quanto religione di minoranza. Un altro fenomeno degno di nota è l'affermarsi di una nuova idea della religione come atto al tempo stesso personale e sociale. In forza di questo, alcuni immigrati trovano nuovi significati nella preghiera e nell'istruzione religiosa[77].

Oltre a collocarle nel contesto delle esperienze di repressione subite nella Turchia secolare, l'indagine socioantropologica condotta da Schiffauer[78] su alcune sette islamiche turche le pone in interazione con le tendenze contraddittorie emerse a seguito dei processi di emigrazione. In particolare, Schiffauer[79] dedica uno studio specifico al figlio di un seguace del movimento *Milli Görüs*[80]. Il giovane, diplomato a pieni voti al ginnasio accademico, aderisce all'età di quindici anni alla comunità *Kaplan*. Secondo l'autore, la scelta di una forma di islam radicale ed estremista ha il valore di una risorsa identitaria, e al tempo stesso rappresenta un adattamento alla logica della condizione migratoria. Emarginato in Germania in quanto musulmano, il giovane fa delle sue conoscenze in ambito religioso uno strumento per ottenere maggiore stima, e un trattamento privilegiato all'interno della famiglia e della comunità.

[76] *Ibidem*; A. Gitmez, C. Wilpert, «A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity Amongst Turkish Migrants in Berlin», in J. Rex, D. Joly, C. Wilpert (a cura di), *Immigrant Associations in Europe* cit.

[77] W. Schiffauer, «Migration and Religiousness», in T. Gerholm, Y. G. Lithman (a cura di), *The New Islamic Presence in Western Europe* cit; id., *Islamism in the Diaspora. The Fascination of Political Islam Among Second Generation German Turks* cit.; id., *Die Gottesmänner*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.

[78] Id., *Die Gottesmänner* cit.

[79] Id., *Islamism in the Diaspora. The Fascination of Political Islam Among Second Generation German Turks* cit.

[80] La comunità *Kaplan*, nota come "Stato del Califfato", è stata fondata in Turchia nei primi anni ottanta del XX secolo, con l'obiettivo di instaurare un califfato nel paese. Il suo fondatore, Cemaleddin Kaplan, aveva preso le distanze tanto dal *Milli Görüs* quanto dal Partito *Refah* di Necmettin Erbakan, nel tentativo di persuadere i musulmani in Europa a coalizzarsi per scatenare una rivoluzione islamica in Turchia. Nel 1994 Kaplan si era autonominato califfo, ponendosi a capo di un governo in esilio; alla sua morte, il figlio ha assunto il ruolo di suo successore. Dopo aspre controversie, e dopo l'uccisione a Berlino (1997) del leader di un movimento contrario al progetto di Kaplan, il governo tedesco ha messo al bando lo Stato del Califfato in quanto organizzazione terroristica.

Particolarmente importante, in tale contesto, è anche la dinamica della lotta ingaggiata dal singolo per la conquista di una maggiore visibilità nella società tedesca, al fine di smantellare gli stereotipi con cui quest'ultima definisce l'intera collettività turca. Palesandosi come "estremista islamico", il giovane "turco" riesce finalmente a definire se stesso senza essere costretto ad accettare passivamente le definizioni impostegli da altri. Secondo Schiffauer, vi sarebbe un nesso evidente tra questa forma di *outing* e le uscite allo scoperto dei membri di altri movimenti sociali (ad esempio quelli degli omosessuali) che rivendicano una propria identità e il diritto alla differenza.

«Avere a che fare con la discriminazione significa, per i giovani turchi cresciuti in Germania, essere ributtati all'interno del gruppo dal quale desideravano allontanarsi... ed essere respinti dal gruppo al quale desideravano appartenere». Assumendo invece l'identità di un musulmano autentico, profondo conoscitore della sua religione, il giovane immigrato acquista maggior prestigio al cospetto della propria comunità, e al tempo stesso sviluppa una serie di strategie che gli consentono di affrontare in maniera convincente la discriminazione all'interno della società tedesca. Al termine di questo processo, il giovane rivendica il riconoscimento della propria diversità in quanto cittadino tedesco, e avvia una contrattazione che ha per oggetto il diritto di praticare la propria fede in Germania[81].

3.3.2. *L'islam e la questione del velo per le giovani musulmane*

Il velo islamico rappresenta ormai il tipico segno di identificazione delle giovani donne di tradizione musulmana. In Turchia, una legge dello stato vieta di indossare il velo nelle scuole e nelle università. Le donne immigrate di prima generazione erano solite coprirsi il capo con un semplice foulard in privato, restando quasi sempre a capo scoperto sul lavoro o in altre situazioni pubbliche. In un clima di relativa (e quanto meno iniziale) tolleranza culturale e religiosa, il prolungarsi del flusso migratorio ha favorito la comparsa del velo islamico nei luoghi di lavoro o nelle scuole[82].

[81] W. Schiffauer, *Islamism in The Diaspora. The Fascination of Political Islam Among Second Generation German Turks* cit.

[82] Inizialmente, si credeva che le giovani scegliessero di indossare il velo islamico (pratica notoriamente vietata in Turchia) perché suggestionate dai loro insegnanti di religione. Si veda C. Wilpert, «Minorities' Influence on the Majority: Reactions of the Majority in Political, Institutional and Social Scientific Spheres», in C. Fried (a cura di), *Minorities: Community and Identity*, Springer Verlag, Berlin, 1983, pagg. 177-192.

Il dibattito sull'islam in Germania ha dedicato grande attenzione alla questione del velo islamico in quanto forma di supremazia maschile sulle donne[83]. Secondo le opinioni più diffuse, le donne indosserebbero il velo non per scelta spontanea, ma per effetto delle pressioni in questo senso esercitate dalla tradizione religiosa o dai genitori. Il velo sarebbe in sostanza una forma di "repressione" imposta alle donne, un simbolo dell'islam politicizzato, l'esteriorizzazione di un atteggiamento aggressivo nei confronti dei valori occidentali. Oltre a simboleggiare il rifiuto del progresso e dell'emancipazione femminile, il velo indossato dalle giovani immigrate di seconda o di terza generazione è interpretato come un chiaro rifiuto dell'integrazione, come indice di aggressività nei confronti dell'Occidente.

In Germania, il tema è stato oggetto di appassionate discussioni soprattutto dopo che una sentenza della Corte costituzionale federale ha delegato ai governi dei singoli Länder la responsabilità di decidere se le insegnanti delle scuole pubbliche fossero o meno autorizzate a indossare il velo nei luoghi di lavoro. Alcuni stati federali (tra cui il Baden-Württemberg, la Bavaria, la Bassa Sassonia e il Land di Berlino) hanno avviato procedure di modifica costituzionale al fine di proibire agli insegnanti delle scuole pubbliche (e in alcuni casi anche alle alunne) di recarsi a scuola con il capo coperto.

Il tema è stato affrontato quasi quotidianamente dalla stampa o dagli altri *mass media*, attirando l'attenzione del pubblico verso le donne musulmane, "sottomesse" o "politicizzate" a seconda delle interpretazioni. Al tempo stesso, alcune indagini di carattere qualitativo[84] hanno cercato di interpretare il pensiero delle donne musulmane sulla questione del velo. Sarebbe tuttavia opportuno tener presente che in tutti e tre gli studi le donne intervistate avevano un livello di istruzione superiore alla media, erano fortemente motivate alla realizzazione di sé e critiche nei confronti dell'islam tradizionale[85].

[83] M. Akkent, G. Franger, *Mädchen in der Türkei und in Deutschland. Eine Kulturvergleichende Situationsanalyse*, Verlag Deutsches Jugendinstitut e.V., München, 1987; U. Spüler-Stegemann, *Muslime in Deutschland*, Herder Spektrum, Freiburg im Breisgau, 2002.

[84] Y. Karakasoglu-Aydin, «"Kopftuch Studentinnen", türkischer Herkunft in deutschen Universitäten», in H. Bielefeldt, W. Heitmeyer (a cura di), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, pagg. 450-473; G. Klinkhammer, *Moderne Formen Islamische Lebensführung*, Diagonal, Marburg, 2000; S. Nökel, «Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland», in G. Schlee, K. Werner (a cura di), *Inklusion und Exklusion*, Rüdiger Köppe, Köln, 1999, pagg. 6-22.

[85] S. Nökel, «Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland», in G. Schlee, K. Werner (a cura di), *Inklusion und Exklusion* cit.

L'indagine di Karakasoglu[86] si concentra sulle giovani studentesse di pedagogia. Tra il 1996 e il 1999, l'autore ha valutato il sentimento religioso di ventisei studentesse universitarie di origine turca che si preparavano a diventare insegnanti. L'obiettivo della ricerca consisteva nell'individuare la qualità dell'orientamento religioso delle giovani studentesse, suddivise dall'autore in sei categorie: atee, spiritualiste, laiche di orientamento sunnita, laiche di orientamento alevi, ritualiste pragmatiche e ritualiste idealiste. Con la sola eccezione di coloro che si dichiaravano atee, tutte le giovani studentesse attribuivano grande valore alla religiosità. Quelle tra di loro che indossavano il velo appartenevano alle categorie delle ritualiste "pragmatiche" e "idealiste"; nessuna delle intervistate, tuttavia, si dichiarava seguace di una forma di religiosità tradizionale.

La conclusione unanime di tutti questi studi è che vi sia "una parte" di giovani musulmane[87] e di giovani musulmani[88] che, nella loro ricerca di una forma di vita autentica, si rivolgono all'islam. Questo si spiega in parte con la propensione a condividere la fede religiosa con la generazione dei genitori[89]. Si tratta di una situazione particolarmente gratificante per i giovani che, dando prova di aver acquisito in maniera indipendente una profonda conoscenza dell'islam e dei suoi riti, assumono all'interno della famiglia e della comunità un ruolo da "esperti". Secondo Karakasoglu[90], si tratterebbe di una forma di emancipazione "morbida", che evita il confronto diretto con la generazione dei genitori.

A questa particolare condizione si associa spesso una contrapposizione tra l'islam "autentico", del quale i giovani hanno acquisito una

[86] Y. Karakasoglu-Aydin, *Stellungnahme zu den Motiven von jungen Musliminnen in Deutschland für das Anlegen eines Kopftuches* cit.

[87] S. Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie Alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken: Eine Fallstudie*, Transcript-Verlag, Bielefeld, 2002; G. Klinkhammer, *Moderne Formen Islamische Lebensführung* cit.; Y. Karakasoglu-Aydin, *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts-und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main, 2000 (Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migration, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität 12).

[88] H. Alacacioglu, *Deutsche Heimat Islam* cit.; H.-L. Frese, *Den Islam ausleben: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora* cit.; N. Tietze, *Islamische Identitäten*, Hamburger Edition, Hamburg, 2001.

[89] Anche S. Nökel, («Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland», in G. Schlee, K. Werner (a cura di), *Inklusion und Exklusion* cit., pag. 128) sottolinea come la scelta di indossare il velo (talora contro la volontà dei genitori) rappresenti una modalità di asserzione della propria identità, contrapposta allo stereotipo dello "straniero" che impedisce di essere "riconosciuti in quanto individui" nella società.

[90] Y. Karakasoglu-Aydin, *Stellungnahme zu den Motiven von jungen Musliminnen in Deutschland für das Anlegen eines Kopftuches* cit.

profonda conoscenza attraverso un processo di apprendimento di tipo quasi accademico, e l'islam "tradizionale" fondato su un'adesione acritica e automatica a un rigido sistema (o canone) di valori[91]. L'idea di fondo è che l'islam "tradizionale" non sia compatibile con le esigenze di autonomia e razionalità dell'uomo "moderno". Diversi studi affermano che la ricerca dell'"autentico" islam da parte dei giovani musulmani è un processo "indipendente": si cerca in sostanza di comprendere quale possa essere il significato della fedeltà ai valori e allo stile di vita islamici ai fini dello sviluppo della personalità individuale.

L'elemento importante, giustamente sottolineato da Karakasoglu, è che secondo le giovani donne questa ricerca di identità non è condizionata dalla volontà dei genitori. Le giovani desiderano vivere la loro identità islamica all'interno della società tedesca[92].

Karakasoglu[93] sottolinea inoltre che l'orientamento "islamico" delle giovani donne intervistate è piuttosto ampio: si va da un'impostazione di tipo secolare che abbraccia e interiorizza l'etica islamica, prescindendo spesso dai rituali religiosi, fino a una sorta di approccio ascetico (che si manifesta anche nella scelta dell'abbigliamento tradizionale) che non prevede necessariamente l'adesione al rituale islamico. Le ricerche di Klinkhammer e di Karakasoglu dimostrano in sostanza che l'orientamento religioso delle giovani donne di origine turca si va facendo sempre più eterogeneo. Come osserva Karakasoglu[94], la scelta di un islam "autentico", consentendo alle giovani donne di allontanarsi dalla tradizione, affranca il matrimonio dalle relazioni di tipo gerarchico. D'altro

[91] *Ibidem.*

[92] Il punto di vista di Yasemin Karakasoglu è assai vicino all'interpretazione data da Schiffauer nello studio citato sopra. Secondo Schiffauer, i discendenti degli immigrati di origine turca sono spesso combattuti tra due visioni del mondo, entrambe polarizzate: quella dei loro genitori, che temono gli effetti deleteri che la cultura e lo stile di vita "tedeschi" potrebbero esercitare sui loro figli, e quella predominante nella società tedesca, che giudica "retrogradi e ignoranti" i musulmani di origine turca. All'interno di questo dilemma, la fedeltà assume un valore chiave. I giovani si rendono conto che l'ipotesi di un ritorno in Turchia non è praticabile: alla loro scarsa competenza nella lingua turca si aggiunge il timore di essere percepiti come portatori di un'identità tedesca, e quindi respinti anche nella madrepatria. Di conseguenza, i giovani decidono di pianificare il proprio futuro in Germania, all'interno di una comunità di persone simili a loro. La scelta di un'identità islamica consente loro di restare fedeli alla famiglia e alla comunità; una volta ottenuta la cittadinanza tedesca, quella stessa identità diviene strumento per difendere la propria specificità e rivendicare il diritto alla differenza nel contesto della società tedesca.

[93] Y. Karakasoglu-Aydin, *Stellungnahme zu den Motiven von jungen Musliminnen in Deutschland für das Anlegen eines Kopftuches* cit.

[94] *Ibidem.*

canto, però, lo stesso autore invita a prendere le distanze dalle posizioni essenzialistiche, evitando di scambiare l'uso di un simbolo (quale è il velo islamico) per una "reificazione" della propria identità. Quello che è certo è che le giovani donne musulmane sono riuscite a instaurare una relazione produttiva tra processi di modernizzazione e crescita religiosa.

Le donne che esprimono la propria posizione attraverso il simbolo del velo islamico sono un elemento di disturbo per la società circostante. Per molte di loro, sostiene l'autore, il velo rappresenta un tentativo di ottenere il riconoscimento di un'identità diversa all'interno di una società pluralista. L'integrazione diventa possibile attraverso la salvaguardia della propria differenza. Tutto questo, secondo Karakasoglu, scaturisce da una visione immanentemente sociale. Quello che sta a cuore alle giovani musulmane è soprattutto la plausibilità del loro comportamento religioso agli occhi del mondo non musulmano. Il criterio con il quale misurano i loro comportamenti e le loro scelte è rappresentato dalle opinioni dominanti in materia di "libertà individuale" e di "comportamento razionale".

Un altro elemento importante messo in luce da questo studio è il fatto che le giovani donne attribuiscano all'istruzione il ruolo di fattore chiave per lo sviluppo di una personalità autonoma e indipendente. La capacità di realizzare le proprie ambizioni culturali richiede alle giovani musulmane un'approfondita conoscenza della religione. Quest'ultima, a sua volta, rafforza la fiducia nelle loro stesse capacità; inoltre, attribuendo loro il ruolo di esperte, la conoscenza della religione le emancipa e le distingue dalla generazione dei loro genitori, mettendole al sicuro dalle spinte assimilatrici della maggioranza.

Il rafforzamento delle capacità cognitive rappresenta dunque per le giovani musulmane uno strumento per acquisire indipendenza (emancipazione) e realizzazione di sé. Le giovani donne di orientamento laicista e ritualista definiscono la propria religiosità individuale sfidando le forme tradizionali di istruzione religiosa e la visione dell'islam all'interno della società dominante. Schierandosi a favore di un islam "autentico", esse costruiscono se stesse in quanto individui "moderni". Quello che desiderano è dimostrare al mondo esterno la propria individualità e, al tempo stesso, la propria appartenenza collettiva. Il diritto a essere se stesse, a essere diverse e a identificarsi con la propria comunità, equivale a rivendicare il diritto a un'integrazione definita secondo criteri propri. Un altro elemento che le caratterizza è l'apertura mentale: esse non stabiliscono a priori i limiti del processo di integrazione, né i punti sui quali ritengono possibile accettare dei compromessi. Le loro scelte sono estremamente individuali.

3.3.3. *Democratizzare l'islam: il diritto alla libertà religiosa*

Nel suo studio sistematico[95] (tramite interviste e discussioni di gruppo) di ventinove giovani di età compresa tra i quattordici e i ventisei anni che animano o partecipano alle attività delle associazioni giovanili patrocinate dalle moschee di Brema e dintorni, Hans-Ludwig Frese compie un ulteriore passo avanti nell'analisi. La maggior parte dei giovani (quasi tutti nati in Germania) impegnati in quelle associazioni sono studenti universitari o alunni dei ginnasi accademici: in sostanza, dei "privilegiati" rispetto alla maggioranza dei loro coetanei di origine turca.

L'obiettivo di Frese consiste nel comprendere come quei giovani, che si identificano con il contesto religioso islamico e vi partecipano attivamente, percepiscano l'islam, il legame con la propria origine turca, l'essere musulmani e turchi in Germania e in Turchia. La conclusione principale cui giunge lo studio è che la maggior parte dei giovani intervistati, a dispetto delle posizioni critiche nei confronti di molti aspetti della società tedesca, credono nei valori democratici e rispettano i principi costituzionali su cui si fonda la società. A loro parere, l'opportunità di vivere apertamente la propria religione è una questione di rispetto dei diritti umani; per questa ragione, tutti i giovani intervistati difendono con passione il pluralismo in quanto autentico elemento costitutivo della società.

Secondo gli autori dello studio, il pluralismo auspicato dai giovani musulmani rappresenta un passo avanti in un processo destinato a fare dell'islam una religione della "società civile", dunque un passo avanti verso l'emancipazione. Frese sottolinea che la maggioranza dei giovani intervistati attende con impazienza un cambio generazionale all'interno delle moschee e delle varie organizzazioni di raccordo delle comunità islamiche.

Tutto questo è accompagnato da un insieme di strategie a livello politico e istituzionale, finalizzate al riconoscimento dell'islam. Il processo attraverso il quale i diversi soggetti cercano di conquistarsi il diritto di rappresentare "l'islam" ha talvolta, secondo Frese, conseguenze impreviste. Ad esempio, è noto che numerose associazioni islamiche, pur facendo parte delle stesse organizzazioni di raccordo, sono spesso in concorrenza le une con le altre allo scopo di ottenere un riconoscimento ufficiale in quanto organi associativi. In alcuni casi, la conquista di un avallo ufficiale è vista come strumento per assicurarsi il controllo dell'i-

[95] H.-L. Frese, *Den Islam ausleben: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora* cit.

struzione religiosa nelle scuole. In una conferenza organizzata dalla *Verfassungsschutz* berlinese, Werner Schiffauer[96] aveva esortato a vedere sotto questa luce anche le attività dei più giovani esponenti dell'organizzazione *Milli Görüs*[97]. Secondo Frese[98], si tratta evidentemente della stessa strategia applicata dagli studenti impegnati nelle associazioni giovanili delle moschee di Brema. Gli uni e gli altri si dichiarano a favore di una società pluralistica, che riconosca la differenza e accetti di estendere in qualche modo i criteri della "normalità"[99]. Per alcuni critici, tuttavia, si tratterebbe di una strategia ingannevole, poiché le stesse organizzazioni di raccordo che trattano su basi democratiche con gli interlocutori esterni continuerebbero, al loro interno, a condannare i valori di questa società[100].

4. *Impegno politico e strategie identitarie alternative*

4.1. *L'impegno politico*

4.1.1. *L'impegno politico nelle organizzazioni islamiche*

L'attivismo politico dei giovani musulmani si concretizza principalmente attraverso la partecipazione a iniziative finalizzate al conseguimento di obiettivi politici connessi alla fede religiosa. Tale impegno comporta, in alcuni casi, la militanza nei movimenti islamici transnazionali. Gli studi sulle pratiche religiose menzionati nei paragrafi precedenti non forniscono particolari indicazioni sul coinvolgimento dei giovani musulmani di origine turca nei movimenti islamici. Soltanto Frese e Schiffauer affrontano il tema dell'affiliazione di questi giovani alle associazioni di ambito locale e della partecipazione alle attività delle mo-

[96] M. Küpper, «Der "Kollektive Aufstieg" der Hinterhofmoscheen», in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* cit.

[97] Le attività del *Milli Görüs*, la principale organizzazione di raccordo della comunità musulmana turca, sono sottoposte a costante monitoraggio da parte del *Bundesamt für Verfassungsschutz*.

[98] H.-L. Frese, *Den Islam ausleben: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora* cit.

[99] Secondo il rappresentante della sezione berlinese dell'agenzia federale di informazione e sicurezza, un simile orientamento non è mai stato espresso da nessuna frangia del *Milli Görüs* (M. Küpper, «Der "Kollektive Aufstieg" der Hinterhofmoscheen», in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* cit.). Cfr. l'Appendice I per una presentazione delle differenti associazioni islamiche e la loro relativa importanza.

[100] U. Spüler-Stegemann, *Muslime in Deutschland* cit.

schee. Benché sia noto che la maggioranza delle organizzazioni islamiche che operano nelle comunità degli immigrati turchi in Germania abbiano una dimensione transnazionale, si ritiene (a differenza di Schiffauer)[101] che non vi siano dati sufficienti per trarre alcuna conclusione sul significato di quelle organizzazioni per la comunità turca immigrata in Germania[102]. Schiffauer elabora invece una sorta di categorizzazione delle organizzazioni politico-religiose, identificando tre tipologie sulle cui caratteristiche concordano, almeno in parte, anche Karakasoglu[103] e Frese[104]:

a) un gruppo di organizzazioni nate per iniziativa di giovani immigrati "di seconda generazione", che mirano a essere riconosciuti e accettati, pur nella loro diversità, dalla società tedesca;

b) un gruppo di organizzazioni ultra-ortodosse che auspicano una rivoluzione religiosa nel paese di origine;

c) un terzo gruppo di organizzazioni che mira, attraverso la difesa dei valori democratici e umani, a estendere i canoni della "normalità" all'interno di una società pluralista.

Questo schema è valido anche per i giovani immigrati che militano nei diversi gruppi dell'islam organizzato e nei movimenti islamici. Mentre il secondo gruppo di organizzazioni identificato da Schiffauer, pur avendo un orientamento che si potrebbe definire fondamentalista, ha l'obiettivo di cambiare la società turca, le altre due categorie mirano ad ottenere un riconoscimento nell'ambito della società tedesca.

I giovani di origine turca che desiderano dare una dimensione concreta ai propri interessi religiosi e politici hanno dunque a disposizione queste tre alternative. Esse sintetizzano in maniera piuttosto efficace le scelte a disposizione di quel 35% di giovani musulmani turchi che frequentano più spesso le moschee. I dati a disposizione non consentono tuttavia di confermare ulteriormente la validità di questa tipologia.

[101] W. Schiffauer, citato in M. Küpper, «Der "Kollektive Aufstieg" der Hinterhofmoscheen», in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* cit.

[102] Secondo i rapporti del *Verfassungsschutz* (M. Küpper, «Der "Kollektive Aufstieg" der Hinterhofmoscheen» in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* cit.), meno dell'1% della popolazione musulmana di origine turca militerebbe in un'organizzazione estremista.

[103] Y. Karakasoglu-Aydin, *Stellungnahme zu den Motiven von jungen Musliminnen in Deutschland für das Anlegen eines Kopftuches* cit.

[104] H.-L. Frese, *Den Islam ausleben: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora* cit.

4.1.2. *L'impegno politico e la società civile*

Un'ulteriore dimensione dell'impegno politico dei giovani musulmani è rappresentata dalle iniziative in difesa dei loro diritti all'interno della società civile. In una certa misura, l'incremento delle naturalizzazioni tra gli immigrati di origine turca potrebbe rispecchiare non soltanto un disinteresse nei confronti dell'apparente conflitto tra identità islamica e lealtà allo stato tedesco, ma anche una volontà di difendere i propri diritti in quanto cittadini della Germania. I cittadini tedeschi di origine turca operano attivamente all'interno di molti partiti politici (dai Verdi alla Spd, dalla Fdp alla Cdu) e, per quello che riguarda i primi tre partiti, hanno anche dei rappresentanti al parlamento. Il partito dei Verdi è stato il primo a incamminarsi su questa strada: più di un suo rappresentante presso le assemblee legislative di alcuni Länder, e un deputato al parlamento federale, sono di origine turca. In una situazione analoga si trova anche la Spd. Il fenomeno meriterebbe ulteriori indagini.

Gli immigrati di origine turca sono riuniti in numerose associazioni con interessi particolari, non esclusivamente confinati entro l'ambito religioso. Tra questi gruppi di interesse politico si annoverano ad esempio l'Associazione dei genitori turchi, l'Associazione turca dei gruppi di interesse con sedi a Berlino e a Brandeburgo, alcune associazioni professionali (ad esempio quella dei terapeuti), l'Associazione nazionale delle comunità turche in Germania, e così via. Sin dalle prime fasi del flusso migratorio, inoltre, i lavoratori di origine turca sono stati particolarmente attivi all'interno dei sindacati e in numerose organizzazioni a carattere locale[105]. Il tema è stato diffusamente trattato da alcuni studi, ma non esiste ancora, a quanto è dato sapere, un'indagine esauriente sul coinvolgimento dei giovani turchi "di seconda generazione" in queste iniziative.

Recentemente, uno studio quantitativo condotto su un campione di 3.600 giovani adulti di età compresa tra i diciotto e i trenta anni ha messo a confronto i livelli di integrazione e di partecipazione sociale dei cit-

[105] Tra le centinaia di associazioni attive in Germania, le moschee hanno certamente un impatto maggiore su un piano più generale; nel complesso, tuttavia, la gamma degli orientamenti espressi dalle varie organizzazioni è alquanto varia, e talora estremamente polarizzata. (Si vedano A. Gitmez, C. Wilpert, «A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity Amongst Turkish Migrants in Berlin», in J. Rex, D. Joly, C. Wilpert (a cura di), *Immigrant Associations in Europe* cit.; J. Fiajalkowski, H. Gillmeister, *Ausländervereine - ein Forschungsbericht über die Funktion von Eigenorganisationen für die Integration von Zuwanderern in eine Aufnahmegesellschaft - am Beispiel Berlins*, Hitit, Berlin, 1997).

tadini tedeschi e degli immigrati di origine turca e italiana[106]. Anche in questo caso, tuttavia, definire l'orientamento politico e religioso del campione formato dai cittadini di origine turca si è rivelato un compito tutt'altro che facile. Il ritratto tracciato dagli autori dello studio risulta infatti ampiamente differenziato[107]. L'indagine ha comunque rivelato che una quota compresa tra il 40 e il 49% dei cittadini tedeschi di tutte le nazionalità non svolge alcuna attività nell'ambito di associazioni o organizzazioni di carattere politico. Ciononostante, la percentuale degli aderenti a una o più associazioni risulta più elevata tra i giovani di origine turca o i cittadini con doppia nazionalità.

Stando ai risultati della ricerca, meno del 10% dei giovani di estrazione turca risulterebbero iscritti alle associazioni religiose o di moschea. Al pari dei loro coetanei di origine italiana, i giovani turchi dimostrano un minore coinvolgimento nelle attività politiche. Le percentuali risultano invece più elevate tra i residenti con doppia cittadinanza o tra la popolazione di nazionalità tedesca. Gli autori dello studio traggono quindi la conclusione che il grado di apertura nei confronti delle modalità più o meno tradizionali di partecipazione politica è sostanzialmente simile sia tra le popolazioni di origine straniera, sia tra i cittadini tedeschi[108]. Essi sottolineano inoltre la complessità e la diversità dei gruppi presi in esame, nonché la mancanza di rigide linee di demarcazione tra raggruppamenti turchi e tedeschi. Le posizioni estremiste rappresentano infine, a detta degli autori, una quota minoritaria[109].

4.2. *Strategie identitarie alternative*

A fianco dei gruppi che segnalano la propria appartenenza alla comunità islamica attraverso le apparenze esteriori del velo o della barba, vi è una folta schiera di giovani nati e cresciuti in Germania, per i quali la ricerca di un'identità è fortemente influenzata dalla distanza sociale

[106] W. Glatzer, R. Krätzschmer-Hahn, «Integration und Partizipation junger Ausländer vor dem Hintergrund ethnischer und kultureller Identifikation», in *Materialien zur Bevölkerungswissehnschaft*, Heft 105c, Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, Wiesbaden, 2004.

[107] Gli autori hanno identificato svariati gruppi all'interno del loro campione: giovani di estrazione turca, giovani adulti naturalizzati (di origine turca o italiana), giovani con doppia cittadinanza e giovani figli di coppie miste (un genitore tedesco, l'altro turco o italiano). I tedeschi risultano essere il gruppo più omogeneo.

[108] W. Glatzer, R. Krätzschmer-Hahn, «Integration und Partizipation junger Ausländer vor dem Hintergrund ethnischer und kultureller Identifikation», in *Materialien zur Bevölkerungswissehnschaft* cit., pag. 95.

[109] *Ibidem*, pag. 106.

creata dalla segmentazione sociale e ideologica. Questi giovani, sostanzialmente incapaci di definirsi "tedeschi", tendono altresì a rifiutare le identità miste (tedesco-turco o turco-tedesco): per esprimere la loro appartenenza a una città o a una collettività, essi ricorrono pertanto ad altri espedienti, come ad esempio l'identità territoriale. Essi esprimono cioè la propria specificità territoriale dichiarandosi "abitanti di Kreuzberg", oppure "berlinesi"; oppure ricorreranno a formule che associano identità etnica e identità territoriale, ad esempio "sono un turco berlinese", oppure "uno svevo originario dell'Anatolia", per citare la definizione del deputato verde Cem Özdemir.

Il ricorso a identificazioni territoriali su scala locale e regionale rispecchia l'esperienza di una vita vissuta in contesti che non possono dirsi né "tedeschi" nel senso strettamente etnico assunto dal termine nel discorso politico, né "turchi" nell'accezione retrospettiva di un'identità puramente monoculturale.

4.3. *Un nuovo cosmopolitismo: l'identità* glocal-*transnazionale*

Ayhan Kaya sottolinea, nella sua indagine sui giovani di Kreuzberg[110], che «nessun giovane prova attaccamento nei confronti della Germania o di Berlino, ma tutti si sentono legati al quartiere di Kreuzberg»[111]. A suo giudizio, questa condizione è un effetto della multilocalità, o di una sorta di "duplice coscienza diasporica".

Secondo Kaya, l'esperienza di un *enclave* di immigrati di origine turca quale è Kreuzberg crea nei giovani che vi sono nati e vissuti un'identità diasporica che non è essenzialista, bensì simbolica e situazionale. Tale esperienza fornisce pertanto le basi di quelle identità transnazionali che i giovani prediligono e che, peraltro, non si allineano necessariamente su posizioni islamiche o fondamentaliste.

Analizzando in dettaglio la cultura *hip-hop* di Berlino[112], Kaya spiega come i giovani immigrati rispondano alle strategie di emarginazione attuate dallo stato nazionale tedesco facendo ricorso sia a certe componenti del loro retaggio storico e culturale, sia a elementi di tipo universalista. Secondo l'autore[113], «i giovani turco-tedeschi sono socialmente

[110] A. Kaya, *Sicher in Kreuzberg! – Constructing Diasporas: Turkish Hip Hop Youth in Berlin*, Transkript Verlag, Bielefeld, 2001.

[111] *Ibidem*, pag. 139.

[112] *Ibidem*; A. Kaya, «Aesthetics of Diaspora: Contemporary Minstrels in Turkish Berlin», in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 28, n° 1, 2002, pagg. 43-62.

[113] *Ibidem*.

coscienti e critici nei confronti delle tendenze che accentuano la discriminazione, la segregazione, l'emarginazione e il razzismo all'interno della società». Alcuni tra i *rapper* più conosciuti sono anche portatori di un messaggio politico.

Kaya sostiene dunque che la cultura *hip-hop* consente ai giovani membri delle minoranze etniche di costruire e articolare le proprie identità sulla duplice base del proprio capitale culturale "autentico" e del capitale transculturale globale. Il *rapper* sarebbe in sostanza una sorta di "cantastorie" intellettuale, che "desidera mobilitare la propria comunità locale" contro il potere del gruppo egemone.

Al tempo stesso, l'autore osserva come i *rapper* berlinesi, per effetto della loro "duplice identità diasporica", tendano a "turchizzare" il *rap* attraverso un particolare amalgama di strumenti, melodie, ritmi e testi. Gli artisti *hip-hop* avrebbero dunque sviluppato una forma di nazionalismo "culturale" e una "terza cultura" sincretica.

All'interno di tale contesto, gli esponenti di origine turca della cultura *hip-hop* finiscono per ribaltare l'immagine dei giovani come individui "a metà tra due culture" elaborata negli anni novanta del XX secolo, sostituendola con una "duplice coscienza diasporica" che diviene risorsa culturale e politica[114]. Nell'analisi di Kaya, questa condizione è brillantemente esemplificata dai messaggi di numerosi gruppi di una certa notorietà come l'*Islamic Force* e in particolar modo la cantante Azize.

5. *Sintesi e conclusioni*

Dalle ricerche condotte sui giovani musulmani originari della Turchia e residenti in Germania, risulta che la maggior parte di loro si dichiarano credenti: la religione ha dunque un ruolo visibile all'interno delle loro vite e in molti casi è diventata un segno di appartenenza. Una prima differenziazione in base all'appartenenza è quella che esiste tra coloro che si identificano come musulmani sunniti e quelli che si identificano come musulmani alevi o laici. Tuttavia, anche all'interno della prima categoria è possibile identificare una diversità di comportamenti e di pratiche religiose tra i giovani. Nel complesso, i dati forniti dagli studi presi in esame indicano che un terzo dei giovani musulmani di

[114] Id., *Sicher in Kreuzberg! – Constructing Diasporas: Turkish Hip Hop Youth in Berlin*, cit.

origine turca afferma di praticare regolarmente la propria religione. Anche in questo caso è comunque possibile identificare diversi gradi di osservanza, che possono dipendere dal contesto locale o dalle caratteristiche delle moschee e dai vari tipi di migrazione e di insediamento.

Sono rari i giovani che si potrebbero definire fondamentalisti o militanti in movimenti islamici[115], né potrebbe essere diversamente, poiché gli orientamenti fondamentalisti o estremisti sono per loro stessa natura minoritari.

Gli elementi che testimoniano di una militanza dei giovani musulmani turchi all'interno delle organizzazioni religiose sono assai scarsi. Stando ai dati forniti da un recente studio[116], meno del 10% dei giovani si dichiarerebbero membri attivi di una moschea. Frese, nelle sue indagini focalizzate sui giovani e sugli adulti che partecipano alle attività delle moschee o assumono una posizione di leadership all'interno del proprio contesto sociale[117], ha dimostrato che la maggioranza di quegli individui rifuggono dalle posizioni estremiste. Sembra al contrario che essi, per la maggior parte, siano pienamente consapevoli dei valori della democrazia e della società pluralista: i loro obiettivi principali sono il riconoscimento della parità dei diritti così come l'accettazione della differenza. In alcuni casi, come Schiffauer ha evidenziato in relazione ai membri del gruppo *Milli Görüs*, le strategie delle nuove generazioni mirano a instaurare un negoziato con lo stato e con la società dominante, al fine di estenderne il concetto di "norma".

Una delle scoperte principali di questa analisi sui giovani musulmani in Germania è quella che mette in luce l'esistenza di una segmentazione strutturale e ideologica che crea una distanza sociale tra la maggior parte dei membri della seconda e della terza generazione di immigrati turchi e i membri della società dominante. A determinare tale distanza contribuiscono svariati fattori: le esperienze vissute durante la fase di reclutamento della forza lavoro turca, le interpretazioni ideologiche e le opinioni correnti sottostanti il reclutamento, la politica migratoria della Germania, il dibattito intorno alla legislazione sul diritto alla cittadinanza: in breve, le opinioni e le immagini collettive che turchi e tede-

[115] Schiffauer descrive il fascino che l'islam politico esercita sui giovani immigrati di seconda generazione, ma si limita a speculare sulle possibili cause di quell'interesse senza fornire dati statistici in proposito.

[116] W. Glatzer, R. Kratzschmer-Hahn, «Integration und Partizipation junger Ausländer vor dem Hinergrund ethnischer und kultureller Identifikation», in *Materialien zur Bevölkerungswissenschaft* cit.

[117] H.-L. Frese, *Den Islam ausleben: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora* cit.

schi hanno gli uni degli altri. Questo processo si riflette anche quotidianamente nelle esperienze a scuola, sui *mass media* e nella vita pubblica, ogni volta che i giovani immigrati musulmani e turchi sono costretti a dare ragione della loro diversità (inferiorità?) culturale e religiosa. Queste differenze "culturali" non sono semplicemente radicate nel discorso ideologico o nelle percezioni reciproche, ma vengono sistematicamente impiegate per alimentare la discriminazione istituzionale[118].

Gran parte dell'opinione pubblica è concentrata sulle mancanze dei giovani musulmani di origine turca residenti in Germania, viste come conseguenza di un retaggio familiare di matrice religiosa e rurale, incapace di preparare adeguatamente i giovani al percorso educativo e formativo loro offerto in Germania. L'accusa che più frequentemente viene rivolta alle famiglie turche è di aver creato una sorta di ghetto, una società parallela. I genitori, in sostanza, non sarebbero disposti a integrarsi e non si impegnerebbero adeguatamente per insegnare il tedesco ai loro figli. Inoltre, il sistema di migrazione circolare (ovvero l'usanza di scegliere in Turchia lo sposo o la sposa del proprio figlio) avrebbe l'effetto di perpetuare la cultura musulmana tradizionale. Secondo un'opinione diffusa, l'attaccamento ai valori tradizionali e il basso livello culturale degli immigrati musulmani sarebbero sufficienti a rendere conto della posizione relativamente svantaggiata dei giovani di origine turca all'interno del sistema educativo tedesco. Tale condizione, a sua volta, sarebbe all'origine dell'elevata disoccupazione e del frequente ricorso ai servizi di assistenza sociale da parte dei giovani discendenti degli immigrati turchi.

La distanza sociale che le istituzioni, le ideologie, le strategie politiche e il processo di urbanizzazione hanno creato, rischia di perpetuare l'esistenza di quella etno-classe che oggi rinchiude al suo interno i giovani membri delle classi urbane svantaggiate, senza dare loro una speranza di integrazione socioeconomica o di un futuro lavorativo stabile.

A tale proposito, l'indagine condotta da Ayhan Kaya[119] offre un'immagine accurata dell'impegno sociale e intellettuale degli *hip-hopper* e dei *rapper* di origine turca: il loro messaggio, benché non necessariamente religioso, è comunque assai significativo. Essi producono testi di canzoni che si pongono in relazione con un nuovo e diverso tipo di movimento transnazionale animato dai giovani di nazionalità turca e tede-

[118] M. Gomolla, F.-O. Radtke, *Institutionelle Diskriminierung: Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule* cit.

[119] A. Kaya, *Sicher in Kreuzberg! – Constructing Diasporas: Turkish Hip Hop Youth in Berlin* cit.

sca, in Germania come in Turchia, e diretto ad altri giovani appartenenti allo stesso gruppo. La caratteristica specifica di gran parte della musica *rap* è il suo essere portatrice di un messaggio politico destinato ai turchi della diaspora.

Questo dimostra, come già detto, che tutti i giovani nati dalla diaspora turca in Germania, compresi quelli "di successo", sono destinatari di un discorso che si articola in termini di differenza. Poiché, tuttavia, i giovani in questione possono contare su una vasta gamma di risorse sociali e culturali, le loro risposte sono alquanto eterogenee. Alcuni di essi svolgono attività all'interno di schieramenti politici, altri nelle organizzazioni religiose, altri ancora formano una élite intellettuale nel mondo della musica, della letteratura, del cinema e del teatro. A dispetto di questo, la percentuale di cittadini di origine turca tra le categorie professionali che operano nel campo dell'istruzione, che hanno un'elevata visibilità sui *media* o che prestano servizio nella pubblica amministrazione è tuttora praticamente trascurabile.

Nel tentativo di sintetizzare i contenuti di questa relazione e trarne alcune conclusioni, non si può fare a meno di citare un commento pronunciato una ventina di anni orsono da Bruno Etienne, a proposito dell'islam e delle comunità musulmane di Marsiglia: «A Marsiglia, l'islam si vede dappertutto, oppure in nessun luogo!».

Nel caso specifico dei giovani turchi residenti in Germania, la verità sta, per così dire, nel mezzo. La situazione attuale, in sostanza, non corrisponde né a una "rietnicizzazione", né a un'"islamizzazione" di dimensioni estese. I giovani che si identificano come musulmani o come turchi musulmani sono impegnati in una lotta che ha come obiettivi l'appartenenza e il riconoscimento. Essi si rendono conto che la loro identità di musulmani viene valutata negativamente dalla società che li circonda, e sentono il bisogno di suscitare rispetto, dedizione e solidarietà nei confronti di quella stessa identità. Nel contempo, gli sforzi intrapresi per colmare di nuovi significati la loro identità procurano ai giovani musulmani riconoscimento, prestigio e autorità all'interno delle loro comunità. Tuttavia, come Kaya e altri hanno dimostrato, esistono al giorno d'oggi altre identità ibride e transnazionali che creano un legame tra attualità e tradizione, attingendo alle risorse culturali e alle forme di espressione internazionali, senza fare uso di rituali o simboli religiosi. L'ampia varietà di risposte identificata dalle ricerche sin qui presentate renderebbe comunque necessaria un'approfondita analisi qualitativa.

Appendice. *Gli stranieri residenti in Germania al 31 dicembre 2002, suddivisi per nazionalità e genere*

Nazione di provenienza	Stranieri residenti	Maschi	Femmine	% sul totale delle presenze straniere
Totale	7.465.923	4.086.285	3.379.638	100,0
1. Turchia	1.912.169	1.032.296	879.873	25,6
2. Italia	609.784	362.014	247.770	8,2
3. Jugoslavia (Serbia e Montenegro)	591.492	324.029	267.463	7,9
4. Grecia	359.361	196.568	162.793	4,8
5. Polonia	317.603	155.551	162.052	4,3
6. Croazia	230.987	117.216	113.771	3,1
7. Austria	189.336	102.717	86.619	2,5
8. Bosnia-Erzegovina	163.807	85.122	78.685	2,2
9. Portogallo	131.445	73.439	58.006	1,8
10. Spagna	127.465	66.089	61.376	1,7
11. Olanda	118.585	66.294	52.291	1,6
12. Gran Bretagna e Irlanda del Nord	112.683	66.882	45.801	1,5
13. Stati Uniti	112.943	64.909	48.034	1,5
14. Iran	88.679	44.751	43.928	1,2
15. Francia	112.392	52.215	60.177	1,5
16. Romania	88.679	44.751	43.928	1,2
17. Vietnam	87.207	46.218	40.989	1,2
18. Marocco	79.838	48.206	31.632	1,1
19. Afghanistan	69.016	38.193	30.823	0,9
20. Ungheria	55.953	34.430	21.523	0,7
21. Libano	47.827	28.245	19.582	0,6
Totale cittadini dell'Unione Europea	1.858.672	1.036.150	822.522	24,9

Fonte: Statistisches Bundesamt, 2003.

I giovani musulmani in Francia

Alexandre Caeiro

Introduzione

Negli ultimi anni l'islam ha dominato le prime pagine dei quotidiani francesi con una frequenza probabilmente maggiore di quanto non sia accaduto in altre nazioni europee. L'autorevole *Le Monde* ha addirittura incluso l'"Islam de France" tra i temi più importanti a livello nazionale nel 2003. La sproporzione numerica tra le dimensioni della popolazione musulmana e la copertura di cui essa beneficia da parte dei *media* chiarisce la natura simbolica del dibattito oggi in corso[1]. In realtà, le menti (e i corpi) dei musulmani fungono da arene per l'acceso confronto politico che investe l'intera nazione. Nel contempo, i dibattiti pubblici abbondano di riferimenti alla "questione musulmana". Rimasto in ombra per buona parte dell'ultimo decennio, l'islam era ritornato prepotentemente alla ribalta dopo l'11 settembre, e ancora nei primi mesi del 2003 in Francia a seguito della tanto celebrata (e altrettanto criticata) costituzione del Consiglio nazionale del culto musulmano (Conseil français du culte musulman, CFCM): un organismo nato con il duplice intento di offrire un riconoscimento ufficiale all'islam e di fornire allo stato un legittimo interlocutore sulle questioni religiose. La questione islamica aveva fatto la sua comparsa sui *media* nell'aprile del 2003, all'indomani dell'annuale raduno dei musulmani organizzato dall'Unione delle organizzazioni islamiche di Francia (Union des organisations islamiques de France, UOIF) nel quartiere parigino di Le Bourget, alla presenza del ministro dell'Interno Nicolas Sarkozy in veste di ospite d'onore. Il dibattito si era quindi protratto, occupando innumerevoli pagine di quotidiani e programmi televisivi in prima serata, fino al feb-

[1] Tracciando un interessante parallelo storico, Esther Benbassa ha recentemente sostenuto che i musulmani sono, in un certo senso, gli ebrei di oggi: *La République face à ses minorités. Les juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, Fayard/Mille et une nuits, Paris, 2003.

braio del 2004, in concomitanza con l'approvazione da parte dell'Assemblea nazionale della legge[2] che vieta l'ostentazione di simboli religiosi nelle scuole pubbliche.

Agli occhi dell'opinione pubblica, questa successione di eventi ha esacerbato la percezione dei giovani musulmani come intrinsecamente estranei alla cultura francese e soprattutto alla laicità francese. Tali sviluppi sono comunque intimamente connessi agli eventi e alle problematiche internazionali, in particolare alla minaccia del terrorismo islamico. A surriscaldare ulteriormente un dibattito già molto acceso hanno contribuito la notizia – messa doverosamente in risalto dai *mass media* – della partecipazione di alcuni giovani francesi a movimenti islamici militanti e a una serie di "operazioni del *jihad*" in Cecenia e in Afghanistan (si consideri che, attualmente, ben sette francesi sono detenuti a Guantanamo Bay), nonché le dichiarazioni di Dalil Boubakeur, rettore della moschea di Parigi e da poco anche presidente e portavoce del CFCM, in merito a quello che egli stesso definiva "l'islam dei (giovani) sovreccitati"[3].

In questo saggio si tenterà di rispondere a una serie di interrogativi tra loro reciprocamente collegati, riguardanti la composizione sociale ed etnica dei giovani musulmani residenti in Francia, l'ambito delle loro pratiche religiose, le interazioni con la società nel suo complesso, e infine le forme della mobilitazione politica.

Data l'ampiezza delle tematiche affrontate, l'analisi non ambisce ad essere esauriente; essa si pone piuttosto delle finalità descrittive, nell'intento di fornire una panoramica dei principali fenomeni evolutivi che investono la gioventù musulmana in Francia. A tale scopo, il saggio analizzerà una serie di eventi chiave che, a giudizio di chi scrive, mettono in luce le dinamiche che vanno strutturando il futuro dell'islam in Francia. Le problematiche su cui si concentra l'attenzione dei giovani musulmani residenti in Francia sono essenzialmente tre: le strategie finalizzate al riconoscimento dell'islam da parte dello stato, la questione del velo islamico negli ambienti pubblici, e infine le modalità di articolazione dell'identità musulmana francese nell'ambito della politica nazionale.

[2] "Evidenti" (ostensibles) piuttosto che "ostentati" (ostentatoires).

[3] Altrove, D. Boubakeur, *L'islam de France sera libéral: Entretiens – Nathalie Dollé*, AliAS, Paris, 2004, pag. 47, ha assunto posizioni più sfumate, sottolineando la necessità di comprendere le difficoltà che i giovani musulmani devono superare. Ma ormai il danno era fatto.

1. *Profilo dei giovani musulmani residenti in Francia*

Poiché la repubblica francese è "una, indivisibile e laica", non vi sono statistiche ufficiali sulla composizione etnica o religiosa della popolazione: secondo l'opinione prevalente, la rilevazione di questi dati sarebbe in contrasto con gli ideali repubblicani, e tristemente evocativa del trattamento riservato alla popolazione ebraica nella repubblica di Vichy. La raccolta di dati statistici sull'affiliazione religiosa non è vietata *per legge*, come ha recentemente fatto notare il demografo Michele Tribalat[4]. Di fatto, però, essa è *socialmente* inibita: dal 1872, data dell'ultimo censimento in cui si faceva menzione del credo religioso, gli esperti di statistica si sono ben guardati dal fare indagini in questo campo.

Stando così le cose, i dati sulla consistenza della popolazione musulmana in Francia sono veri e propri esercizi di esegesi politica: da questo deriva la notevole ampiezza delle loro oscillazioni, che collocano il numero dei fedeli dell'islam in una fascia compresa tra i tre e i sette milioni di persone. Queste valutazioni sono oggi argomento di accese diatribe, più che mai incandescenti dopo l'ascesa del Front National di Jean-Marie Le Pen e la banalizzazione di una certa islamofobia[5]. In tutte le elaborazioni demografiche, peraltro, l'islam si trasforma inevitabilmente da categoria religiosa ("musulmano è chi si definisce tale"), in categoria etnica ("musulmano è chi proviene da un paese islamico"). Ciò non fa che esacerbare il comunitarismo di segno opposto, che vede buona parte degli immigrati attraverso il prisma di un'unica e ipotetica identità islamica: secondo questa prospettiva, il numero dei musulmani corrisponde al numero delle persone che provengono da paesi in cui l'islam è la religione maggioritaria, più i loro discendenti, più, talvolta, una stima approssimativa del numero dei convertiti. Tuttavia, contrariamente a quanto è accaduto in Gran Bretagna, ove alcuni gruppi islamici come il Consiglio musulmano della Gran Bretagna hanno ottenuto l'inserimento nei censimenti di un quesito facoltativo sull'affiliazione religiosa[6], le organizzazioni musulmane francesi non hanno ritenuto opportuno attribuire alla questione un significato politico.

[4] Si veda M. Tribalat, «Le nombre de musulmans en France: qu'en sait-on?», in Y. C. Zarka (a cura di), *L'islam en France*, n° fuori serie di *Cités*, PUF, Paris, 2004, pag. 21.

[5] Si veda ad esempio l'ampia copertura data dai *media* al libro di Philippe Aziz sul cosiddetto "paradosso" di Roubaix, descritta in toni sensazionalistici come la prima città musulmana in Francia. Più in generale, sull'islamofobia in Francia, si veda V. Geisser, *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris, 2003.

[6] Sull'inclusione nel censimento del 2001 di un quesito sull'affiliazione religiosa, si veda il contributo di Yunas Samad a questo stesso volume.

La stragrande maggioranza dei musulmani residenti in Francia sono di origine nordafricana, il che – diversamente da ciò che accade in Gran Bretagna e in Germania – contribuisce a rafforzare una visione arabocentrica dell'islam[7]. Seguendo il tracciato dell'espansione coloniale, gli immigrati musulmani stabilitisi in Francia a partire dalla Seconda guerra mondiale provengono per la maggior parte dall'Algeria (che, con il 43% del totale, è il paese che contribuisce maggiormente a incrementare le fila della popolazione "suscettibile di essere musulmana", secondo la suggestiva formulazione di Tribalat) e in misura minore dal Marocco (28%) e dalla Tunisia (11%). Come in altre nazioni europee, queste comunità di immigrati sono state inizialmente percepite come presenze temporanee in aggiunta alla popolazione locale: di conseguenza non si è fatto nulla di significativo per integrarle nei paesaggi urbani, lasciandole libere di concentrarsi nelle aree industriali e nelle periferie delle grandi città. Benché sia forse per il momento fuorviante parlare di ghetti urbani, è innegabile che una percentuale sproporzionata di immigrati di origine nordafricana sia concentrata nelle *banlieue* delle città francesi.

In base al principio dello *jus solis*, gli immigrati di seconda generazione hanno potuto facilmente acquisire la cittadinanza francese; sul piano socio-economico, tuttavia, le disparità sono ancora evidenti. I tassi di disoccupazione risultano sensibilmente più elevati nelle aree a forte concentrazione di immigrati. Secondo le statistiche per l'anno 2000 diffuse dal Ministero del Lavoro (riguardanti le fasce di popolazione in possesso di una qualifica professionale), il tasso di disoccupazione dei lavoratori francesi per nascita era pari al 5%; per i francesi naturalizzati la percentuale saliva all'11%, toccando il 20% per gli stranieri di origine nordafricana. Benché la Francia non sia certo impegnata in prima linea nella lotta contro la discriminazione etnica e religiosa[8], l'ipotesi di introdurre forme di discriminazione positiva è tuttora in gran parte respinta: le dichiarazioni rese nel 2003 dal ministro dell'Interno Nicolas Sarkozy, primo esponente politico di rilievo a dichiararsi

[7] Questa relazione avrà forse l'effetto di avallare ulteriormente il preconcetto poiché, per ragioni pratiche, essa sarà incentrata soprattutto sui musulmani di origine nordafricana. È comunque opportuno ricordare che tra costoro vi è, accanto alla maggioranza araba, una significativa percentuale di berberi.

[8] Una recente inchiesta effettuata dal sociologo Jean-François Amadieu dell'Università Paris-I ha dimostrato che nel mondo del lavoro la discriminazione ai danni delle persone di origine nordafricana è estremamente diffusa; soltanto le persone diversamente abili ne sono colpite in maniera più grave. Si veda S. Zappi, «Les handicapés et les Maghrébins sont les premières victimes des discriminations à l'embauche», in *Le Monde*, 20/05/2004.

favorevole alla discriminazione positiva (ribattezzata "volontarismo repubblicano") sono state accolte da un torrente di reazioni indignate. È significativo il fatto che, come ha recentemente osservato uno scrittore algerino residente in Francia, i giovani musulmani francesi tendano a definire se stessi come "giovani di origine problematica", in opposizione ai cosiddetti "Fds" (*français de souche*, ovvero francesi di origine)[9]. Non di rado, la pubblica ostentazione di un'identità islamica acquista la valenza di una provocazione, o di una forma di resistenza alla realtà dell'esclusione sociale.

I sociologi hanno recentemente messo in luce il graduale emergere nella società francese di una classe media musulmana, intravedendo in ciò il fenomeno sociologico più rilevante degli anni novanta del XX secolo. Questa nuova classe media, per la quale Rémy Leveau e Catherine de Wenden hanno coniato nel 2001 il termine *beurgoisie*, contribuisce al (lento) affiorare di una pluralità di voci musulmane e di "discorsi" sull'islam. In simili circostanze – come ha osservato Catherine de Wenden – l'affermazione di un'identità islamica può assumere il valore di una scelta (borghese) che concilia il desiderio di integrarsi nella società francese con un'esigenza di differenziazione sociale. Ciononostante, l'islam viene tuttora largamente percepito in Francia come la religione degli stranieri, dei poveri e degli emarginati, il che – come sostiene Farhad Khosrokhavar – ha effetti fortemente negativi sull'integrazione dei giovani musulmani nel paesaggio sociale francese[10].

L'esperienza dei giovani musulmani in Francia ha inoltre una forte connotazione "di genere". I maschi di religione islamica sono gli eredi degli stereotipi coloniali dell'arabo malvagio, incline alla violenza e alla delinquenza. La diffusa repulsione che la società francese prova nei confronti del *beur* [il termine gergale che indica l'arabo] è nota a tutti. In un contesto in cui "arabo" è diventato sinonimo di "fondamentalista musulmano" e "terrorista internazionale", il coinvolgimento di un esiguo numero di giovani uomini di cittadinanza francese in alcune operazioni di *jihad* ha contribuito a rendere ancor più negativa l'immagine dei giovani musulmani diffusa dai *mass media*. Questo ritratto a fosche tinte del maschio arabo/musulmano si pone in netto contrasto con la corrispondente immagine femminile, designata con l'affettuoso nomignolo di *beurette*: è proprio nelle giovani donne arabe/musulmane, in-

[9] Y. Benmiloud, *Allah Superstar*, Editions Grasset, Paris, 2003. Fsd è un gioco di parole che richiama per assonanza l'acronimo Sdf (sans domicile fixe), comunemente usato in *argot* per definire i vagabondi.

[10] F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997.

fatti, che la Francia ripone le sue più fervide speranze di integrazione delle popolazioni immigrate di origine nordafricana. Questo spiega l'autentico shock con cui le élite intellettuali francesi hanno reagito dinanzi alla scoperta che quelle stesse giovani donne avevano improvvisamente deciso di indossare il velo islamico; tale è stato lo sconvolgimento, che quegli stessi intellettuali sono giunti al punto di attribuire (erroneamente) quel gesto a una vera e propria cospirazione internazionale. Nelle *banlieue* francesi, peraltro, questa asimmetria di genere risulta spesso capovolta: le giovani musulmane sono spesso discriminate e hanno meno libertà dei coetanei maschi, i quali si appropriano senza esitare dei pochi spazi pubblici disponibili nei loro degradati contesti urbani[11].

Al pari di tutte le categorie sociali, anche quella dei "giovani musulmani" è una costruzione sociologica. Secondo Didier Bourg, questa designazione di gruppo è stata introdotta per la prima volta dagli stessi musulmani nel 1987, con l'istituzione dell'Unione dei giovani musulmani (Union des jeunes musulmans, UJM) nella città di Lione, ed è stata quindi prontamente ripresa dai *mass media* e dagli ambienti accademici non musulmani all'indomani del primo congresso dell'UJM, tenutosi nel 1992. Il termine "giovani musulmani" denota un cambiamento rispetto alle generazioni più anziane, non soltanto perché i "giovani" musulmani sono nati in Francia e quindi conoscono poco la lingua e la cultura dei loro "paesi di origine", ma anche perché la loro religiosità islamica si pone per molti versi in contrasto con quella dei genitori. Laddove per gli immigrati di prima generazione l'islam costituiva un elemento chiave del bagaglio culturale, le nuove generazioni articolano la componente islamica della loro identità in termini al tempo stesso personali e razionali[12]. L'"islam dei giovani" è così diventato, per alcuni, l'equivalente di un islam francese o europeo, in quanto enunciato in Francia o in Europa da musulmani francesi o europei, spesso in opposizione alle pratiche e ai discorsi tradizionali[13]. È interessante notare come questa deculturazione dell'islam possa essere simultaneamente interpretata come preludio a una riforma o a una regressione dell'islam, e quindi accolta più o meno favorevolmente a seconda dei punti di vista:

[11] Il movimento *Ni putes ni soumises* è un tentativo mediatizzato di favorire la diffusione di una maggiore parità tra i sessi nel tessuto sociale; il termine *mixité* è una delle sue parole chiave.

[12] D. Bourg, «Les jeunes musulmans», in *Islam de France*, n° 2, 1998, pag. 73.

[13] Si veda S. Lathion, «La jeunesse musulmane européenne, vers une identité commune?», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002, pagg. 109-125.

nel primo caso, si fa appello all'ermeneutica degli intellettuali modernisti che esorta a individuare, per poi abbandonarli, gli aspetti culturali all'interno dell'universale; nel secondo, invece, il riferimento è ai movimenti fondamentalisti interni all'islam, che respingono ogni elemento culturale come *bida'* [deprecabile innovazione] schierandosi a favore di una versione più pura della loro fede[14]. D'altro canto, si potrebbe a buon diritto sostenere che l'espressione "islam dei giovani" sia ormai, in un certo senso, dissociata dall'età delle persone interessate[15]. Recentemente in polemica con il tono paternalista adottato da alcuni professionisti dei *media* nei confronti dei *jeunes musulmans* (appellativo spesso percepito come "infantilizzante"), alcuni leader musulmani hanno iniziato a mettere in discussione la legittimità dell'espressione.

2. *Le pratiche religiose dei giovani musulmani*

Dal momento che non si dispone di dati certi sulla consistenza della popolazione islamica, si sa ancor meno del livello di religiosità dei giovani musulmani residenti in Francia. Nulla autorizza a credere che i musulmani francesi siano più o meno devoti dei loro correligionari residenti nelle altre nazioni europee: lo spettro delle pratiche religiose dei giovani musulmani francesi non può che essere quanto mai ampio.

Alcuni sondaggi di opinione condotti per conto di quotidiani e/o riviste francesi – rispondenti ai vincoli delle richieste dei *media* – hanno messo in luce le diverse declinazioni della religiosità islamica in Francia. Ispirandosi ai modelli "cristiani" di pratica religiosa, quei sondaggi tendevano a focalizzarsi su definizioni di identità culturale o confessionale musulmana e sulle forme di pratica religiosa (preghiere, frequentazione delle moschee, digiuni), giungendo nella maggior parte dei casi a conclusioni assai simili. Un esempio sono i sondaggi condotti dall'IFOD nell'ultima quindicina d'anni (1989, 1994, 2001) e pubblicati da *Le Monde*. Questi sondaggi mostrano che la percentuale di intervistati che appartengono a famiglie di origine musulmana e che si defini-

[14] Le tesi di Tariq Ramadan sono per molti versi una chiara dimostrazione di questo dilemma. Si veda T. Ramadan, *To Be a European Muslim*, Islamic Foundation, Leicester, 1999, trad. it. *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2002, e la replica di L. Babès, «L'identité islamique européenne selon Tariq Ramadan», in *Islam de France*, n° 8, Al Bouraq, ottobre 2000.

[15] Facendo riferimento a Bourdieu, N. Venel (*Musulmans et citoyens*, PUF, Paris, 2004, pag. 9) osserva giustamente che la categoria dei "giovani" è arbitraria e manipolata, e che in nessun caso essa può costituire una realtà sociale omogenea.

scono musulmani praticanti (36% nel 2001, contro il 37% del 1989) o soltanto credenti (42% nel 2001, contro il 38% del 1989) è abbastanza costante, e rappresenta la stragrande maggioranza (circa tre quarti) dell'intera popolazione. In tutti e tre i sondaggi, il numero di coloro che dichiarano apertamente di non avere alcun credo religioso o di praticare un'altra fede risulta sostanzialmente fermo al 6% del totale. Secondo i sondaggi, inoltre, l'ottemperanza al rito quotidiano della preghiera è in diminuzione (dal 41% del 1989 al 33% del 2001), mentre la frequenza alle moschee per le funzioni del venerdì registra un lieve incremento (20% nel 2001, contro il 16% del 1989). La pratica del digiuno dall'alba al tramonto durante il mese sacro del *ramadan* sembra essere seguita dalla maggioranza dei fedeli (nel 2001, il 70% degli intervistati dichiarava di aver digiunato per tutto il mese, mentre il 7% sosteneva di aver digiunato qualche volta durante il mese; nel 1989, le percentuali ammontavano rispettivamente al 60 e al 21%). I giovani musulmani nella fascia compresa tra i sedici e i ventiquattro anni sono, insieme agli adulti con oltre cinquantacinque anni di età, i più osservanti: il 69% di loro si dichiarano intenzionati a compiere, prima o poi, il pellegrinaggio alla Mecca, mentre il 74% dichiara di osservare il digiuno per tutto il mese del *ramadan*[16].

Il difetto principale dei sondaggi effettuati per conto dei *mass media*, tuttavia, è la loro scarsa utilità sociologica: anche se rispettano i requisiti scientifici in materia di rappresentatività, i campioni prescelti sono sempre troppo ristretti, al punto da non consentire di trarne argomentazioni conclusive (nel caso del sondaggio IFOD per il 2001, ad esempio, il campione era costituito da non più di novecentoquaranta persone). Inoltre, le interviste telefoniche non fanno risaltare adeguatamente la molteplicità dei significati che stanno alla base delle pratiche religiose musulmane. Se è pur vero che le interpretazioni politiche delle ricerche quantitative (e in realtà qualitative) sono comunque complesse, l'uso spregiudicato che è stato fatto in Francia di alcuni indicatori come l'astensione dalla preghiera quotidiana o la mancata frequentazione delle moschee, il consumo di alcool o di carne di maiale, presentati da alcuni come segnali di "integrazione" della popolazione musulmana, getta dubbi sulla rilevanza, ai fini dell'analisi sociologica, dei dati raccolti secondo tali metodi.

In Francia, la religiosità dei giovani musulmani è stata sin dall'inizio giudicata problematica, immediatamente associata con il fondamentali-

[16] Si veda www.ifod.com/europe/sondages/opinionf/islam.asp.

smo islamico e la mancata integrazione: laddove l'islam dei genitori ("*l'islam des parents*") è conciliante, discreto e propenso all'integrazione, l'islam dei figli ("*l'islam des enfants*") è spesso descritto dai *media* come intransigente, in rotta con gli ideali dei genitori e con quelli della nazione[17]. A dispetto della tangibile presenza di alcuni gruppi fondamentalisti e pietisti[18], questa percezione negativa deriva in gran parte dall'idea (non espressa, ma ben visibile sullo sfondo) che per integrarsi in Francia, i musulmani debbano rinunciare alle loro consuetudini religiose. Come ha affermato non senza ironia John Bowen[19], l'astensione dalle pratiche dell'islam è largamente percepita in Francia come indizio di una "volontà di integrarsi nella società francese": un'idea che, fra l'altro, viene spesso corroborata dalle opinioni degli stessi immigrati[20]. Per i non islamici, in ogni caso, la rinascita del senso religioso tra i giovani musulmani residenti in Francia è un fenomeno quanto meno sconcertante. Le istanze che mirano a ottenere il riconoscimento ufficiale o una maggiore visibilità della religione islamica, in molti casi espresse proprio dai giovani, accentuano l'apprensione e sono spesso percepite come esempi di quel comunitarismo che si pone in contraddizione con le tradizioni francesi se non sul piano esplicitamente giuridico (dopo tutto, la legge riconosce a tutti i cittadini la libertà di professare una fede *in privato*, manifestandola *pubblicamente* entro i limiti delle norme francesi in materia di ordine pubblico) almeno su quello dell'immaginario sociale. Nessuno, fatta eccezione per un'esigua porzione dell'*in-*

[17] L'esempio paradigmatico è quello tutt'altro che raro delle studentesse musulmane che, sfidando il parere contrario dei loro genitori, decidono di indossare lo *hijab* e finiscono coinvolte in complesse trattative con i loro presidi, spesso rischiando l'espulsione dalla scuola. L'aspetto paradossale sta nel fatto che quelle ragazze, pur soffrendo in realtà di una duplice esclusione, vengono talvolta percepite come vittime della crudeltà dei padri o dei fratelli maggiori.

[18] È sorprendente notare come – a dispetto dell'attenzione che i *media* hanno dedicato agli aspetti dell'islam in Francia – l'ideologia salafita e altri gruppi radicali come *Hizb Tahrir* abbiano riscosso ben poco seguito nel paese. Il movimento apolitico *Tabligh* è piuttosto popolare in certe zone della Francia, ma una recente ricerca svolta da Khedimellah sottolinea la particolare dimensione temporale della militanza giovanile in questa organizzazione: nella maggior parte dei casi si tratta di una fase di breve durata, una condizione transitoria lungo il percorso personale.

[19] J. Bowen, «Muslims as Citizens», in *Boston Review*, febbraio-marzo 2004, pag. 45.

[20] Nei sondaggi IFOD citati poc'anzi si chiedeva tra l'altro agli intervistati di esprimere il proprio giudizio sulla seguente frase: «Più si è integrati nella società francese, meno si è musulmani». Nel 2001, il 22% degli intervistati si è dichiarato d'accordo, contro il 33% nel 1989: X. Ternisien, *La France des mosquées*, Albin Michel, Paris, 2002, pagg. 47-8. Si veda anche D. Bouzar, *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?*, La Découverte/Syros, Paris, 2001, pag. 166.

tellighentsia francese, sembra accorgersi di come questa non sia altro che una forma di comunitarismo di maggioranza[21].

A rettifica di questa visione problematica della religiosità islamica, alcune indagini sociologiche hanno tentato di esplorare gli aspetti soggettivi legati alle pratiche religiose dei giovani musulmani francesi. Si è cercato in sostanza di collocare la religiosità musulmana nel contesto della modernità, mettendo spesso in risalto le propensioni all'individualizzazione e i sincretismi comuni ad altre forme di rinascita religiosa già passate al vaglio dei sociologi[22]. Alcuni hanno sottolineato la crescente spiritualizzazione delle norme islamiche, simboleggiata dalla famosa dichiarazione «io, il velo lo porto "dentro"»[23]. Altri hanno focalizzato l'attenzione sulle giovani donne musulmane che indossano lo *hijab* "all'esterno", per così dire, sottolineando la varietà delle interpretazioni e delle motivazioni con cui le giovani musulmane francesi spiegano il loro gesto, andando ben al di là della mera oggettivazione del suo significato implicito (ovvero l'inferiorità delle donne)[24]. Sfortunatamente, tutte queste analisi hanno lasciato tracce piuttosto labili in un dibattito pubblico nel quale predominano le opinioni più semplicistiche (facilmente veicolabili dai *media*) e le reazioni emotive[25].

L'istituzionalizzazione dell'islam in Francia, culminata nel 2003 con la creazione del Consiglio nazionale del culto musulmano, ha offerto un palcoscenico ideale allo scontro tra diverse definizioni dell'islamicità. A rendere particolarmente arduo il processo – avviato da Pierre Joxe nel 1989 – che ha portato alla nascita dell'organizzazione, contribuiva so-

[21] Ne sono chiari esempi l'aperta ostilità con cui sono invariabilmente state accolte le richieste di introdurre alimenti *halal* nelle mense pubbliche (delle scuole o delle prigioni, ad esempio) o il rifiuto di includere la festa di *'Aid al kabir* nell'elenco delle festività nazionali.

[22] F. Gaspard, F. Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, La Découverte, Paris, 1995; L. Babès, *L'islam positif: la religion des jeunes musulmans de France*, Ed. de l'Atelier, Paris, 1997, trad. it. *L'altro Islam: un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma, 2000; F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes* cit.; J. Cesari, *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France*, Editions Complexe, Bruxelles, 1998; H. Flanquart, *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Editions Complexe, Bruxelles, 2003; D. Bouzar, S. Kada, *L'une voilée, l'autre pas: le témoignage de deux musulmanes françaises*, Albin Michel, Paris, 2003.

[23] J. Cesari, *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France* cit., pag. 42.

[24] F. Gaspard, F. Khosrokhavar, *Le Foulard et la République* cit.; F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes* cit.; C. Nordmann (a cura di), *Le foulard islamique en questions*, Editions Amsterdam, Paris, 2004.

[25] I venti membri della Commissione Stasi istituita dal presidente Chirac nel luglio del 2003 al fine di discutere "l'applicazione del principio di laicità nella Repubblica Francese" non hanno ritenuto opportuno fare riferimento a questa ricca produzione sociologica prima di rendere noti i loro suggerimenti.

prattutto la difficoltà di rappresentare in un'unica istituzione la varietà delle tendenze islamiche che convivono nel contesto di un insediamento recente. I giovani musulmani, in particolare, sembrano più propensi a modellare un *islam francese* che non a garantire la semplice sopravvivenza dell'islam in Francia, confermando con ciò le aspettative dei non musulmani[26]. Molti giovani, soprattutto quelli vicini alle posizioni di Tariq Ramadan, hanno criticato ciò che essi percepivano come una "gestione diplomatica" dell'islam da parte del CFCM, a loro parere eccessivamente condizionato dai legami con le nazioni straniere. In effetti, due esponenti di primo piano del Consiglio, ovvero la moschea di Parigi e la Federazione nazionale dei musulmani di Francia, non fanno mistero delle loro intense relazioni rispettivamente con l'Algeria e il Marocco; quanto al terzo membro, l'UOIF è addirittura promotore di una versione diasporica dell'islam assai vicina ai Fratelli Musulmani. Persino dopo il coinvolgimento di alcuni leader storici dei movimenti musulmani giovanili tra cui Farid Abdelkrim, ex presidente e fondatore dei Giovani Musulmani di Francia (Jeunes musulmans de France, JMF), i giovani di fede islamica non hanno mai lesinato critiche all'operato del Consiglio: secondo Fouad Imarraine, autorevole leader del Collettivo dei Musulmani di Francia (Collectif des Musulmans de France), il ruolo svolto dal ministro dell'Interno nel selezionare i membri del CFCM rappresenta una palese violazione del principio di laicità. Secondo Abdelkrim, l'acronimo che designa l'organizzazione andrebbe letto non più come «C'est Fini le Calvaire Messieurs» [Signori, è finito il Calvario!] bensì come «Contentez-vous de Faire Comme le Ministre» [Limitatevi a fare come il ministro].

Un diverso approccio critico ai metodi adottati dallo stato francese nell'istituzionalizzazione dell'islam è stato proposto da alcuni intellettuali e politici che si proclamano rappresentanti della maggioranza silenziosa dei "musulmani", ovvero di quell'ampio insieme difficilmente quantificabile di individui non militanti, che hanno spontaneamente adottato forme di religiosità privata o addirittura abbracciato l'ateismo (il termine francese *laïc* ha un significato piuttosto vago): questa categoria è stata il grande assente dalle consultazioni indette per definire la fisionomia del Consiglio. A dispetto dell'usuale complessità e della conflittualità dei loro programmi politici, i nuovi raggruppamenti che sono emersi in reazione all'istituzione del CFCM, quali il Movimento dei

[26] Sulle conseguenze politiche di questo dilemma linguistico si veda J. Bowen, «Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field», in *American Anthropologist*, 106 (1), 2004, pagg. 43-55.

musulmani laici di Francia (Mouvement des musulmans laïques de France), il Consiglio francese dei musulmani laici (Conseil français des musulmans laïques) e il Consiglio dei democratici musulmani (Conseil des démocrates musulmans) danno finalmente voce alle opinioni di quei musulmani che non sono legati alle moschee e temono la riduzione delle loro molteplici identità a uno stereotipo religioso nel quale, ovviamente, non si identificano. Ampiamente dominati da immigrati di prima generazione, questi gruppi fanno da contrappunto secolare al CFCM, riproducendo in un diverso contesto confessionale l'antica contrapposizione tra un organismo religioso come il Consistoire de Paris e il Consiglio rappresentativo delle istituzioni ebraiche di Francia (Conseil représentatif des institutions juives de France, CRIF); essi ci rammentano che il cammino verso la comprensione di che cosa significhi esattamente essere musulmani in Francia è ancora lungo.

3. *Le interazioni tra musulmani e non musulmani*

Come è ovvio, i primi contatti tra fedeli dell'islam e non musulmani avvengono durante l'infanzia, e soprattutto in quella scuola pubblica che, come recita la famosa formula, è "gratuita, laica e obbligatoria". Contrariamente ai loro correligionari residenti in Gran Bretagna, e a dispetto del periodico riaffiorare della "questione del velo", i musulmani di Francia non hanno sentito la necessità di istituire scuole islamiche. A tutt'oggi, nell'intera Francia metropolitana esistono soltanto due scuole musulmane, una nel sobborgo parigino di Aubervilliers ("La Réussite"), e una a Lille ("Lycée Averroes"). Uno degli aspetti più paradossali della proposta di legge sulla laicità, per inciso, sta nel suo probabile effetto di favorire la creazione di scuole islamiche[27], mettendo in pericolo quella stessa coesistenza pacifica che i sostenitori della legge proclamano di difendere. Nelle aree suburbane dell'intera nazione, dove la concentrazione di abitanti di origine nordafricana è già maggiore che altrove, le famiglie francesi "per nascita" tendono spesso a peggiorare la situazione iscrivendo i loro figli in altre scuole, più vicine al centro e meglio attrezzate. In alcune aree eufemisticamente denominate "zone di istruzione prioritaria" (ZEP), la percentuale di alunni di estrazione musulmana raggiunge spesso l'80%. Come hanno recentemente sottoli-

[27] È sorprendente il fatto che i *media* francesi tendano invariabilmente a definire quegli istituti come "scuole coraniche", ponendole allo stesso livello delle *madrasa* ed evocando con ciò funeste immagini di epoche e luoghi lontani.

neato alcuni politici, questa situazione non può che esacerbare la frammentazione della società francese, favorendo l'insorgere dei comunitarismi.

I racconti di vita vissuta degli immigrati musulmani di prima generazione mettono sovente in risalto il senso di identità comune sviluppatosi tra i lavoratori nordafricani, portoghesi e francesi del settore industriale. Il fatto che "alcuni mangiassero carne di maiale" e "altri no" era riconosciuto, ma considerato di scarsa importanza. L'incremento della disoccupazione strutturale a partire dalla fine degli anni settanta del XX secolo e la sua abnorme diffusione tra i lavoratori (qualificati e non) di origine nordafricana ha sostanzialmente ridotto le possibilità per questo tipo di interazione lavorativa, penalizzando gravemente i giovani musulmani: le innumerevoli storie dei Rachid e dei Mohammed i cui curriculum vitae non vengono neppure presi in considerazione sono ormai entrate nella leggenda.

Mentre la discriminazione sul piano delle opportunità di lavoro colpisce tutti gli individui di origine nordafricana, i musulmani praticanti incontrano una serie di ulteriori ostacoli legati alla loro pratica religiosa. La disponibilità di spazi destinati alla preghiera nei luoghi di lavoro è del tutto fuori questione, mentre le donne che indossano il velo sono escluse da quasi tutte le attività lavorative. Contrariamente a quanto accade in altre nazioni europee, in Francia si vedono assai poche donne velate sui luoghi di lavoro, nel settore pubblico come in quello privato. L'impiego nelle istituzioni pubbliche è del tutto fuori portata per le lavoratrici che indossano il velo, poiché la concezione dominante della laicità – condivisa anche dal Consiglio di Stato, principale autorità giudiziaria del paese – lo ritiene contrario al principio della neutralità dello stato; nel settore privato, sono invece le norme sociali, se non il pregiudizio, a escludere ulteriormente le lavoratrici che indossano il velo[28]. Ci si potrebbe interrogare a lungo sulle conseguenze di questa esclusione, domandandoci fino a che punto la mancanza di contatti tra le donne musulmane che indossano il velo e la società nel suo complesso possa contribuire alla loro integrazione o, al contrario, dare man forte alle teorie sulla cospirazione. In ogni caso, benché sia lecito vedere nel fenomeno della "rinascita del velo" in alcuni paesi musulmani alcune

[28] Il dibattito su questo tema ha segnato una brusca svolta a seguito dei violenti scontri che avevano coinvolto dei musulmani presso alcuni ospedali francesi. Al momento, la discussione non verte sul diritto delle musulmane che lavorano nella sanità a indossare lo *hijab*, bensì sul trattamento da riservare negli ospedali pubblici alle pazienti musulmane che indossano il velo.

analogie con la situazione in Francia, la differenza più rilevante sta nel fatto che l'uso del velo da parte delle musulmane francesi non contribuisce di certo all'emancipazione professionale delle donne aprendo loro spazi pubblici e funzioni tradizionalmente riservate agli uomini[29].

L'ambito culturale è forse quello in cui i segni dell'interazione e della compenetrazione sono più visibili. Un fenomeno interamente europeo, ma comunque del tutto inatteso per una tradizione religiosa la cui ortodossia ha sempre guardato con sospetto alla musica, è la nascita di forme ibride di musica occidentale con contenuti islamici. Nella sua innovativa indagine sui *rapper* musulmani in Francia, Samir Amghar[30] ha messo in evidenza le analogie tra i discorsi "moraleggianti" dei *rapper* – che si presentano sempre, a modo loro, come profeti con un messaggio da diffondere – e la dottrina ortodossa islamica. Poiché in Francia, come in America, il *rapper* nasce in un contesto di deprivazione socioeconomica, l'*ethos* globalizzante dell'islam si offre come risposta ai problemi dei giovani che vivono nelle aree suburbane. Secondo Amghar, il *rapper* musulmano assume su di sé la funzione pedagogica dell'*imam*, in un contesto dal quale quest'ultimo è tutt'altro che escluso[31]. Tuttavia, queste professioni di fede a suon di musica oscillano spesso tra l'osservanza e la violazione dei principi dell'ortodossia islamica: lo stesso *rapper* che in un pezzo esorta a convertirsi all'islam può inneggiare in un altro all'uso delle droghe leggere[32]. Kery James e Abd al-Malik, due tra i più famosi *rapper* francesi, hanno abbracciato l'islam dopo un'infanzia vissuta nei sobborghi, e oggi cercano con la loro musica di correggere l'immagine stereotipata dell'islam che ha preso il sopravvento soprattutto dopo l'11 settembre. Dalle loro biografie appare evidente come la traiettoria dei *rapper* musulmani di Francia, al pari delle altre forme di religiosità islamica giovanile, sia ampiamente diversificata e oscillante tra gradi diversi di osservanza religiosa. Dopo una militanza durata otto anni, Abd al-Malik ha preso le distanze dal movimento *Tabligh* poiché i suoi leader

[29] A. MacLeod, «Hegemonic Relations and Gender Resistence. The New Veiling as Accomodating Protest», in *Signs*, 17, 3, 1993, pagg. 533-57; N. Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, The University of Michigan Press, Michigan, 1996; S. Mahmood, «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival», in *Cultural Anthropology*, 16, 2, 2001, pagg. 202-236.

[30] S. Amghar, «Rap et islam: quand le rappeur devient imam», in *Hommes et Migrations*, n° 1243, maggio-giugno 2003.

[31] Paradossalmente, un membro di spicco del gruppo strasburghese "New African Poets", convertitosi all'islam, ha assunto il nome di Al-Muftì (un'autorità religiosa che ha il potere di emettere delle *fatwa*)!

[32] S. Amghar, «Rap et islam: quand le rappeur devient imam», in *Hommes et Migrations* cit., pag. 82.

gli avevano imposto di rinunciare alla musica; in seguito, si è avvicinato alla *tariqa* marocchina *Butchichyya*. Nella sua autobiografia, Abd al-Malik sostiene che il sufismo lo abbia aiutato a risolvere definitivamente il conflitto tra ciò che la religione islamica considera *halal* [lecito] e *haram* [illecito][33]. Kery James, invece, ha aderito al movimento *Ahbash* e – a dispetto dei suoi testi non sempre ortodossi – osserva una rigida prassi religiosa, rifiutandosi di stringere la mano alle donne e astenendosi dall'impiego di strumenti a fiato e a corde, vietati dall'islam.

Nella sfera più strettamente religiosa, si moltiplicano ormai da qualche tempo le iniziative volte ad accrescere l'interazione tra i musulmani e le altre comunità religiose. Per chi abbia avuto a che fare con le frange laiciste e anticlericali dell'*intellighentsia* francese, tenere aperto il dialogo interreligioso è un compito relativamente facile. Una delle iniziative più rilevanti in questo ambito è l'annuale ciclo di conferenze che si tiene presso la moschea Ad-da'wa (o meglio, presso il centro socioculturale a essa collegato), nel diciannovesimo *arrondissement* parigino. Il successo di questi eventi, che attirano ogni sabato folle considerevoli di giovani (musulmani e non), si deve principalmente al carisma del rettore della moschea, Larbi Kechat. Di origini algerine, laureato in linguistica applicata, Kechat è stato uno dei primi *imam* a pronunciare in francese il sermone del venerdì, facendosi portavoce di una visione aperta dell'islam che ben si adatta alla sensibilità francese dei giovani musulmani[34]. La sua integrità e l'indipendenza tanto dai governi musulmani quanto dallo stato francese (messo agli arresti domiciliari nel 1994 con accuse rivelatesi poi infondate, Kechat ha respinto l'invito dello stato a partecipare alle consultazioni per la formazione del CFCM) gli hanno conferito un prestigio senza pari all'interno della comunità islamica, dandogli l'opportunità di ospitare presso la sua moschea intellettuali musulmani dei più diversi orientamenti. Le conferenze da lui animate affrontano argomenti assai diversi, e non sempre facili: l'Aids, la laicità, i diritti umani, l'eutanasia. Il gruppo degli oratori è sempre variegato, e spesso include fedeli di altre religioni o persino atei. Farsi vedere alle conferenze della moschea è ormai una vera e propria moda tra gli accademici francesi.

[33] Abd Al-Malik, *Qu'Allah bénisse la France!*, Albin Michel, Paris, 2004.

[34] M. Khedimellah, *Muslim Leadership in France. Panorama and Specificities: The Case of the Adda wa Mosque of Paris and of His Charismatic Rector Larbi Kechat*, presso il sito http://64.207.171.242/PDFs/moussa.pdf, 2002; V. Amiraux, «Competence and Authority within the Muslim community: a Case Study in Paris» in M. van Bruinessen, S. Allievi (a cura di), *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*, Routledge, London (di prossima pubblicazione).

Il successo delle conferenze della moschea Ad-da'wa è una chiara dimostrazione del fatto che nella Francia contemporanea vi sia una forte domanda di dialogo intrareligioso e interreligioso. Ciononostante, in altre sedi di dialogo interreligioso si lamenta costantemente la mancata partecipazione dei musulmani (e anche degli ebrei, ma per altre ragioni). La maggior parte delle attività interreligiose locali e nazionali sia a livello istituzionale (da quelle sorte su iniziativa di chiese e sacerdoti) sia a livello non ufficiale (quelle spontaneamente animate dai credenti), sono infatti promosse da gruppi cattolici. Una delle ragioni addotte a motivo di questa assenza è la penuria di teologi musulmani. In effetti, pochi sono i nomi che si spartiscono la scena interreligiosa francese: Ghaleb Bencheikh, fratello di quel Soheib noto come il "*Mufti* di Marsiglia", autore di un libro scritto in collaborazione con il rabbino Philippe Haddad; il presidente del CFCM Dalil Boubakeur, e Mohamed Mestiri, membro della sezione francese dell'Istituto internazionale del pensiero islamico. Tra i giovani più attivamente coinvolti nel dialogo interreligioso vi è senza dubbio Rachid Benzine, nato nel 1971 in Marocco e coautore insieme al sacerdote cristiano Christian Delorme di un suggestivo saggio intitolato *Abbiamo tante cose da dirci*[35]. La partecipazione delle donne musulmane alle attività interreligiose è un fenomeno assai recente; tuttavia il loro ruolo, specie se paragonato a quello delle loro correligionarie coinvolte nei processi di partecipazione politica, resta piuttosto marginale. Per sopperire all'assenza delle voci musulmane nel dialogo interreligioso, il CFCM ha già provveduto a creare un'apposita commissione: fortunatamente, la questione si prospetta assai meno controversa rispetto ad altri temi scottanti come la formazione degli *imam* e la definizione del ruolo dell'islam in uno stato laico.

La carenza di teologi accreditati non sembra comunque un motivo sufficiente a spiegare la scarsa partecipazione dei musulmani al dialogo interreligioso. La vera ragione sta, probabilmente, nella disparità sul piano delle *aspettative* dei partecipanti: laddove i pubblici non musulmani, in un clima dominato dalla minaccia del terrorismo islamico internazionale, sono comprensibilmente alla ricerca di *rassicurazioni* sugli

[35] R. Benzine, C. Delorme, *Nous avons tant de choses à nous dire*, Albin Michel, Paris, 1997, trad. it. *Abbiamo tante cose da dirci: cristiani e musulmani in dialogo*, Edizioni Paoline, Milano, 2000. Il successo di R. Benzine è stato straordinario: assai richiesto tanto dai *media* quanto dagli ambienti accademici, ha pubblicato il saggio *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004, e sta attualmente terminando una tesi sull'ermeneutica coranica. Seguendo le orme di Mohammed Arkoun, Benzine rappresenta una sorta di "volto moderno" dell'islam che riesce gradito al pubblico non musulmano, ma anche a una parte sempre più ampia di giovani musulmani.

intenti pacifici dei loro vicini musulmani o sulla natura degli stessi testi islamici, nel tentativo di comprendere una religione storicamente (e teologicamente) sempre accolta con ostilità, i musulmani – e in particolare i giovani – spesso credono che non esista una particolare necessità di dialogo poiché il cristianesimo, dicono, è «riconosciuto dal Corano». A un livello meno immediato, le possibilità di instaurare un dibattito teologico che affronti gli argomenti più spinosi, andando al di là delle questioni su cui islam e cristianesimo si trovano sostanzialmente d'accordo, sono praticamente nulle: il problema riguarda soprattutto i giovani, spesso incapaci di leggere i testi sacri in arabo e quindi vincolati alla letteratura apologetica.

Al pari dei cristiani, anche gli ebrei sono "un popolo del Libro", la cui esistenza è riconosciuta dall'islam. Oggi, tuttavia, i rapporti tra la comunità musulmana francese e quella ebraica (le due maggiori d'Europa) sono più che mai difficili. I contributi raccolti nel saggio intitolato *I territori perduti della Repubblica: antisemitismo, razzismo e sessismo negli ambienti scolastici*[36] dipingono un quadro tanto vivace quanto spaventoso della giudeofobia tra i giovani musulmani della scuola secondaria (e in un caso addirittura primaria!). La banalizzazione dei comportamenti antisemiti nelle scuole, dall'uso del termine "ebreo" come sinonimo di "inaffidabile" alla negazione dell'olocausto, fino agli insulti rivolti agli insegnanti e ai bambini ebrei, è profondamente inquietante. Se è vero che l'antisemitismo ha in Francia una genealogia tristemente lunga, non si può certo negare che una parte consistente degli atti antisemitici più recenti siano stati perpetrati da giovani di origine nordafricana. Il viscerale antisemitismo[37] di una certa parte dei giovani musulmani costituisce una barriera invalicabile alla loro integrazione, e infonde nella società francese un'apprensione non meno intensa di quella suscitata dal terrorismo internazionale. Benché i curatori de *I territori perduti* non siano di questo avviso, è difficile non vedere un legame tra la crescita esponenziale dell'antisemitismo in Francia (dentro le scuole, ma anche fuori: si pensi ai numerosi episodi di profanazione di tombe ebraiche, o agli incendi delle sinagoghe) e l'*escalation* della violenza nel conflitto mediorientale, soprattutto se si considera che l'incremento dei comportamenti ostili verso gli ebrei coincide con

[36] E. Brenner (a cura di), *Les territoires perdus de la République. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*, Ed. Mille et une nuits, Paris, 2004².

[37] Viene definito "viscerale" poiché contrasta, secondo alcuni analisti, con il razzismo intellettualizzato tipico dell'antisemitismo dell'estrema destra.

l'inizio della seconda *intifada*[38]. Quali che ne siano le cause, la gravità della situazione sollecita interventi coraggiosi. Nel maggio del 2003 Emile Shoufani, un sacerdote cattolico di Nazareth attivamente impegnato nei movimenti a favore della pace, ha accompagnato un gruppo di cinquecento giovani, in gran parte ebrei e arabi israeliani, francesi e belgi, in una visita altamente simbolica ad Auschwitz-Birkenau. L'iniziativa, intitolata "Memoria e pace", si proponeva di diffondere una più approfondita comprensione della *Shoah* e promuovere la riconciliazione tra i popoli. L'ampio contingente musulmano francese era formato da membri dell'Associazione Giovani Musulmani di Francia (Jeunes Musulmans de France, vicina alle posizioni dell'UOIF), dell'Unione degli studenti musulmani di Francia (Union des étudiants musulmans de France), degli *scout* musulmani e di alcuni movimenti laici. Tra i partecipanti vi erano personaggi di spicco come Rachid Benzine, Farid Abdelkrim e Mamadou Daffé, giovane *imam* della moschea di Taverny e membro del CFCM. Il viaggio ha suscitato grande emozione in tutti i partecipanti, dando un impulso quanto mai opportuno alle relazioni tra ebrei e musulmani in Francia.

4. *Forme di impegno politico e di mobilitazione*

L'immaginario collettivo della nazione francese in quanto "entità astratta universale", per citare l'espressione di Khosrokhavar, impone forti restrizioni al multiculturalismo. Rispondendo in maniera positiva a tali limitazioni, i musulmani percepiscono chiaramente gli ambiti di legittimità del discorso politico. Poiché inoltre l'impegno nelle attività laiche sotto le insegne dell'islam è sempre guardato con sospetto, i musulmani hanno "spontaneamente" adottato delle strategie dialettiche di tipo secolare per dare una giustificazione alle forme del loro agire politico. Tradizionalmente, la via d'accesso alla politica locale per molti immigrati di origine nordafricana era rappresentata dalle associazioni *non-profit*: si pensi ad esempio alla forte laicità del movimento *beur* de-

[38] Brenner sembra voler stabilire una correlazione tra l'islam "assertivo" (misurato in base alla quantità di veli islamici) e l'antisemitismo in Francia. Tuttavia, un'attenta lettura degli esempi citati indicherebbe semmai una proporzionalità inversa tra il grado di religiosità dei singoli musulmani e la loro propensione all'antisemitismo: ad esempio, non si sono riscontrati casi di violenza commessi da giovani musulmane velate, mentre alcuni sembrano essere stati commessi da giovani donne che non indossavano lo *hijab*. A dispetto di ciò, il saggio di Brenner ha contribuito in misura rilevante al dibattito contemporaneo sulla *laïcité*.

gli anni ottanta del XX secolo. Se da un lato queste restrizioni garantiscono la netta separazione tra lo stato e le "chiese", dall'altro esse impongono dei limiti a quegli stessi ambiti di mobilitazione che potrebbero rassicurare l'opinione pubblica francese sulla compatibilità tra islam e forme democratiche. Poiché l'impegno politico in nome dell'islam viene reso problematico, i musulmani non hanno altra scelta all'infuori delle forme politiche di tipo laico: tuttavia, questa scelta non fa che corroborare la diffusa percezione che, per poter discutere delle questioni attinenti alla *polis* e diventare cittadini a pieno diritto, i musulmani debbano innanzitutto emanciparsi dal referente religioso. Le donne musulmane che indossano lo *hijab* sono ancora una volta sospettate di incompatibilità con la partecipazione ai processi democratici: quando cercano di dimostrare il contrario aderendo ai partiti politici o partecipando ai movimenti di base, si scontrano con una serie di atteggiamenti che vanno dalla benevola discriminazione all'aperta ostilità. Due tipici esempi di questa condizione che tende ad escludere ulteriormente le donne dalla sfera politica ci vengono forniti da Siham Andalouci, segretario generale dell'organizzazione Presenza musulmana (Présence musulmane) e membro del Partito verde, e Saida Kada, esponente dell'associazione lionese Donne francesi e musulmane impegnate (Femmes françaises et musulmanes engagées).

Oggi, tuttavia, il concetto di "entità astratta universale", quell'"*ethos* nazionale della cittadinanza"[39] basato sul modello dello stato-nazione, è entrato in crisi. Come dimostra la "cartografia dell'ordinaria cittadinanza" di Venel, i giovani musulmani stanno definendo nuovi parametri che includono, trascendono e a volte sovvertono l'affiliazione nazionale[40]. Se è vero che negli anni novanta del XX secolo, come nel decennio precedente, le associazioni *non-profit* hanno continuato a rappresentare il fulcro principale dell'azione collettiva dei musulmani, è altrettanto vero che le frange laiche che trovavano espressione nel gruppo SOS Racisme hanno perduto la posizione dominante. Nell'ambito locale come sulla scena internazionale, una miriade di associazioni giovanili di matrice religiosa sfidano oggi il monopolio della rappresentanza politica un tempo detenuto dall'élite laica araba.

Pur dichiarando a parole la loro fedeltà alla comunità musulmana globale (*umma*), le associazioni musulmane francesi non hanno dato

[39] L'espressione è presa in prestito da C. Bertossi, *Les frontières de la citoyenneté en Europe*, L'Harmattan, Paris, 2001, pag. 17, citato in N. Venel, *Musulmans et citoyens* cit., pag. 273.

[40] N. Venel, *Musulmans et citoyens* cit., pagg. 273-274.

prova di un coinvolgimento particolarmente attivo nella politica internazionale, fatta eccezione per qualche sporadica manifestazione a sostegno del popolo palestinese o, più recentemente, contro l'impegno bellico americano in Afghanistan e in Iraq. Da questo punto di vista, tuttavia, il 2003 potrebbe forse essere ricordato come l'anno della svolta: in quell'anno, infatti, i giovani musulmani francesi hanno fatto il loro debutto sulla scena politica globale, schierandosi paradossalmente sotto il vessillo dei movimenti antiglobalizzazione. Il principale ispiratore di questa nuova forma di mobilitazione è stato Tariq Ramadan, l'intellettuale svizzero che per primo ha osato formulare una (prudente) giustificazione teologica all'impegno dei musulmani nella politica occidentale[41]. L'articolazione del discorso religioso su posizioni anticapitaliste non è certo una novità: i vari gruppi cristiani della teologia della liberazione l'hanno sperimentata per decenni, e nelle diverse contrade del mondo musulmano, le organizzazioni islamiche avevano già in passato criticato la "globalizzazione" in quanto forma di occidentalizzazione[42]. Ma se queste ultime avevano inteso la globalizzazione come una forma di egemonia culturale che minacciava l'ordine religioso stabilito, Tariq Ramadan è stato forse il primo a declinare in forma islamica le istanze del movimento antiglobalizzazione. Secondo Ramadan, l'antica distinzione tra *dar al Islam* [la casa di Dio, ovvero il mondo islamico] e *dar al harb* [la casa della guerra, ossia il mondo non islamico] è diventata ormai obsoleta nel mondo globalizzato. Egli sostiene che l'Occidente ha donato a molti musulmani una libertà più ampia di quella offerta da molti cosiddetti paesi islamici; pertanto, esso andrebbe ridefinito come *dar al da'wa* [la casa della missione], o meglio *dar al shahada* [la casa della testimonianza]. È interessante notare come oggi, in piena globalizzazione, l'appellativo di *'alam al harb* [il mondo della guerra] venga paradossalmente applicato alle economie neoliberali che agiscono unicamente in nome del profitto. Il Forum sociale europeo tenutosi a Parigi nel novembre del 2003 ha offerto un banco di prova ideale per misurare l'impatto di questa ideologia sui giovani musulmani. L'attiva presenza di molti giovani che per la prima volta esponevano le ragioni dell'islam è stata accolta in maniera controversa[43]: essa ha tuttavia dimo-

[41] T. Ramadan, *To Be a European Muslim* cit.; id., *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Actes Sud, Paris, 2003.

[42] Nel 2001 la Lega musulmana mondiale ha organizzato alla Mecca una conferenza internazionale sulla globalizzazione che ha trattato in particolare il tema delle possibili minacce allo stile di vita musulmano.

[43] Soprattutto a causa di un polemico articolo di Tariq Ramadan, diffuso nella lista di di-

strato che i giovani musulmani francesi, non più condizionati dalle restrizioni tradizionalmente imposte all'iniziativa politica, sono oggi in grado di forgiare alleanze anche con i gruppi di altre confessioni, nell'interesse del bene comune.

In precedenza, il territorio dell'azione politica era stato dominio esclusivo di movimenti laici la cui moralità islamica era, nel migliore dei casi, ambivalente. Al pari di *Ni putes ni soumises*, la famosa associazione fondata nell'aprile del 2003 per difendere la parità tra i sessi in ambito scolastico e i diritti delle donne dei sobborghi francesi, quei movimenti oscillano tra la tentazione a parlare in nome dell'islam – quello "autentico", pacifico, tradizionale e malechita dei genitori, in contrapposizione al fondamentalismo dei giovani – e il desiderio di presentarsi come formazioni esclusivamente laiche[44].

Tra le innumerevoli iniziative locali, merita una speciale menzione il Forum dei cittadini di cultura musulmana (Forum citoyens des cultures musulmanes, FCCM) costituito nell'aprile del 2001 da Hakim El Ghissassi, giovane direttore della rivista musulmana *La Médina*, e dall'uomo d'affari Rachid Nekkaz. Tra le azioni più rilevanti del Forum si annoverano la campagna di fine 2001 per la registrazione nelle liste elettorali dei giovani immigrati, e l'elaborazione di ottantanove proposte da sottoporre ai candidati alle elezioni presidenziali del 2002[45]. Il FCCM è un raro esempio di iniziativa a livello popolare che ospita al suo interno esponenti degli orientamenti più svariati, compresi gli ambienti religiosi e laici, riuniti attorno alle comuni identità francese e musulmana.

A questo punto, sembra doveroso ricondurre il discorso alle forme di mobilitazione politica nate in risposta al progetto di legge che intendeva vietare il velo musulmano nelle scuole. Nell'ultima quindicina d'anni, la "questione del velo" era più volte tornata ad agitare le coscienze dei francesi. Il Consiglio di Stato aveva decretato che lo *hijab* non era, di per sé, un motivo sufficiente per proibire l'ingresso nelle scuole, ma la decisione non era stata universalmente accettata negli am-

scussione del Forum europeo, in cui alcuni prestigiosi esponenti della cultura ebraica francese venivano accusati di aver abbandonato le cause universali per difendere esclusivamente gli interessi israeliani.

[44] Alla domanda se il movimento "faccia riferimento al testo coranico" per sostenere le proprie rivendicazioni, la presidentessa di *Ni putes ni soumises* Fadela Amara risponde, sintomaticamente: «il movimento è assolutamente laico, ma in privato alcune giovani ci domandano spesso che cosa dica il testo (coranico). È assolutamente necessario combattere il senso di colpa generato dalle interpretazioni fondamentaliste» (F. Amara, «Cités et citoyenneté» in Y. C. Zarka (a cura di), *L'islam en France*, n° fuori serie di *Cités*, PUF, Paris, 2004, pag. 487).

[45] *Pour une France juste, 89 propositions du F.C.C.M. aux candidats*, Editions La Médina, Paris, 2002.

bienti scolastici[46]. Il problema è certamente complesso. Ciononostante, è difficile fingere di non vedere nel recente ritorno alla ribalta della "questione del velo" una forma di manipolazione politica: a fronte di un numero di casi problematici nelle scuole in costante diminuzione secondo le statistiche ufficiali, il discorso tenuto nell'aprile del 2003 da Nicolas Sarkozy alla riunione annuale dell'Unione delle organizzazioni islamiche di Francia[47] ha riacceso un confronto sociale che per quasi un anno, sino al febbraio del 2004 – quando cioè la legge è stata approvata a larga maggioranza da parte dell'Assemblea nazionale – ha monopolizzato i dibattiti televisivi e innumerevoli pagine dei quotidiani. La letteratura su questo argomento è quasi infinita: tuttavia, ciò che ci interessa analizzare sono le modalità con cui il dibattito sulla questione ha plasmato l'atteggiamento dei giovani musulmani nei confronti della mobilitazione politica. Il CFCM, assente per molti mesi dal dibattito pubblico, non era favorevole alla messa al bando del velo. Pur avendo criticato in un comunicato ufficiale le raccomandazioni del rapporto Stasi, l'organizzazione appariva tuttavia paralizzata dai dissidi interni. Il suo presidente Dalil Boubakeur, nominato dal ministro dell'Interno, aveva rilasciato agli organi di stampa nazionali dichiarazioni che esortavano i musulmani a "osservare la legge". Anche l'Unione delle organizzazioni islamiche francesi sembrava disponibile al compromesso: le perplessità manifestate dalla sua leadership circa l'opportunità di organizzare delle manifestazioni di protesta stavano creando forti attriti tra vertici e base. In ultimo, però, l'opinione delle istituzioni musulmane è passata in secondo piano grazie all'intervento diretto di due giovani musulmane, Woissila e Ilhame: ottenuta in soli venti minuti l'autorizzazione ufficiale per una manifestazione da tenersi a Parigi il 21 dicembre, le due giova-

[46] Per un certo numero di anni si sono avuti svariati casi di giovani musulmane allontanate dai presidi delle loro scuole con l'accusa di "mancato adeguamento alle norme della laicità" e poi trionfalmente reintegrate a seguito di una deliberazione in tal senso del Consiglio di Stato. Naturalmente, la cosa non è certo stata accolta favorevolmente dagli insegnanti e dai presidi ostili al velo islamico.

[47] Nel suo discorso, successivamente definito come "la sua risposta all'aprile" (aprile 2002, data della prima tornata delle elezioni presidenziali cui Le Pen si era classificato secondo), il ministro dell'Interno Sarkozy era stato rumorosamente fischiato per aver sostenuto che le donne musulmane non avrebbero dovuto indossare il velo sulle fotografie allegate ai documenti di identità. Invece di vedere in quelle manifestazioni di dissenso la dimostrazione del senso di cittadinanza dei musulmani (espresso attraverso dei "fischi di passione civile"), i *mass media* le hanno interpretate come rivendicazioni della superiorità della *shari'a* sulle leggi dello stato. L'episodio ha innescato un dibattito sul sentimento di lealtà allo stato da parte dei musulmani, che si è rapidamente focalizzato sulla questione del velo islamico negli spazi pubblici.

ni hanno diffuso la notizia attraverso quello che i francesi, con un suggestivo eufemismo che rimanda all'antica consuetudine del passaparola, chiamano *le téléphone arabe*. Il loro appello è rapidamente rimbalzato nel ciberspazio: ai vari *newsgroup* e ai forum tematici su Internet si è aggiunto un interessante sito web, *www.relatif.com*, creato per l'occasione da Wafa, una trentenne esperta in informatica amica delle due ragazze. Secondo Wafa, *www.relatif.com* intende suggerire alle giovani musulmane forme di mobilitazione efficaci e a basso costo: una di queste, ad esempio, consiste nell'indossare, realizzandoli in casa grazie alle istruzioni fornite dal sito e corredate da immagini digitali, veli islamici con i colori della bandiera francese. Il sito mette inoltre a disposizione alcuni modelli di volantini facilmente stampabili, e rammenta agli apprendisti dimostranti il testo dell'inno nazionale francese[48]. L'idea di fondo consiste nel rovesciare la tradizionale dicotomia tra islam e Occidente, dimostrando come le giovani musulmane sappiano essere al tempo stesso anche cittadine francesi[49]. Alla manifestazione del 21 dicembre 2003 hanno partecipato più di seimila persone (cifra considerevole, considerato lo scarso preavviso e la mancanza di sostegni da parte delle organizzazioni istituzionali) che sventolavano bandiere francesi ed europee, ad indicare l'ampiezza degli orizzonti politici dei musulmani di Francia. Consapevoli dell'ampio consenso che l'abolizione del velo riscuote tra i politici e gli intellettuali francesi, i musulmani ripongono le loro ultime speranze nel Tribunale europeo per i diritti umani di Strasburgo. Le manifestazioni successive, tenutesi nei mesi di gennaio e febbraio 2004, sono state caratterizzate da una maggiore politicizzazione e da una partecipazione assai più vasta: tra i gruppi che vi hanno preso parte emerge in particolare l'organizzazione di raccordo denominata *Une école pour tous-tes* [Una scuola per tutti/e], stravagante coalizione di movimenti musulmani, antirazzisti, femministi e per il rispetto dei diritti umani.

[48] È il caso di rilevare che una delle proposte formulate dal *Forum citoyens des cultures musulmanes* ai candidati alle elezioni presidenziali del 2002 riguardava l'insegnamento della Marsigliese nelle scuole elementari.

[49] Non è affatto certo che i dimostranti siano riusciti a veicolare con successo il loro messaggio. Alcuni *mass media* hanno attribuito alle manifestazioni il valore di un gesto "antirepubblicano"; gli intellettuali ostili al velo islamico vi hanno invece visto una convalida implicita delle loro posizioni, sostenendo che le manifestazioni «non facevano che sottolineare l'urgenza di vietare il velo».

5. *Conclusioni*

La questione del velo islamico ha certamente messo in luce le tensioni tra la società francese nel suo complesso e la minoranza musulmana; occorre tuttavia rilevare anche le numerose compenetrazioni culturali e strutturali che si vanno oggi sviluppando. Molte donne musulmane che indossano il velo manifestano al tempo stesso chiari indizi di "acculturazione": insieme ad alcuni dei loro correligionari maschi, esse contestano le interpretazioni misogine dei testi islamici e le strutture familiari di tipo patriarcale, rivendicano l'uguaglianza tra i sessi e tengono in alta considerazione le scelte individuali. Ciononostante, pur avendo fatto propri il rispetto per i diritti umani e l'osservanza delle forme democratiche di partecipazione politica, quelle donne rifiutano di conformarsi automaticamente alle interpretazioni liberali degli "sceicchi del governo" e di adeguarsi passivamente al modello francese. Le pratiche religiose dei giovani musulmani, al pari delle loro forme di mobilitazione politica e dei livelli di interazione con la società nel suo complesso, manterranno anche in futuro un alto grado di disomogeneità. I giovani musulmani residenti in Francia sono impegnati nel tentativo di plasmarsi un'identità che consenta loro di mettersi in relazione sia con il contesto attuale, sia con le loro radici storiche. Quale funzione debba essere attribuita all'islam in quanto categoria religiosa nel processo di costruzione di quell'identità, sarà argomento di lunghe discussioni e trattative all'interno del mondo musulmano. In ogni caso, è innegabile che i corpi dei musulmani rappresentino oggi il campo di battaglia in cui si scontrano orientamenti politici e simbolismi che gli stessi musulmani controllano solo in parte. A dispetto dei malintesi, dei numerosi e vicendevoli sospetti, la maggioranza dei giovani musulmani che vivono in Francia sono comunque intrisi di cultura francese e si sentono, in effetti, piuttosto orgogliosi del loro essere francesi.

Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza

Annalisa Frisina

Introduzione

Analogamente ad altri paesi europei, la presenza islamica in Italia viene costruita socialmente[1] come un problema e sono specialmente i giovani a sentire quotidianamente il peso di questa stigmatizzazione[2].

Di fronte a questa situazione, ci sono "minoranze attive"[3] che, stanche di essere oggetti del discorso, entrano nella sfera pubblica come soggetti e chiedono di essere riconosciuti come cittadini di fede islamica. Allora non si tratta più, o soltanto, di una rivendicazione del diritto alla differenza (come accade ancora per la generazione precedente), ma piuttosto di una domanda di uguaglianza da parte di giovani che sentono di appartenere alla società in cui sono cresciuti e vivono.

È qui, dunque, che risiede principalmente l'interesse e la rilevanza dell'Associazione dei Giovani Musulmani d'Italia (G.M.I.) oggetto di questo studio, poiché quantitativamente è una realtà piuttosto contenuta.

Stimare l'appartenenza religiosa è arduo[4], perché si presuppone che «la composizione religiosa delle comunità straniere sia analoga a quella dei paesi di origine»[5].

[1] P. L. Berger e T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.

[2] E. Goffman, *Stigma. L'identità negata,* Ombre Corte, Verona, 2003.

[3] S. Moscovici, *Psicologia delle minoranze attive*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.

[4] R. Leveau, O. Schmidt di Friedberg, «Présence de l'Islam en Europe», in A. Dierkens (a cura di), *Problèmes d'histoire des religions. Pluralisme religieux et laicités dans l'Union Européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, n° 5, 1994, pagg. 123-140.

[5] Caritas/Migrantes, *XIII Dossier Statistico sull'immigrazione*, Anterem, Roma, 2003, pag. 210. Si rimanda alle considerazioni fatte dagli altri autori in questo volume. Per il caso italiano, come esempi di alcune delle difficoltà incontrate nel costruire una stima dei musulmani a partire dalle nazionalità di origine, si cita il caso degli egiziani immigrati (è possibile che ci siano più cristiani copti in Italia di quanti ce ne siano in proporzione nel paese di origine) oppure il caso albanese (spesso si tratta di persone che non hanno alcuna appartenenza

È plausibile ipotizzare che i musulmani in Italia siano oggi circa ottocentomila[6]. Secondo il Dossier Statistico sull'immigrazione, il 36% vive nel nord ovest, il 28,4% nel nord est, il 21,5% nel centro e il rimanente 14% risiede nel sud e nelle isole[7]. Diversamente da quanto è avvenuto in altri paesi europei, le provenienze sono molto diversificate e infatti si trovano persone originarie dal Maghreb (con una prevalenza di marocchini), dal Mashreq (Egitto, Libano, Palestina, Siria, Iraq), dall'Africa subsahariana (Senegal, Nigeria, Sudan, Mali, Somalia...), ma anche provenienti dall'Iran, dal Pakistan, dal Bangladesh e dai Balcani. Come hanno sottolineato diversi studiosi[8], per parlare di islam è necessario tenere in considerazione questa complessità e pluralità, che rispecchia le diverse realtà e tendenze presenti nel mondo musulmano[9], ma solo in parte. Infatti, non si tratta più di una realtà legata ai paesi di origine degli immigrati, ma di una capillare presenza ormai radicata in tutto il paese che ha sviluppato sue specificità, intrecciate anche alle differenze esistenti tra le regioni italiane: per questa ragione si è iniziato a parlare di un "islam italiano"[10]. Questa novità riguarda innanzitutto la prima generazione di giovani musulmani italiani nati dalla stabilizzazione delle famiglie immigrate[11].

Non esistono ancora dati ufficiali per questo fenomeno recente e una prima stima ipotizza che i giovani musulmani in Italia siano circa trecentomila, di cui 140.000-160.000 nati o scolarizzati in Italia[12].

Ad ogni modo, i percorsi dell'identificazione religiosa sono plurali e nella vita quotidiana «l'identità religiosa è molto più mobile di quanto

religiosa provenendo da un paese dove c'era l'ateismo di stato o che, come risulta da una recente ricerca di V. Romania, mostrerebbero «una tendenza ad accomodarsi ai costumi religiosi locali» e quindi anche a convertirsi al cattolicesimo).

[6] Si ringrazia il dott. S. Molina (Fondazione Giovanni Agnelli) per questa stima, che tiene conto della regolarizzazione del 2002/03 e dei successivi ingressi per ricongiungimento. Dopo la regolarizzazione, il "peso" della componente islamica sulla popolazione di origine straniera viene ridimensionato, divenendo circa un terzo dei 2.500.000 immigrati in Italia.

[7] Caritas/Migrantes, *XIII Dossier Statistico sull'immigrazione* cit., pagg. 219-220.

[8] C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia,* Edizioni Lavoro, Roma, 1999; E. Pace, *L'islam in Europa: modelli di integrazione,* Carocci, Roma, 2004.

[9] E. Pace, *L'islam in Europa: modelli di integrazione* cit., pag. 110.

[10] S. Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino, 2003.

[11] Riguardo alla crescita e alla composizione delle famiglie straniere in Italia, si rimanda al XIV censimento ISTAT.

[12] La stima è sempre del dott. Molina (Fondazione Giovanni Agnelli) ed è costruita a partire dai dati del MIUR riguardanti gli alunni di origine straniera presenti nelle scuole dell'obbligo e dai dati delle principali anagrafi (tenendo conto della fascia d'età dai sei ai venticinque anni).

siamo abitualmente portati a pensare»[13]. Infatti, nonostante la costruzione sociale dell'islam come realtà monolitica fuori dalla storia e estranea a processi di modernizzazione[14] dalla quale discende la visione dell'*homo islamicus* come un soggetto completamente determinato dalla "tradizione religiosa"[15], diversi studi ci hanno mostrato le capacità di innovazione culturale dei giovani musulmani, la fluidità e molteplicità delle loro identificazioni religiose[16] e modi di vivere l'islam molto diversi tra di loro: per citarne solo alcuni, una fede "spirituale", vissuta a livello individuale e scelta dopo una ricerca personale[17]; un islam "delle periferie", frutto di un "ripiegamento identitario" ed espressione di "ribellione sociale"[18]; infine, un'identificazione religiosa che promuove un impegno "civico", cioè la volontà di contribuire allo sviluppo del bene comune[19].

Questa pluralità è certamente presente anche tra i giovani musulmani italiani e sarebbe opportuno studiare tutte queste diverse forme dell'appartenenza religiosa, ma anche indagare gli aspetti strutturali che influenzano le carriere scolastiche, i percorsi lavorativi e anche l'inserimento socio-culturale di questi giovani[20]. Riguardo a questi aspetti pur-

[13] E. Pace, *L'islam in Europa: modelli di integrazione* cit., pag. 11.

[14] E. Said, *Orientalismo,* Bollati Boringhieri, Torino, 1991; A. Jabbar, «La complessità negata», in A. Rivera (a cura di), *L'inquietudine dell'islam,* Dedalo, Bari, 2002, pagg. 115-143.

[15] A. Rivera (a cura di), *L'inquietudine dell'islam* cit.; id., *Estranei e nemici*, Derive e Approdi, Roma, 2003.

[16] N. Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, Paris, 2002; O. Marongiu, *L'islam au pluriel. Etude du rapport au religieux chez les jeunes musulmans*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université de Lille I, 2002.

[17] L. Babès, *L'altro islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma, 2000; L. F. Moreno Alvarez, «El islam positivo: la religión de los jóvenes musulmanes en España», in *Migraciones*, 10, 2001, Istituto Universitario de estudios sobre migraciones, Madrid, 2001, pagg. 249-294.

[18] F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997; T. Sunier, «Islam and Interest Struggle: Religious Collective Action Among Turkish Muslims in the Netherlands», in S. Vertovec, A. Rogers (a cura di), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture,* Ashgate, Aldershot, 1998, pagg. 39-58.

[19] J. Cesari, *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France*, Editions Complexe, Bruxelles, 1998; id., «Muslim Minorities in Europe: the Silent Revolution», in J. Esposito, F. Burgat (a cura di), *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, Rutgers University Press, London, 2003, pagg. 251-269; S. Lathion, «La jeunesse européenne vers une identité commune?», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002, pagg. 109-125; D. Bouzar, S. Kada, *L'une voilée, l'autre pas,* Albin Michel, Paris, 2003.

[20] Si fa riferimento alle preziose osservazioni dei sociologi A. Portes e R. Rumbaut nel loro ultimo libro *Ethnicities. Children of immigrants in America*, University of California Press,

troppo non esistono ancora dati comparabili a quelli degli altri paesi europei (dove emerge che si tratta di una popolazione prevalentemente urbana, che si trova a vivere in quartieri spesso segnati da marginalità sociale e disoccupazione).

In questo lavoro si è scelto di focalizzarsi sull'Associazione dei Giovani Musulmani d'Italia, la prima associazione di giovani nati o socializzati in Italia figli di immigrati[21].

Si presenteranno dunque i principali risultati di un'indagine empirica[22] compiuta attraverso l'osservazione partecipante, raccolta di documenti, interviste in profondità e *focus-group*. Si tratta di uno studio qualitativo longitudinale, della durata complessiva di tre anni (dall'autunno del 2001, quando è nata l'associazione, alla primavera del 2004).

Pur non essendo rappresentativa di un universo ben più variegato, è un caso-studio esemplare per comprendere l'istituzionalizzazione dell'"islam italiano" nello spazio pubblico: come questi giovani si organizzano, come affrontano gli inevitabili conflitti intergenerazionali con i genitori e l'associazionismo degli adulti; l'impegno nello spazio pubblico motivato dalla fede e le domande di cittadinanza che esprimono.

Nei prossimi paragrafi ci si addentrerà nella vita di questa associazione, mettendo a fuoco le principali sfide aperte sia sul versante interno (con la generazione precedente e con altri giovani "musulmani"), sia su quello esterno (in particolare il loro rapporto con i *mass-media* e i numerosi incontri interreligiosi e interculturali ai quali hanno partecipato), intravedendone un possibile ruolo di "minoranza attiva"[23].

Infine, si mostrerà come l'identificazione religiosa per i giovani di questa associazione sia una risorsa per la partecipazione sociale (e poli-

Berkeley, 2001. Dalla loro ricerca longitudinale, infatti, traggono la convinzione che i "modi di incorporazione" dei figli degli immigrati siano strettamente legati a fattori strutturali. «Governamental policies and societal conduct and outlooks operate to mold local structures, including the character of ethnic communities. These, in turn, directly affect individuals, determining the extent to which human capital can be into play and social capital accessed for normative regulation of the second generation» (*Ibidem*, pag. 314). Si veda anche A. Portes, P. Fernandez-Kelly e W. Haller, «L'assimilazione segmentata alla prova dei fatti: la nuova seconda generazione alle soglie dell'età adulta negli Stati Uniti», in M. Ambrosini e S. Molina (a cura di), *Seconde Generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia,* Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2004, pagg. 55-105.

[21]Va tenuto presente che la maggioranza dei figli degli immigrati nati in Italia sono ancora nella fascia di età dai zero ai sei anni. Quindi sono ancora pochi i "giovani", ma questo è un fenomeno sociale destinato a crescere notevolmente nei prossimi anni.

[22]È parte della tesi di dottorato in Sociologia dei processi interculturali e comunicativi nella sfera pubblica di chi scrive, Università di Padova, 2002-2004, Relatrice C. Saint-Blancat.

[23] S. Moscovici, *Psicologia delle minoranze attive* cit.

tica in senso lato) analizzando le loro "domande soggettive di cittadinanza"[24].

1. *L'Associazione Giovani Musulmani d'Italia*[25]

L'Associazione dei G.M.I. nasce nel 2001, dalle ceneri di altre associazioni islamiche giovanili: dal primo Gruppo Giovanile Islamico (diventato nel 1999 AGESMI) e da "Il Mediatore" creato nel 2000. Ad eccezione di quest'ultimo, tutte le precedenti associazioni dipendevano dall'UCOII (Unione delle comunità e delle organizzazioni islamiche in Italia)[26], la principale realtà associativa dell'islam immigrato e una delle organizzazioni che hanno chiesto un'intesa con lo stato italiano[27].

Tra i suoi fondatori si trovano giovani cresciuti nei campi estivi dell'UCOII che ad un certo punto hanno sentito il bisogno di maggiore autonomia. Per quale ragione? Una prima interpretazione può tenere conto della loro età: al momento della costituzione della nuova associazione "più indipendente", i leader avevano tutti intorno ai diciotto anni e diventare maggiorenni è un "rito di passaggio" che oggi segna la "maturità" degli individui. Come ricorda la storica Dogliani[28], i giovani come categoria sociale sono un'"invenzione" del Settecento (Bourdieu diceva perfino che sociologicamente "non esistono"): sono le "regole sociali" e le "imposizioni istituzionali", piuttosto che i "ritmi biologici", a scandire le fasi della vita[29]. Per esempio, sono le istituzioni che stabili-

[24] S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona, 2001.

[25] Per i principali dati riguardanti la composizione dell'Associazione, si rimanda alla scheda di sintesi a fine articolo.

[26] L'UCOII fa parte del FIOE (Federazione delle organizzazioni islamiche in Europa) nella quale si trovano riunite numerose associazioni islamiche di vari paesi, come ad esempio l'UOIF per la Francia.

[27] S. Allievi, «Organizzazione e potere nel mondo musulmano: il caso della comunità di Milano», in Aa.Vv., *I musulmani nella società europea,* Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1994; R. Guolo, «Attori sociali e processi di rappresentanza nell'Islam italiano», in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia* cit., pagg. 67-90; E. Pace e F. Perocco, «L'Islam plurale degli immigrati in Italia», in *Studi Emigrazione*, XXXVII, n° 137, 2000, pagg. 2-20; M. S. Elsheikh, «L'Islam come nuovo soggetto religioso in Italia», in R. De Vita e F. Berti (a cura di), *La religione nella società dell'incertezza. Per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, Franco Angeli, Milano, 2001, pagg. 173-193.

[28] P. Dogliani, *Storia dei giovani*, Mondadori, Milano, 2003, pagg. 5-8.

[29] Un altro dato che riflette la "costruzione sociale" della gioventù, è quello della sua durata variabile a seconda delle epoche. Dalla fine del XX secolo le inchieste sulla gioventù prendono in considerazione chi ha almeno diciotto anni e tendono a protrarre progressivamente la categoria giovane fino ai trent'anni (come negli ultimi rapporti IARD).

scono quando una persona diventa responsabile a livello civile e giuridico, può prendere la patente, compiere il servizio militare, votare ecc.: in Italia diciotto anni, appunto.

Tuttavia, questa interpretazione basata sull'età dei leader dell'Associazione non ci pare sufficiente. Per comprendere il momento della nascita dei G.M.I. va tenuto presente innanzitutto l'aspetto generazionale, cioè il processo di autoidentificazione come gruppo distinto da individui di età diversa, sulla base dell'esperienza di una specifica fase storica[30]. Come sottolinea Saint-Blancat[31], «i giovani musulmani della diaspora (...) si distinguono per degli atteggiamenti di ribellione sociale e di creatività culturale che fanno di loro degli attori che contestano la costruzione sociale di cui sono l'oggetto. Non è detto che riescano a produrre una coscienza generazionale»[32]. Non è scontato che questa autoidentificazione come generazione distinta avvenga perché ciò implica una capacità riflessiva[33], ma senza dubbio l'esperienza di vita di questi giovani è diversa da quella dei loro genitori, tanto che comunemente vengono definiti come una "seconda generazione"[34]. Ad esempio, sono diverse le aspettative rispetto alla società in cui vivono e anche le modalità con le quali si rinscrivono in una "linea di credenza"[35], come si avrà modo di approfondire nei paragrafi seguenti.

Inoltre, la data dell'"11 settembre" è divenuta simbolo di un "cambiamento epocale" e l'abbattimento delle Twin Towers di New York è stato un "evento mediatico"[36] che ha inaugurato una fase di "guerra permanente e globale al terrorismo". I G.M.I. nascono appena un paio di mesi dopo ed è plausibile che questa maggiore responsabilizzazione sia arrivata proprio in seguito a questo tragico evento. Intervistando vari membri dell'Associazione è emerso infatti quanto pesasse sentirsi continuamente "chiamati in causa", quasi "presunti colpevoli in quanto

[30] P. Dogliani, *Storia dei giovani* cit., pagg. 8-13.

[31] C. Saint-Blancat, «La trasmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora», in *Social Compass*, 51 (2), 2004, pag. 238.

[32] Sulla "costruzione di una memoria collettiva tra i musulmani della diaspora", si veda C. Saint-Blancat, «L'islam en diaspora: un laboratoire de gestion du pluralisme», in Commissariat Général du Plan, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne,* La Documentation Française, Paris, 2002, pagg. 56-8.

[33] A. Melucci, *Culture in gioco. Differenze per convivere*, Il Saggiatore, Milano, 2000.

[34] Questo termine mi pare fuorviante perché essenzializza il fenomeno migratorio facendone qualcosa di ereditario, che si trasmette di generazione in generazione. Si rimanda alle critiche di N. Guénif Souilamas, *Des "beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains,* Grasset/Le Monde, Paris, 2000.

[35] D. Hervieu-Léger, *Religione e Memoria*, Il Mulino, Bologna, 1996.

[36] E. Katz, «Media Events», in *Studies in Visual Communications*, n° 6, 1980.

musulmani". Le "guerre globali" insieme al crescente clima di islamofobia[37] non possono che avere accelerato questo processo di individuazione, come si nota nel brano estratto da un'intervista a una ragazza dell'Associazione:

> In questi anni l'islam è bombardato in tutti i sensi e quindi è importante essere pratici e farsi vedere, farsi capire con le tue parole e con i comportamenti... Noi giovani musulmani ci sentiamo molto responsabili perché nel momento in cui ti muovi, nel momento in cui parli ti senti osservata. Anche a scuola, ogni parola che dico pesa... Mi sento osservata. Mi sento... non una come tutti gli altri... Sei l'unica con il velo a scuola... sei come... un punto di riferimento. Ci guardano e dicono: «Questo è l'islam» (Z. K., 17 anni, di origine siriana).

In altre parole, l'Associazione è nata per differenziarsi dalla generazione precedente – "come un atto di autonomia", come ha detto più di una volta la segretaria generale dell'Associazione ora vice-presidente – e in questa costruzione collettiva ha giocato un ruolo importante anche lo "sguardo dell'altro", il sentirsi continuamente interpellati di fronte ad un'attualità fatta di "guerra permanente al terrorismo" e il vivere quotidianamente in un clima di sospetto nei confronti dell'islam. Come si vedrà, i giovani dell'Associazione hanno risposto a queste pressioni esterne cercando di dare una "nuova visibilità" all'islam e avanzando domande di cittadinanza nello spazio pubblico italiano.

Nel prossimo paragrafo, invece, ci si occuperà delle sfide sul versante interno: la costruzione di un "islam italiano ed europeo", attraverso i conflitti e le negoziazioni intergenerazionali.

2. *La fatica di cambiare, la necessità e la voglia di farlo: generazioni e genere*

Per comprendere l'evoluzione dell'Associazione dei Giovani Musulmani d'Italia basta osservare come siano cambiati i convegni nazionali, sia a livello organizzativo sia sul piano dei temi che sono stati affrontati.

Il primo convegno nazionale si è svolto nello stesso luogo e negli stessi giorni del XXIII convegno nazionale dell'UCOII (Bellaria, 23-25/12/2001); in quello seguente (primavera 2002, Bagni di Romagna) la

[37] G. Sciortino, «Islamofobia all'italiana», in *Polis. Ricerche e studi su società e politica in Italia*, 1/2002, Il Mulino, Bologna, 2002, pagg. 103-123.

presenza dei genitori incombeva ancora nel pubblico e soprattutto tra i relatori, mentre successivamente gli incontri sono stati gestiti in modo sempre più autonomo. Come esempio di questo processo, è interessante riportare brevemente quel che è avvenuto al III convegno nazionale svoltosi a Bagni di Romagna nel dicembre del 2002 (22-24) dove chi scrive era presente come osservatrice partecipante. In quell'occasione ci sono stati chiari segni di insofferenza verso la gestione direttiva da parte degli adulti ed è emersa l'esigenza di approfondire in modo diverso la propria fede per viverla da "giovani italiani ed europei".

Le giornate erano strutturate intorno ad alcuni interventi di esperti dell'UCOII e del FIOE. A loro spettava la prima fila della platea e dopo i saluti iniziali dei giovani leader (il presidente, la segretaria generale e il responsabile delle pubbliche relazioni) sono stati gli adulti a prendere la parola.

Il primo relatore era il segretario del FIOE, che proveniva dalla Svizzera e parlava arabo. Da subito è stata necessaria una traduzione in italiano, perché c'erano ragazzi/e che non lo riuscivano a capire. Il suo intervento verteva sul conflitto tra il bene e il male: attraverso un *hadith* del profeta Mohammed i giovani venivano incoraggiati a "testimoniare la fede" nonostante i sacrifici che questa scelta difficile del bene avrebbe comportato.

Il secondo relatore veniva da Milano, faceva parte di un'organizzazione non-governativa d'ispirazione islamica e alternava italiano e arabo nel suo discorso. La tesi da lui sostenuta era che bisognava distinguere tra l'amicizia possibile con un non-credente e la fratellanza intima riservata ai musulmani. Complessivamente, entrambi i relatori si mostravano preoccupati dei rischi nei quali incorrevano "le identità religiose in condizione minoritaria". Con i loro discorsi costruivano continuamente un "noi-musulmani", contrapponendolo ad un "loro" (un generico "i non-musulmani").

Il terzo relatore era il segretario dell'UCOII e il tema da lui affrontato era "il pentimento". La sua relazione era riuscita a cambiare il clima in sala, che non era più quello della "difesa/affermazione identitaria", ma di riflessione critica ed etica. Invitava i giovani a non avere "doppie morali", una con i musulmani e l'altra con i non-musulmani, bensì una morale unica con tutte le creature. Il suo discorso collocava il giovane uditorio in una prospettiva di cittadinanza, tanto che la conclusione del suo discorso fu che i problemi dei giovani musulmani «sono la giustizia, la pace, la disoccupazione come per tutti gli altri italiani, perciò bisogna confrontarsi e agire insieme».

Il quarto relatore era uno dei fondatori dell'USMI e poi dell'UCOII,

ora responsabile del Centro islamico di Milano. Il suo intervento era centrato sulla storia migratoria dei "padri" che tra mille difficoltà erano riusciti ad organizzarsi "per mantenere l'identità islamica". Significativamente, il discorso terminò con un richiamo all'importanza della comunità: «Non c'è islam senza comunità. Non c'è comunità senza ordine. Non c'è ordine senza obbedienza. Non c'è obbedienza senza amore. Non c'è amore senza fiducia».

All'inizio del convegno alcune ragazze si erano lamentate perché «erano venute per stare tra ragazzi» e volevano che gli adulti se ne andassero. Durante le relazioni era cresciuto lo scontento: le ragazze sbuffavano e chiacchieravano, mentre alcuni ragazzi facevano della facile ironia sull'italiano stentato dei genitori. Dopo l'ultimo intervento sul "richiamo comunitario", il responsabile delle pubbliche relazioni dei G.M.I. sentì il bisogno di esprimere pubblicamente il malessere generale, chiedendo che fosse dato più spazio alle discussioni tra i giovani.

Il convegno proseguì con un intervento del vicepresidente dell'UCOII, che aprì un dibattito su «che cosa dare e prendere dalla società italiana»[38]. Il pubblico partecipò attivamente e in particolare furono numerosi gli apprezzamenti dei giovani rispetto all'Europa della "libertà di opinione", della "democrazia", dell' "uguaglianza davanti alla legge" e dei "diritti umani". Il conduttore rilanciava al pubblico sempre la stessa domanda: «Siete sicuri che questi valori non ci siano già nell'islam?». Sembrava che la sua conduzione mirasse a contrastare il senso di inferiorità che si avvertiva in alcuni interventi dei ragazzi e, quasi per inorgoglirli, li spingeva a riconoscere che tutto ciò che era emerso come positivo fosse "intrinsicamente islamico". Ma l'esito fu che ancora una volta si stava creando discorsivamente un "noi musulmani" (polarità positiva) verso un "loro-italiani/europei" (polarità negativa)[39].

Fu nuovamente il responsabile delle pubbliche relazioni dei G.M.I. ad intervenire, sostenendo che «storicamente la forza dell'islam è stata

[38] Fa pensare alla teoria dello scambio sociale, si veda G. Homans, *Le forme elementari del comportamento sociale,* Franco Angeli, Milano, 1975.

[39] Secondo alcuni studiosi, questo rientrerebbe in una strategia di "separazione funzionale neo-tradizionalista" perseguita dall'UCOII (E. Pace e F. Perocco, «L'Islam plurale degli immigrati in Italia», in *Studi Emigrazione*, XXXVII, n° 137, 2000, pagg. 2-20; R. Guolo, «Attori sociali e processi di rappresentanza nell'Islam italiano», in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia* cit., pagg. 67-90). D'altra parte, ci sono tendenze diverse all'interno della stessa organizzazione (si veda ad esempio, il segretario dell'UCOII anche in questo resoconto oppure in S. Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese,* Einaudi, Torino, 2003, pagg. 233-4).

quella di saper riconoscere e assorbire il positivo delle culture che ha incontrato. Credo che noi dobbiamo continuare così, riconoscendo i valori altrui, imparando ancora e dando il nostro contributo».

A sostegno del suo intervento, il segretario dell'UCOII aggiunse che era importante che i musulmani non si sentissero soli, isolati. «Qui ci sono tante persone di buona volontà che difendono la società occidentale dai suoi mali e lavorano con noi».

Fu particolarmente interessante il dibattito spontaneo che seguì, stimolato dall'intervento di una ragazza. A suo parere, per i giovani lo scambio avveniva soprattutto a scuola e quindi diceva che era fondamentale essere attivi e presenti anche nell'ora di religione. Si scatenarono due fronti contrapposti, chi diceva che era giusto rimanere durante l'ora di religione per conoscere altri punti di vista e chi invece sosteneva che essendo un'ora di religione cattolica e non delle religioni non c'era spazio per i musulmani. Gli adulti dell'UCOII intervenivano sostenendo quest'ultima fazione e con fare piuttosto perentorio dicevano che prima di ascoltare che cosa ha da dire la religione altrui è necessario conoscere bene la propria religione. Riprendendo il suo ruolo contestatore, il responsabile delle pubbliche relazioni sostenne che se un giovane si sentiva sicuro di se stesso era anche in grado di assistere alla lezione e dare il suo contributo, aggiungendo anche che tanto, prima o poi, bisognava imparare a confrontarsi. Il suo intervento fu interrotto dalla responsabile delle pubbliche relazioni dell'ADMI (Associazione Donne Musulmane in Italia)[40]: secondo lei ci voleva "una certa età" e i giovani non erano abbastanza preparati per affrontare queste situazioni. Seguirono altri scambi vivaci e la posizione degli adulti sembrava acquisire consensi crescenti, quando un ragazzo emiliano di origine marocchina fece un intervento che fu apprezzato da tutti. Esordì dicendo che si sentiva parte integrante della società italiana e che, partecipando attivamente alla vita della sua scuola, era stato eletto come rappresentante di classe. La sua conclusione fu disarmante: «Proprio perché partecipo alla vita della classe, anche nelle lezioni di religione, sanno che sono musulmano, mi conoscono e mi rispettano, perché ho dei principi. Per questo si fidano di me e io li rappresento nei consigli di classe». L'ago della bilancia sembrò passare ai giovani, che presero la parola e discussero per un po' senza altri interventi degli adulti su che cosa significava essere cittadini.

[40] È la principale organizzazione delle musulmane immigrate in Italia ed è legata all'UCOII, anche se è possibile interpretare il recente cambiamento nella leadership (da siriana a maghrebina) come un modo per rendersi più indipendente.

Mi sembrò molto rilevante l'intervento conclusivo del vicepresidente dell'UCOII che abbandonando la posizione iniziale di contrapposizione "noi-loro", fece un'amara riflessione: «In fondo anche nei paesi islamici ci si può sentire stranieri... Alcuni di noi sono emigrati per questo».

Attraverso questo resoconto etnografico emerge chiaramente come la maggiore autonomia dei G.M.I. sia stata faticosamente conquistata e che gli inevitabili conflitti intergenerazionali possano sollecitare delle trasformazioni culturali anche nella generazione degli adulti. Come ha detto Sarhadi[41], la "rottura tra le generazioni", il "rifiuto della cultura" della generazione dei genitori immigrati è solo l'esito più drammatico di questi conflitti, ma nella vita quotidiana avvengono molto più spesso continue negoziazioni che rendono possibile mantenere un dialogo intergenerazionale[42].

Nonostante le resistenze di fronte ai cambiamenti, alle aperture dei figli e anche se gli scontri possono diventare molto accesi, la linea dei giovani leader associativi sembra quella di trovare mediazioni[43].

Per quanto ho potuto osservare in questi anni, la partecipazione è progressivamente cresciuta nei convegni dei G.M.I., è aumentato il numero dei partecipanti e l'organizzazione è cambiata in modo da permettere più confronti e scambi tra i presenti: molti più laboratori di gruppo e meno esperti esterni. Inoltre, si è enfatizzata l'importanza di agire a livello locale (nella primavera del 2004 ci sono stati i primi due convegni regionali, in Piemonte e in Emilia Romagna) ed è stato lasciato più spazio alle gite, agli aspetti ludici. Questo ultimo aspetto è particolarmente significativo, perché molte persone intervistate cercano nei

[41] D. Sarhadi, «Intergenerational Culture Conflict in Migrant South Asian Families», in E. Tepper, J. Wood (a cura di), *South Asian Horizons, Enriched by South Asia*, Casa, Montreal, 1994.

[42] Come ha mostrato Shain (*The Schooling and Identity of Asian Girls*, Trentham Books, Staffordshire, 2003), le ricerche sui figli degli immigrati ("black youth") hanno a lungo assunto che si trattasse di realtà molto problematiche e in questo modo hanno "patologizzato le culture", sottovalutando le trasformazioni in atto e il ruolo attivo degli attori sociali. Nella sua indagine empirica, la studiosa ha poi mostrato come le adolescenti di origini sud-asiatiche fossero capaci di reinterpretare in molti modi le tradizioni culturali e religiose dei genitori, ritagliandosi spazi di autonomia senza bisogno di rompere con le loro famiglie. Shain ha anche sottolineato che le principali difficoltà di queste giovani sono legate ai processi di "razializzazione", cioè di inferiorizzazione su base "etnica" presenti nelle scuole pubbliche da loro frequentate e più in generale nella società britannica.

[43] D'altra parte, a volte le mediazioni possono essere estremamente faticose. Si rimanda alle conclusioni dell'articolo, dove si presenta il caso delle recenti dimissioni dell'ultimo presidente dei G.M.I.

convegni dei G.M.I. proprio questo, un po' di socialità[44]. Sono musulmani, ma sono anche giovani (e molto altro ancora).

Va tenuto presente che anche questo cambiamento a livello organizzativo è stato frutto di scontri/confronti intergenerazionali. C'è stato un solo convegno separato per i maschi e le femmine, poi i giovani leader hanno deciso di lasciare spazio alla conoscenza tra ragazzi e ragazze. Questo ha creato delle preoccupazioni tra gli adulti dell'UCOII che in diverse situazioni li hanno richiamati a vigilare sui pericoli della promiscuità. Ad esempio, sempre nel III convegno emerse un dibattito su come mantenersi illibati fino al matrimonio.

I genitori sostenevano naturalmente posizioni più "puritane", dicendo che era opportuno limitare "le tentazioni", ovvero le occasioni di incontro, oppure i "gesti ambigui" come i baci sulla guancia. Anche in quella occasione fu il responsabile delle pubbliche relazioni a scontrarsi con gli adulti, dicendo che a suo parere l'aspetto fondamentale era quello dell'intenzione del cuore e non nel gesto in sé, invitando così i giovani a responsabilizzarsi e a non giudicare gli altri con troppa facilità. Poi rivolse una domanda ai genitori: «Immagino che voi preferiate che ci sposiamo tra di noi. Ma come facciamo a conoscerci se secondo voi non possiamo nemmeno scambiarci i numeri di telefono?»[45]. Questa audacia pare che lo abbia premiato. Infatti, un anno dopo fu eletto presidente dei G.M.I. e nei convegni successivi è stato dato più spazio per il divertimento e per la conoscenza reciproca. È possibile interpretare i consensi da lui raccolti anche come il frutto di spiccate abilità oratorie e della capacità di dare una notevole visibilità pubblica ai G.M.I., come si vedrà nel prossimo paragrafo.

[44] È possibile interpretare la maggiore presenza delle ragazze proprio come una maggiore "domanda di socialità". Dalle interviste effettuate, soprattutto per le più giovani, i convegni dei G.M.I. sono una delle poche possibilità per incontrare dei coetanei. Frequentando i G.M.I., poi, acquisiscono delle conoscenze sulla religione che permettono loro di distinguerle dalle "tradizioni" patriarcali dei genitori. In questo modo, se prima venire ai convegni G.M.I. era solo strumentale, per incontrare altri giovani, poi diventa un'occasione di "emancipazione" per quelle ragazze che "scoprono" che "da un punto di vista islamico" possono scegliersi lo sposo, studiare, lavorare ecc. In proposito, si rimanda a: C. Saint-Blancat, «La trasmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora», in *Social Compass* cit., pagg. 235-247; V. Amiraux, *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, L'Harmattan, Paris, 2001; e G. Jonker, «Islamic Knowledge Through a Woman's Lens: Education, Power and Belief», in *Social Compass "Muslim Women as Religious Actors"*, 50 (1), 2003, pagg. 35-46.

[45] Sull'evoluzione delle strategie matrimoniali e dei comportamenti amorosi tra i giovani musulmani francesi, si veda A. Boubekeur, *Le voile de la mariée,* L'Harmattan, Paris, 2004.

3. *Giovani musulmani nello spazio pubblico: una "nuova visibilità" per l'islam italiano?*

In un recente rapporto l'EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) ha sottolineato:

> i pregiudizi e le ostilità contro le comunità islamiche sono presenti in tutti gli Stati membri e hanno spesso generato discriminazioni contro i musulmani nonché la loro esclusione dalle principali attività socioeconomiche. Tale islamofobia è aumentata nell'ultimo decennio (...). Il pubblico e i mezzi di comunicazione di massa menzionano sempre più spesso il "fondamentalismo islamico" stigmatizzando in questo modo un'intera parte della società multiconfessionale europea senza prestare attenzione alle vite quotidiane dei musulmani europei che sono fra noi[46].

Anche i giovani musulmani europei subiscono questi processi di stigmatizzazione e spesso le loro identità religiose si formano in reazione a queste rappresentazioni negative[47].

L'Associazione dei G.M.I. ha saputo affrontare l'islamofobia diffusa anche in Italia[48] non rinchiudendosi in qualche "rifugio identitario" o in "una comunità immaginata"[49], ma impegnandosi strenuamente per riuscire ad andare nell'"occhio del ciclone", alla fonte principale dei pregiudizi sull'islam: i *mass-media*[50].

[46] Dalla Prefazione di Purkiss e Winkler, in Y. Benelmans e M. J. Freitas, *Situazione delle comunità islamiche in cinque città europee. Esempi di iniziative locali,* EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia), Wien, 2001, pag. 3.

[47] S. Vertovec, A. Rogers (a cura di), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture* cit., pag. 15.

[48] G. Sciortino, «Islamofobia all'italiana», in *Polis. Ricerche e studi su società e politica in Italia*, 1/2002, Il Mulino, Bologna, 2002, pagg. 103-123; A. Rivera, *Estranei e nemici*, Derive e Approdi, Roma, 2003.

[49] B. Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma, 1996.

[50] C. Marletti (a cura di), *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell'Islam nella comunicazione italiana*, Edizioni RAI/Nuova ERI, Roma, 1995; E. Said, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Vintage Books, New York, 1997; S. Rabah, *L'islam dans le discours médiatique. Comment les médias se répresentent l'Islam en France?*, Les Editions Al-Bouraq, Beyrouth, 1998; G. Soravia, «L'immagine dell'Islam nei media italiani», in *Working Paper*, n° 7, Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati, Roma, maggio 1999; E. Pace, «Giochi di specchi. L'immagine dell'islam nei media», in M. El Ayoubi (a cura di), *Islam plurale*, Com Nuovi Tempi, Roma, 2000; Cestim-Cospe, *I mezzi di informazione dopo l'11 settembre. Com'è cambiata l'immagine dell'islam in Italia*, Rapporto di ricerca per lo European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2002; M. Bruno, «L'islam nei media. Rappresentazione e stereotipi», in F. Berti e R. De Vita (a cura di), *Plurali-*

Fin dai primi convegni dei G.M.I., la riflessività[51] dei partecipanti veniva promossa attraverso delle simulazioni di *talk-show* e telegiornali che avevano per oggetto l'islam. Deridendo collettivamente la faziosità e l'ignoranza delle informazioni comunemente date[52], i giovani si allenavano a "mettersi in scena", ad andare alla "ribalta"[53] e facevano anche un lavoro di *empowerment* con il giovane pubblico, che veniva invitato ad interpretare il ruolo del giornalista o dell'opinionista, in modo che anche i più timidi riuscissero poi a prendere le distanze dalle rappresentazioni inferiorizzanti costruite dai *mass-media*.

Inoltre, agendo come un "gruppo di pressione", i G.M.I. hanno in questi anni inviato centinaia di e-mail e scritto numerosi comunicati stampa di protesta diretti contro quelle trasmissioni televisive che «alimentano il clima di paura e disagio nei confronti della componente islamica italiana», come si legge nella lettera rivolta a Bruno Vespa[54] il 24/11/03. In questo stesso comunicato, il Direttivo Nazionale dei G.M.I. chiede «a tutti gli operatori dell'informazione di assumersi le loro responsabilità verso la costruzione difficile di una società laica plurale e rispettosa delle differenze».

In questi tre anni di vita, i G.M.I. sono apparsi in molte trasmissioni televisive di canali sia nazionali che locali e hanno rilasciato numerose interviste nei principali quotidiani.

Ma sono riusciti effettivamente a passare da oggetto a soggetto del discorso?

smo religioso e convivenza multiculturale, Franco Angeli, Milano, 2003; F. Perocco, *L'islam nella società locale. Un'indagine sugli "stili di riconoscimento della differenza culturale" (Toscana e Veneto)*, Tesi di dottorato in Sociologia, Università di Padova, 2004, pagg. 116-122.

[51] Tra i vari modi che i G.M.I. hanno trovato per accrescere la loro riflessività e sviluppare una "coscienza generazionale", ricordo la produzione di fumetti (la cui protagonista è una ragazza con lo *hijab*), canzoni *rap* islamiche oltre che alle performance teatrali qui descritte.

[52] Sull'uso sociale della derisione, S. Andezian, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine*, Editions CNRS, Paris, 2001.

[53] E. Goffman, *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, 1988; id., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1997; id., *Espressione e identità: gioco, ruoli, teatralità*, Il Mulino, Bologna, 2003.

[54] Un famoso giornalista televisivo che ha l'abitudine di chiamare al suo *talk-show* serale solo gli "shouting leaders" (C. Saint-Blancat, O. Schmidt Di Friedberg, «Mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002, pagg. 91-107). Come ha detto Jabbar (A. Jabbar, «La complessità negata», in A. Rivera (a cura di), *L'inquietudine dell'islam* cit., pag. 138) gli interlocutori musulmani paiono scelti dai conduttori televisivi in base alla "spettacolarizzazione" e alla "subalternità". Nel primo caso viene data intenzionalmente voce a soggetti aggressivi, dai toni declamatori e poco riflessivi, mentre nel secondo caso vengono privilegiate persone che assumono "il punto di vista del dominante" nel leggere se stesse e nello svalutare la realtà socio-culturale dalla quale provengono.

Senza dubbio, ci sono stati alcuni successi in questa "lotta per il riconoscimento"[55]. Ad esempio, l'ultimo presidente dei G.M.I. è diventato un "personaggio pubblico" grazie soprattutto alla sua partecipazione al Maurizio Costanzo Show, dove ha affrontato temi sempre più vari[56]. Anche l'articolo di *La Repubblica*[57] apparso dopo il penultimo convegno dei G.M.I. può essere considerato un successo per l'Associazione: viene infatti data visibilità ai dibattiti interni tra giovani musulmani, alle posizioni diverse sulle stesse questioni, rompendo così l'immagine monolitica dell'islam diffusa nel senso comune. Tuttavia, a parte poche eccezioni, le tematizzazioni dei giovani musulmani trovano poco spazio nei *mass-media*, che continuano a riprodurre immagini stereotipate dell'islam. Sembra che oggi siano possibili solo "tattiche di visibilità" nei confronti dei *mass-media*, cioè sia possibile soltanto trasformare lo "stigma" in emblema, ma non articolare domande di inclusione più complesse. Ad esempio, di fronte al pericolo del terrorismo islamico ai giovani viene concesso di mostrare il volto "buono" dell'islam, oppure in risposta alle richieste del ministro dell'Interno[58] vengono presentati come l'"islam moderato".

È invece a livello locale, lontano dai riflettori, che l'islam italiano ed europeo viene costruito. I giovani dei G.M.I. hanno partecipato a numerosi incontri interreligiosi e interculturali e queste esperienze hanno avuto ricadute positive sulla loro formazione. Tra gli incontri più significativi, ricordo l'incontro interreligioso "Costruttori di una comunità al plurale. Giovani Musulmani d'Italia, Unione dei Giovani ebrei italiani, FUCI e Giovani delle ACLI in un'esperienza di vita comune sui temi della politica, delle religioni e della fraternità" (Albano Laziale, 19-21/3/04), tenutosi circa una settimana dopo il tragico attentato di Madrid. Il comunicato stampa di apertura affermava che «in un'epoca in cui qualsiasi religione rischia di essere strumentalizzata e vista come

[55] A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento,* Il Saggiatore, Milano, 2002.

[56] Una popolare trasmissione che va in onda su Canale 5 in tarda serata. Il primo invito, il 28/12/03, era nato dalla polemica sul crocifisso nelle scuole scatenato da A. Smith. In quell'occasione l'allora presidente dei G.M.I., Anouar (uno pseudonimo) e altri due giovani musulmani avevano isolato il provocatore, sostenendo che non rappresentava i musulmani italiani e che i "*veri problemi*" da discutere erano "*come costruire la pace e una convivenza giusta*". Successivamente, Anouar potrà discutere altri argomenti meno legati all'attualità, aprendo nel Maurizio Costanzo Show una sua rubrica chiamata "Piccola enciclopedia del mondo arabo". I temi trattati: la lingua araba (7/5/04); il matrimonio (14/5/04); la nascita del bambino (21/5/04); la scuola (28/5/04); le festività (4/6/04) e i mass-media (11/6/04).

[57] *La Repubblica*, 14/4/04, pag. 15.

[58] Per un confronto europeo e una riflessione critica sulla gestione degli stati della rappresentanza dei musulmani, E. Pace, *L'islam in Europa: modelli di integrazione* cit.

causa di guerre e contrapposizioni, vogliamo ribadire che la vita insieme, la frequentazione degli stessi spazi, l'accoglienza reciproca, il dialogo alla pari sono possibili. Che le religioni sono una risorsa per qualsiasi società. Ne sono la linfa e la possibilità di speranza». Avendo fatto osservazione partecipante per tre giorni e avendo assistito ai gruppi di discussione su "Le radici culturali dell'Europa", "Laicismo e laicità dello Stato" e "Religioni e cittadinanza", chi scrive ha potuto constatare come non si sia trattato di una facile "dichiarazione di intenti" su temi astratti come spesso accade in occasioni analoghe, ma abbia significato per i G.M.I. e per gli altri partecipanti una profonda messa in discussione. Ad esempio, i giovani delle organizzazioni religiose presenti all'incontro hanno saputo far emergere punti di vista conflittuali tra di loro e hanno ammesso le difficoltà del dialogo "intra-comunitario". Si tratta di "minoranze attive"[59] che sono consapevoli delle resistenze sia della generazione precedente, sia degli altri giovani attivi nell'associazionismo religioso, sia del resto della società in cui vivono.

La strada è senz'altro lunga e piena di difficoltà, ma come si vedrà nel prossimo paragrafo ci sono giovani che si impegnano quotidianamente perché dai conflitti esistenti possano nascere cambiamenti sociali innovativi e si muovono all'interno di una prospettiva democratica.

4. *Domande di cittadinanza*

> Noi qui rischiamo di non essere aiutati a vivere la laicità. La società, o meglio quelli che stanno guidando la società, non vogliono la laicità dei musulmani, stranamente...E quindi li vogliono sempre chiudere nell'angolo della religione. Invece la sfida è dire «Guarda, noi siamo cittadini e usciamo da queste gabbie». Vogliamo parlare di tutto... del condominio, del quartiere, della puzza delle fogne! (...). Bisogna partecipare, partecipare! (K. C., Parma 19/5/03).

Nel corso dei tre anni di questa indagine empirica, la questione della cittadinanza ha assunto progressivamente maggiore rilevanza, da una parte perché nell'Associazione hanno avuto un posto centrale i discorsi sull'appartenenza e sulle pratiche di partecipazione[60], dall'altra perché

[59] S. Moscovici, *Psicologia delle minoranze attive* cit.

[60] Secondo G. Delanty, *Citizenship in a Global Age. Society, Culture, Politics*, Open University Press, Buckingham, U.K., 2000, esse sono due dimensioni chiave in una concezione democratica della cittadinanza, cioè non basata sulla titolarità dei diritti come nella tradizione liberale, ma sul fatto di risiedere in un certo territorio, sentendosene parte e partecipando attivamente alla vita sociale.

il termine "cittadinanza" è stato spesso invocato dai membri dell'Associazione fino a diventare uno degli slogan dei G.M.I.

Ad esempio, il V convegno (Marina di Massa, 25-27/12/03) s'intitolava significativamente "Nuovi cittadini, buoni musulmani" e nel *workshop* dove si discuteva che cosa significasse essere dei cittadini musulmani italiani, emerse chiaramente che non era una "questione di passaporto", ma dipendeva dal "fare parte o meno di un territorio". Anche in quell'occasione ci furono diverse testimonianze di discriminazione e razzismo, tanto che fu proposto di creare una "banca-dati sullo stato dell'islamofobia in Italia" raccogliendo le esperienze quotidiane dei giovani musulmani. Alla fine della discussione emersero diverse proposte per "diventare cittadini": sapersi confrontare con gli altri nelle scuole e nei luoghi di lavoro; essere presenti nel sociale, fare volontariato[61]; partecipare ad iniziative pubbliche e organizzare incontri, seminari per discutere le sfide che riguardano tutta la società. Anche il tema della "cittadinanza formale" è stato discusso a più riprese sia all'interno dell'Associazione, sia in iniziative pubbliche. Ad esempio, in una delle riunioni costitutive del Forum Nazionale dei Giovani (30/5/03, Roma) i G.M.I. hanno lanciato l'idea di fare una "campagna per l'accesso diretto alla cittadinanza per tutti i figli degli immigrati"[62], sostenendo di fatto una "cittadinanza di residenza" (*ius soli* piuttosto che *ius sanguinis*) con la quale i diritti civili, sociali e politici spettano a chi nasce o vive in un dato territorio.

Ciò prese una dimensione particolarmente innovativa perché il Forum Nazionale dei Giovani si impegnò ad aprire una discussione anche a livello europeo, cioè nello European Youth Forum.

Le domande di inclusione dei G.M.I. quindi sono avvenute a più livelli: locale, perché questi giovani partecipano attivamente alla vita del territorio dove vivono[63]; nazionale, perché si sentono italiani e vogliono la "cittadinanza formale" per essere ufficialmente titolari di diritti e doveri; europeo, sia perché nei loro discorsi è spesso presente l'Europa come una delle loro "appartenenze"[64], sia perché fanno parte di

[61] È interessante rilevare che dalle testimonianze dei G.M.I. che hanno fatto volontariato emerge che si trattava di associazioni d'ispirazione cristiana. Inoltre, recentemente i G.M.I. hanno preso accordi con associazioni ambientaliste laiche per organizzare iniziative comuni.

[62] Su figli di immigrati e cittadinanza, si veda J. Andall, «Italiani o stranieri? La seconda generazione in Italia», in G. Sciortino e A. Colombo (a cura di), *Un'immigrazione normale*, Il Mulino, Bologna, 2003, pagg. 289-294.

[63] Nelle ultime elezioni comunali c'è stata la prima candidata dei G.M.I. (a Reggio Emilia, con il partito della Margherita) e la prima uscita pubblica del nuovo sindaco reggiano è stata organizzata con i G.M.I. per stringere un "patto di cittadinanza".

[64] Uno dei loro riferimenti è il libro di T. Ramadan, *Essere musulmano europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2002.

un'associazione giovanile islamica europea, il FEMYSO, e dello Youth Forum.

Per questi giovani, come del resto sta accadendo anche a giovani musulmani di altri paesi europei come la Francia[65], l'islam è vissuto come uno dei riferimenti identitari, non certo l'unico, ma la sua importanza sta nel porli su un piano di uguaglianza con gli altri. Rispetto ai genitori non si tratta più solo di rivendicare un "diritto alla differenza" (chiedere moschee, cimiteri musulmani ecc.), ma di vere e proprie domande di cittadinanza che interpellano gli Stati-nazione nelle loro attuali contraddizioni. Salih[66] parla in proposito di un "islam post-nazionale" e ritiene che il livello europeo sarà sempre più decisivo per questi giovani. «Sta emergendo una nuova sfera pubblica europea dove i giovani musulmani stanno cercando attivamente di promuovere delle nuove e mutevoli frontiere dell'identità e dell'attività politica»[67].

Sebbene non con la stessa risonanza che ha poi avuto in Francia un anno dopo[68], c'erano dei giovani musulmani al Forum Sociale Europeo di Firenze nel 2003 ad ascoltare T. Ramadan e in una recente intervista rilasciata alla rivista "Confronti" (legata alla comunità valdese) il presidente dei G.M.I. ha sottolineato l'interesse dei giovani musulmani e le affinità con i movimenti "per un'altra globalizzazione" (*altermondialisme).* «I punti cruciali della lotta e della riforma della globalizzazione, cioè la giustizia tra i popoli e la solidarietà, sono tutti valori che fanno parte della religiosità islamica (...). La nostra linea è stata quella di inserirci nei movimenti esistenti, è inutile formare un movimento prettamente musulmano»[69].

Le domande di cittadinanza di questi giovani sono quindi diversificate: c'è chi chiede "il passaporto italiano", chi partecipa attivamente a livello locale e si sente già un cittadino italiano, c'è chi inizia a muoversi a livello europeo e chi s'identifica come "cittadino del mondo" e si mobilita nei nuovi movimenti sociali.

[65] D. Bouzar, S. Kada, *L'une voilée, l'autre pas,* Albin Michel, Paris, 2003.

[66] R. Salih, «"The Backward and the New". National, Transnational and Post-National Islam in Europe», in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5), 2004, pagg. 995-1011.

[67] *Ibidem*, pag. 998. «Citizenship in Italy is still bonded to nationality and non-citizens are in principle denied access to the public sphere as it defined by the state» (R. Salih, *Gender in Transnationalism. Home, Longing and Belonging Among Moroccan Migrant Women,* Routledge, London, 2003, pag. 165). Nella ricerca empirica, ho incontrato anche giovani con spiccate capacità riflessive e un buon livello di istruzione capaci di strategie di inclusione complesse: chiedono di essere considerati parte della "società civile globale" ed esprimono domande di uguaglianza e di trasformazione sociale più radicali.

[68] Si rimanda all'articolo di Caeiro in questo volume.

[69] O. Viganò, «Tra sincretismo e tradizioni», in *Confronti*, n° 6, giugno 2004, pag. 24.

Ad ogni modo, di fronte a chi considera i giovani musulmani "stranieri" o "presunti terroristi", c'è una minoranza attiva che entra nello spazio pubblico per avanzare richieste di uguaglianza[70]. Quali sono le principali sfide ancora aperte?

5. *Conclusioni*

In questi suoi primi tre anni l'Associazione dei G.M.I. ha lavorato molto sul versante esterno, anche per le continue sollecitazioni provenienti dal resto della società. Come ha detto il responsabile delle sezioni locali (22/6/04): «è come essersi trovati in un terreno assetato e sentirsi una goccia d'acqua... Ma noi non siamo dei filosofi! È ancora tutto da fare!». In altre parole, sono ancora carenti le "riformulazioni teologiche" e sembra esserci ancora ben poco oltre al continuo richiamo all'impegno etico e civile seguendo T. Ramadan. Ma la principale sfida sul versante interno, sembra restare ancora la faticosa conquista di autonomia nei confronti dell'associazionismo degli adulti, come è emerso in modo eclatante con le dimissioni dell'ultimo presidente dei G.M.I.

Nell'ultimo convegno nazionale (Chianciano Terme, 27-29 dicembre 2004), chi scrive ha potuto osservare il ritorno significativo della presenza degli adulti dell'UCOII tra i relatori e nel pubblico in sala e ha potuto ascoltare le ragioni del presidente uscente attraverso una lunga intervista. Anouar[71] sta cercando un'autonomia che prima ancora di essere associativa (i G.M.I. dall'UCOII) è personale. In questi anni ha agito molto, intessendo relazioni pubbliche molto allargate per praticare la cittadinanza democratica. Ora dice di essere alla ricerca del tempo per studiare, sviluppare un suo pensiero e provare a fare critica sul versante interno, cioè discutere con altri musulmani. La scelta di dimettersi dalla carica di presidente dei G.M.I. è nata da un dissidio interiore, ma le sue ragioni sono politiche e prima ancora "culturali". Secondo Anouar i giovani musulmani faticano ad "esprimersi come individui". La sua è una

[70] Nella ricerca ho incontrato giovani impegnati, altri meno, altri che non sono interessati alla vita pubblica. Si ritiene che sia opportuno aggiornare il linguaggio dei sociologi politici che si occupano di islam, per evitare di leggere ogni partecipazione alla vita pubblica da parte dei musulmani in chiave integralista. Ho incontrato giovani che è possibile definire "musulmani progressisti" (O. Safi (a cura di), *Progressive Muslims*, Oneworld, Oxford, 2003): come altri cittadini credono nel pluralismo, nella partecipazione democratica e nella gestione non-violenta dei conflitti, con l'obiettivo di trasformare la società in senso più egualitario.

[71] Uno pseudonimo.

denuncia verso quei musulmani (non si limita quindi all'UCOII) che non riescono a porsi in una prospettiva autenticamente democratica e pluralista: non basta invocare il principio islamico della consultazione (*shura*) ma è necessario lasciare effettivamente più spazio per il dissenso e per il cambiamento. Per questo motivo – insieme ad altri del direttivo dei G.M.I. che condividono le sue aspirazioni ma che scelgono di proseguire il loro percorso di emancipazione restando nell'associazione giovanile – ha invitato diversi responsabili musulmani a confrontarsi tra di loro in una tavola rotonda sull'islam d'Italia all'interno dell'ultimo convegno nazionale. In realtà, diversi attori dell'associazionismo islamico non hanno raccolto l'invito e il dialogo "intra-comunitario" è stato solo abbozzato, ma è significativo che siano stati i giovani a promuoverlo.

Anouar ha spiegato con dolore le sue ragioni alla platea dei G.M.I., sentendosi un po' deluso e abbandonato. Le accuse più dure nei suoi confronti (opportunismo, ascesa sociale individuale) ruotano intorno al suo rapporto con i *mass-media* e al caso del "Manifesto contro il terrorismo e per la vita"[72]. Secondo Anouar, è inutile demonizzare i *mass-media* e diffidare dei ricercatori sociali: essere cittadini significa sapersi confrontare nello spazio pubblico. Tuttavia, riconosce che esiste una "posizione di debolezza" dei musulmani che limita fortemente qualsiasi negoziazione: non a caso il Manifesto è stato calato dall'alto senza che i firmatari potessero discutere realmente tra di loro, modificare il testo o allargare la piattaforma coinvolgendo altri interlocutori.

Questa pare la sfida principale sul versante esterno: come trovare visibilità nello spazio pubblico come musulmani senza però lasciarsi relegare nel ruolo dei "diversi" o dei "musulmani moderati" così come vengono definiti dai poteri pubblici e dai *mass-media*? Come diventare veri soggetti del discorso?

Naturalmente tutto ciò ha a che fare con il pluralismo dell'informazione e la democratizzazione della società italiana. Oggi sembrano possibili solo tattiche di visibilità con i *mass-media* e sono i contesti locali ad offrire le principali opportunità di partecipazione democratica per i giovani musulmani. È a livello di cittadinanza locale, quindi, che stanno emergendo strategie di inclusione complesse e dove attualmente avvengono le innovazioni socio-culturali più interessanti.

È significativo concludere con le parole di un giovane dei G.M.I. consapevole del lavoro impegnativo che li aspetta per poter agire come *cittadini*:

[72] Il testo del Manifesto si trova sul sito www.stranieriinitalia.it

Per me la sfida è essere religioso senza citare nemmeno un versetto...È molto faticoso ed io lo so bene, finché ti metti la chiave del musulmano, la gente ti ascolta...Sei molto più interessante...Se ti poni come persona che si interessa a tutti, come cittadino, molto meno! E per questo che uno può fare la fine di Magdi Allam, parlare come vogliono gli altri (...). L'islam oggi fa la differenza! Mentre la sfida è allontanarsi da questo. Formarsi, in modo che i giovani musulmani non siano impegnati solo nei G.M.I., ma che si interessino della loro società.

Associazione dei Giovani Musulmani d'Italia (G.M.I.)[73]

1. Numero aderenti	Circa quattrocento.
2. Età	La maggioranza ha tra i quindici e i diciassette anni (71%), mentre i leader hanno tra i diciotto e i venticinque anni.
3. Genere	Le ragazze sono sia più numerose (60%), sia più attive nell'Associazione.
4. Generazione	Sono tutti figli di immigrati (tranne tre convertiti e altri tre figli di autoctoni convertiti). La maggioranza è nata in Italia (44%) o è cresciuta qui dai primi anni delle scuole elementari (50%); gli altri sono arrivati in Italia tra i dieci e i quattordici anni (6%).
5. Nazionalità di origine	I genitori sono per la maggior parte originari del Marocco (50%), ma vi è anche una significativa componente di origine siriana tra i genitori dei membri più attivi (20%); le altre nazionalità di origine presenti nell'Associazione sono quelle egiziana (11%), giordana (6%), palestinese (6%), tunisina (3%), algerina (1%) ed altre (3%).
6. Livello di istruzione	La maggioranza (75%) sta frequentando le scuole superiori (sia licei che istituti professionali), mentre i leader studiano all'università (sia facoltà scientifiche che umanistiche e sociali).
7. Estrazione sociale	I padri sono: per la maggior parte operai (52%); c'è anche una componente significativa di medici (20%)[74] e di commercianti (21%); in misura minore svolgono altre professioni (7%).
	Le madri sono: soprattutto casalinghe (82%); vi sono anche collaboratrici domestiche (8%), mediatrici interculturali (7%) e commercianti (3%).
8. Presenza sul territorio	Le sezioni locali più numerose sono quelle dell'Emilia Romagna (44%); della Lombardia (22%), dove si trova la sede centrale a Milano; del Piemonte (20%); seguono le sezioni del Trentino Alto-Adige (5%), della Toscana (3%), dell'Umbria (2%), altre regioni (4%).

[73] Ho ricavato i principali dati socio-anagrafici riguardanti la composizione dell'Associazione somministrando una scheda di rilevazione ai partecipanti al II convegno nazionale (Bagni di Romagna, 2002). Si è cercato di verificare questi dati successivamente e l'ultimo "aggiornamento" risale al 22 giugno 2004, quando ho condotto un'intervista in profondità al responsabile delle sezioni locali dei G.M.I.

[74] Mentre i genitori di origine siriana sono medici, quelli marocchini sono per la maggioranza operai.

Musulmani e italiani, tra le altre cose. Tattiche e strategie identitarie di giovani figli di immigrati musulmani

Annalisa Frisina

Introduzione

Io qua non mi sento estranea, però ti ci fanno sentire estranea. Dappertutto! A scuola, al supermercato, dal giornalaio...Anche gli insegnanti che sanno che sei nata e cresciuta qua, magari continuano a dire: «Voi stranieri...» (...). Se non parli, per loro resti la straniera...che è nata qua! Come se il fatto di essere stranieri è una cosa che si tramanda! Tanto è vero che è molto buffo quando si usa il termine "seconda generazione" (Ride, Ndr.). Non esiste! (...). Comunque, è complicata la faccenda: riuscire a costruire qualcosa in comune, vivere meglio tutti insieme non è scontato... Perché oggi la prima cosa che ti devi mettere a dire ogni volta che ti presenti in un luogo pubblico è «sono musulmana, non sono terrorista, sono nata e cresciuta qua, non mi sento straniera». Ogni volta ti devi fare il curriculum, prima di poter abbattere un po' i famosi stereotipi! (...). Comunque, la situazione è questa e siamo portati spesso a rispondere ad un sacco di domande e molto spesso...non si conoscono le risposte (Vice-presidente dell'associazione dei Giovani Musulmani d'Italia, Milano, 9/9/04).

Oggi l'islam viene costruito socialmente come la "differenza" (religiosa e/o culturale)[1] e per una parte di giovani figli di immigrati in Italia ciò significa ritrovarsi spesso nel ruolo del "musulmano/diverso" nelle interazioni quotidiane. Di fronte a questi atti di differenziazione-discriminazione, ci sono giovani che cercano di "ribaltare lo stigma"[2] e altri

[1] Sulle radici coloniali dell'immaginario "orientalista", si rimanda a Said (E. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991; id., *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Vintage Books, New York, 1997) e a Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg (C. Saint-Blancat, O. Schmidt Di Friedberg., «Mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002, pagg. 91-107).

[2] E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona, 2003; A. Sayad, *La dop-*

che tentano di riappropriarsi in modo più creativo dei discorsi circolanti nella società: l'identificazione religiosa[3] viene allora messa "in prospettiva", emerge in mezzo ad altre identificazioni quotidiane senza diventare mai "totalizzante". Inoltre, è interessante rilevare che nelle narrazioni dei giovani intervistati[4] l'identificazione con l'islam venga collegata discorsivamente all'appartenenza territoriale.

Dunque, che cosa significa essere "musulmano/a e italiano/a"? Quali possono essere le "intenzioni pratiche" e le ricadute pragmatiche di questi discorsi? Non si tratta certo di avventurarsi in "dietrologie", ma riprendendo De Certeau[5] lo scopo è quello di comprendere come le "pratiche discorsive" degli attori sociali siano inestricabilmente legate "agli affanni e ai piaceri della vita quotidiana".

Se si ammette infatti che lo "schema interpretativo dominante"[6] per leggere la presenza islamica in Italia sia di tipo sicuritario ("guerra al terrorismo"/ricerca di "musulmani moderati" che collaborino con le istituzioni), le narrazioni dei giovani intervistati esprimono delle "tattiche" e delle "strategie identitarie"[7] per "resistere" a questa definizione

pia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

[3] Sembra opportuno studiare l'identificazione dei giovani figli di immigrati con l'islam evitando di dare per scontate presunte "specificità" e adottando un approccio che tenga conto delle acquisizioni più recenti delle scienze umane e sociali rispetto alle "identità". Per sottolinearne il carattere processuale e situato, si parlerà dunque di "identificazioni" e "differenziazioni" (si veda, ad esempio, G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Il Mulino, Bologna, 2003).

[4] Le cinquanta interviste alle quali faccio riferimento in questo testo fanno parte della mia tesi di dottorato in Sociologia dei processi interculturali e comunicativi nella sfera pubblica, Università di Padova, 2002-2004, relatrice C. Saint-Blancat. Durante la ricerca empirica ho utilizzato anche l'osservazione partecipante con l'Associazione dei Giovani Musulmani d'Italia (2001-2004) e tre *focus-group*. Per la composizione del campione, si rimanda alla scheda in appendice.

[5] M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.

[6] E. Goffman, *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma, 2001.

[7] Anche se si adopera lo stesso termine "strategie identitarie" di Camilleri (C. Camilleri et al., *Stratégies identitaires,* PUF, Paris, 1990), se ne fa un uso diverso. Mi sembra infatti che le tipologie degli autori siano troppo rigide e preferisco utilizzare solo la seconda delle "due funzioni dell'identità" individuate dallo psicosociologo francese, cioè quella "pragmatica" che mira ad "adattarsi alle situazioni" (tralasciando dunque quella "ontologica", che mira a "mantenere una coerenza con i valori della cultura di origine"). La mia prospettiva è goffmaniana (E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1997; id., *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza* cit.; id., *Espressione e identità: gioco, ruoli, teatralità*, Il Mulino, Bologna, 2003; id., *Stigma. L'identità negata* cit.), pur con delle licenze interpretative: ad esempio, sviluppo il concetto di "distanza dal ruolo" del sociologo americano attraverso l'ausilio di De Certeau, per mettere in evidenza la possibilità del soggetto di agire attivamente a dispetto della disparità di forze e dei "frame" dominanti.

"eteronoma" di "sé". Attraverso le "tattiche", gli attori sociali "approfittano delle occasioni dalle quali dipendono"[8] e nell'impossibilità di scappare da una data definizione della situazione si distanziano dal ruolo assegnato loro[9]: come ha detto la vice-presidente dei G.M.I., «sono musulmana, non sono terrorista, sono nata e cresciuta qua, non mi sento straniera». Ma questa rimane pur sempre una auto-definizione che dipende dallo sguardo altrui, tanto è vero che procede per negazioni ("non sono..., non mi sento..."): è una "tattica" di chi si trova in posizione svantaggiata. Le strategie invece hanno a che fare con degli attori sociali "forti" (per estrazione socio-economica, livello d'istruzione, capacità riflessiva, capitale sociale...): oltre a prendere le distanze dal ruolo che si trovano ad interpretare (es. "il presunto terrorista"), riescono a proporre "definizioni autonome di sé" ("sono... e sono anche...").

Sayad[10] è piuttosto pessimista per quanto riguarda "la rivolta contro lo stigma" da parte degli immigrati e ancor più da parte dei loro figli. Il sociologo franco-algerino ritiene infatti che, occupando essi una posizione critica "nel campo dei rapporti di forza simbolici"[11], finiscano per comportarsi similmente "agli altri gruppi dominati". Lo stigma rivendicato pubblicamente viene trasformato in emblema e ne consegue l'istituzione del gruppo "prodotto per buona parte dagli effetti economici e sociali della stigmatizzazione"[12]. In altre parole, lottando contro la stigmatizzazione rivendicano "una definizione autonoma di sé", ma spesso finiscono solo "per riprodurre in forma inversa lo stigma legato alla rappresentazione che si è voluto combattere". La vera sfida invece è quella di "invertire la scala di valori che autorizza la stigmatizzazione, piuttosto che cancellare i tratti stigmatizzati"[13]. Nonostante la posta in gioco sia vitale, perché "riguarda il valore stesso della persona" ridotta ad una delle sue identificazioni sociali, gli immigrati e i loro figli non avrebbero "i mezzi" per poter "imporre a se stessi o agli altri questo riconoscimento"[14]. Come "sottoproletari dell'identità", non si troverebbero nelle condizioni economiche, sociali, giuridiche, culturali di poter emanciparsi da una valutazione eteronoma di sé.

[8] M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano* cit., pag. 73.
[9] E. Goffman, *Espressione e identità: gioco, ruoli, teatralità* cit.
[10] A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, cit., pagg. 330-344.
[11] *Ibidem*, pag. 340.
[12] *Ibidem*, pag. 339.
[13] *Ibidem*, pag. 341.
[14] *Ibidem*.

Eppure, l'indagine empirica ha permesso di raccogliere narrazioni che non sono riducibili né allo "stigma" né al suo mero "ribaltamento". A livello di vita quotidiana, infatti, i giovani figli di immigrati intervistati mostrano una pluralità di identificazioni: l'identificazione con l'islam assume diversi significati ed emerge come una tra le altre identificazioni a loro disposizione. Certo, sarà molto difficile che lo schema interpretativo dominante di tipo sicuritario venga messo in discussione pubblicamente, per lo meno nel breve periodo, ma è comunque sociologicamente rilevante che i processi di secolarizzazione e di individualizzazione della fede[15] riguardino *anche* i giovani musulmani italiani[16]. L'islam è scelto, non meramente ereditato dai genitori e può diventare un ventaglio di possibilità: ad esempio, una risorsa di senso, di socialità, oppure una fonte di ispirazione etica e anche di impegno civico. In altre parole, i giovani della ricerca rispondono agli atti di differenziazione-discriminazione quotidiana attraverso "tattiche" e "strategie identitarie" che contestano, più o meno creativamente, la stigmatizzazione e la riduzione di sé ad una delle loro identificazioni sociali.

A partire dai risultati della ricerca, si possono individuare tre tipi di identificazioni:

1. "identificazioni larghe", come quelle legate a "culture giovanili"[17];
2. "identificazioni conflittuali" legate a trasformazioni di genere (e generazione);
3. infine, le molteplici espressioni dell'identificazione religiosa e dei suoi legami con l'appartenenza territoriale.

[15] J. P. Willaime, *Sociologia delle religioni*, Il Mulino, Bologna, 1996, pag. 85; G. Davie, D. Hervieu Léger, *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris, 1996; Y. Lambert, «Religion: l'Europe à un tournant», in P. Bréchon, J. F. Tchernia (a cura di), *Les valeurs des Européens: les tendances à long terme,* Futuribles, n° 277, 2002, pagg. 129-159.

[16] C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999, pagg. 119-140; J. Cesari, *Musulmans et républicains*, Editions Complexe, Paris, 1998; F. Dassetto (a cura di), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000; O. Roy, «L'individualisation dans l'islam européen contemporain», in F. Dassetto (a cura di), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain* cit., pagg. 69-83; L. Babès, *L'altro islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma, 2000; L. F. Moreno Alvarez, «El islam positivo: la religión de los jóvenes musulmanes en España», in *Migraciones*, 10/2001, Istituto Universitario de estudios sobre migraciones, Madrid, 2001, pagg. 249-294; O. Marongiu, *L'islam au pluriel. Etude du rapport au religieux chez les jeunes musulmans*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université de Lille I, 2002; N. Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, Paris, 2002.

[17] P. Rebughini, «Culture giovanili», in A. Melucci, *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma, 2000, pagg. 77-86.

Si mostrerà in conclusione quali siano le novità, le tendenze emergenti e le principali sfide di questo giovane "islam italiano".

1. *Narrazioni giovanili*

Raccontami qualcosa di te, partendo da quello che ritieni più importante per farti conoscere...

Rispondendo a questo invito, gli interlocutori[18] hanno fatto riferimento raramente alla religione. Più frequentemente, la narrazione iniziava e si sviluppava intorno a "temi giovanili" comuni a molti altri coetanei: ad esempio, la passione per la musica e per lo sport, il desiderio di viaggiare e scoprire il mondo, l'inquietudine esistenziale, le storie d'amore...

Ad esempio, in un istituto turistico chi scrive ha incontrato un ragazzo vestito da *rapper*: tuta bianca firmata, cappellino girato all'indietro, grossa catena d'oro con il simbolo della pace. Aveva una corporatura esile, ma un'andatura sicura e dinoccolata. Il ragazzo ha parlato della sua musica e solo alla fine del suo racconto si è saputo che i suoi genitori sono egiziani-americani (il padre è commerciante e la madre casalinga) e che lui è musulmano.

Mi chiamo Salim[19], ho diciannove anni e canto. Sto facendo un cd con il mio nuovo gruppo... Facciamo concerti in giro per i locali... soprattutto a Porta Genova, nel mio quartiere. Io scrivo i testi, parlo di amore, odio, della vita... Faccio pure "free", sai? Vai davanti a uno e canti, dici parole senza scrivere, quello che ti viene in mente lo dici e basta... Basta che abbia senso! E anche la rima! A me piace scrivere e dire quello che sento...

[18] Sono giovani associati ai G.M.I. (ventiquattro, di cui quattordici ragazze) e non associati (ventisei, di cui quindici ragazze). Mentre ho incontrato i G.M.I. in vari convegni e incontri dell'Associazione, ho intervistato i non associati in alcune scuole superiori, in luoghi pubblici e attività commerciali di Milano, facendo una prima selezione sulla base della nazionalità di origine dei genitori e una seconda sull'effettiva identificazione con l'islam nella vita quotidiana. Questo ha significato incontrare molti più giovani di quelli poi partecipanti alla ricerca. Per quanto riguarda le interviste, ad esempio, ne ho fatte otto "extra": tre erano ragazzi di origine albanese che non s'identificavano con nessuna religione e cinque erano giovani di origine egiziana che si sono "rivelati" cristiani copti nel corso dell'intervista. Infatti, non chiedevo mai l'appartenenza religiosa per non prescrivere identificazioni ai soggetti intervistati che invece venivano invitati a parlare genericamente di "sé". Solo se verso la fine dell'intervista non veniva affrontato l'argomento facevo la domanda in forma aperta («credi in qualcosa?»), per poi eventualmente chiedere esempi, chiarimenti e approfondimenti.

[19] Si tratta di uno pseudonimo.

Mi piace anche lavorare al computer, viaggiare con internet, ma la musica... la musica viene prima di tutto, capisci? Quando vivevo in America avevo il mio gruppo, eravamo un bel gruppo, dovevi vederci...tre messicani, un afroamericano, un colombiano ed io: ecco l'America! Nei miei testi prima parlavo più di ragazze... Sì, era anche un modo per parlare alle ragazze che mi piacevano... Ora canto anche di altre cose... Sai, per la storia della guerra... Io sono anche americano e quindi mi spiace che gli americani fanno le guerre... Vedere i bambini morti in televisione... Allora canto... Dico che mi sento perso, perso... È quello che sento anche a livello personale. Non so cosa fare nella vita... Continuo la scuola? Non so, non sto studiando... Non so cosa fare nella vita. Diciamo che sono arrivato a quel punto che mi guardo intorno e non so la direzione da prendere, credo capita a tutti i ragazzi, ecco io mi trovo qui (...). Che altro ti posso dire della mia vita? Che amo e odio il mio quartiere, è vivo e pieno di merda. Il Ticinese non è più come prima, ora la polizia ti ferma in continuazione... Documenti, qua e là...Certi giorni la polizia ti rompe ogni cinque minuti... giuro! Per fortuna adesso non mi fermano da due o tre mesi... Meno male... Però è un posto dove puoi incontrare ragazzi di altre parti... Gira un po' più d'aria... Perché Milano è piccola, quando sono arrivato dall'America mi sembrava un paesino... Ma ora ho il mio giro... Ho anche la ragazza. Mi piace tanto... Anche se non è la bellezza convenzionale che piace a tutti... I suoi sono colombiani, lei è di qui, di Milano... C'è qualcosa in lei che mi attira troppo... L'ho pure fatta conoscere ai miei!! E ho conosciuto sua madre, il padre non c'è.... Mia madre voleva che trovassi una ragazza seria, buona e questa ora gli va bene... Mio padre dice che è troppo bella per me! Eh, sì... Stare con lei mi fa pensare anche al futuro... Però ora sono ancora troppo giovane per pensare a fare un lavoro di quelli che ti devi alzare presto tutti i giorni... Ora c'è la musica... Anche alla mia ragazza piace la musica... (...). I miei genitori sono egiziani e americani... Io sono egiziano, americano e italiano... e ho diciannove anni... Chissà cosa divento tra qualche anno!?! (...). Credo in Dio, sono musulmano, non sono tanto religioso, non prego mai... Però ci credo in Dio, credo anche a Gesù, credo in tutte le religioni, però sono musulmano. Anche se qualche volta mi tira male. Mi tira male a sentire sempre musulmani-terroristi...qua e là. Due anni fa volevo partire e mi hanno fermato all'aeroporto perché ho il cognome arabo... e c'erano altri in quella situazione...e non ci hanno fatto partire. Dovevamo prendere l'aereo per andare in America a salutare dei parenti... Non è giusto, non è giusto... Ma vedo di non parlarne mai di queste cose... Quello che sento lo metto nella musica... Io vedo tutte le religioni uguali. Non ne vedo una più forte dell'altra... Non mi interessano queste cose. Meglio la musica.

La base per l'identificazione di Salim è una cultura giovanile musicale "transnazionale"[20]: la trovava già negli Stati Uniti e ora la riproduce creativamente a Milano, dopo esservi approdato con la sua famiglia quando aveva quattordici anni. Salim non ha problemi economici, l'attività commerciale del padre (import-export tra Egitto, U.S.A. e Italia) gli dà una relativa tranquillità e così può permettersi di studiare con lentezza e coltivare le sue passioni musicali. I rapporti con i suoi genitori sono buoni e di fronte alle discriminazioni quotidiane riesce a reagire "con filosofia", cercando di comunicare i suoi pensieri e le sue emozioni attraverso la musica. Salim è musulmano e questa identificazione religiosa per lui significa soprattutto "credere in Dio". È consapevole dello "stigma", del binomio islam-terrorismo, ha sperimentato sulla sua pelle le discriminazioni verso i cittadini arabi e musulmani che hanno seguito l'11 settembre in America e in altri paesi, ma non ne fa l'elemento generatore del suo racconto di sé, che resta incentrato attorno alla musica. Dice di sentirsi perso e aggiunge che crede che capiti a tutti i ragazzi. Il messaggio di Salim per l'intervistatrice sembra proprio quello: è un ragazzo, come altri, ma è anche un *rapper* che può dire quello che giovani come lui provano oggi, nella periferia di una "metropoli globalizzata".

Le culture giovanili possono "attraversare le generazioni" e offrire discorsi, immagini di libertà nelle quali i "giovani" di diversi periodi storici e luoghi possono rispecchiarsi, come nel caso di Maraya, una ragazza nata a Perugia, da genitori siriani (padre medico, madre casalinga), che s'identifica con la "beat-generation" e si diverte a scrivere "storie di libertà". È stata intervistata ad un convegno dei G.M.I., di cui fa parte fin dalla fondazione. Mi ha parlato di sé, del suo desiderio di viaggiare e della sua passione per la letteratura e il teatro.

> Mi chiamo Maraya[21], ho venti anni compiuti da poco. Sono di Perugia, studentessa di scienze politiche. A me piace molto scrivere, sono un'amante della lettura. Leggo tutto, classici e moderni (...). La mia immaginazione vola sempre dalle parti dell'America, che per me è il paese di viaggi, un paese di cammino on the road, sì! Anche a me piace sentirmi così...Sono

[20] «La musica e l'abbigliamento sono da sempre i principali canali espressivi di comunicazione delle culture giovanili (...). La maggioranza delle culture giovanili sembra essere caratterizzata prevalentemente dall'elemento maschile (...). La metropoli è il luogo simbolo delle culture giovanili, il luogo dove si scambiano e si rinnovano i segni» (P. Rebughini, «Culture giovanili», in A. Melucci, *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali* cit., pagg. 78-79).

[21] Si tratta di uno pseudonimo.

stata molto influenzata dai film, ma soprattutto da Kerouac e gli altri scrittori beat. Il libro che mi ha colpito di più è "Sulla strada", ho iniziato a pensare e scrivere dopo averlo letto... Devo troppo fare un viaggio in America! Devo fare un "coast to coast"! Ma ora ti immagini, io con lo *hijab*[22] in America che facilità avrei!?! Questo è assurdo...c'è tanto di assurdo a questo mondo, non ti sembra? Allora viaggio qui vicino, spesso vado a Milano, a Bologna, in Svizzera... Mi piace scrivere quello che vedo, specialmente quando sono in treno (...). Poi mi piace il teatro. Ho fatto tre anni di teatro alle superiori, un'esperienza bellissima... Non volevo farlo, ma alle superiori c'era un ragazzo che mi piaceva e faceva teatro! Ho detto, andiamo a farlo, così lo vedo. Ero una ragazza timidissima, della serie che se uno mi rideva in faccia diventavo rossa... questione di quattro anni fa, neanche tanto lontana...Sono andata a fare teatro e mi hanno dato una parte dove facevo una donna, una vedova che doveva urlare (...). Ho fatto ragioneria, il prof. d'italiano è stato un grande, bravissimo... Mi ha insegnato proprio l'amore per la letteratura. All'interno della scuola c'era questo progetto di teatro... L'anno dopo la prima recita mi ha fatto fare il protagonista! Abbiamo recitato Molière... Anche questa è stata fantastica... Perché ormai io ho una tecnica di recitazione dove metto tanto di mio... (...). Adesso che ho finito le superiori mi ha chiesto se ogni tanto potevo venire a scuola a fare l'assistente per aiutarlo... A me piacerebbe tanto continuare, solo che io ho provato a fare il provino per entrare in un'accademia o una cosa del genere, a Perugia... Soltanto che era a numero chiuso e per quell'anno era tutto finito... Non sono potuta entrare... Adesso sto cercando di prendere lezioni private da questo professore che avevo alle superiori... Mi invita sempre ai suoi spettacoli, mi aiuta. Quindi mi tengo in allenamento... Poi in casa, ormai ovunque! Sempre! Recito di brutto! Mi sono liberata tantissimo qui in teatro... Mi ha fatto diventare un'altra... Infatti mia madre me lo dice sempre: «Da quel giorno che sei andata a teatro, non sei stata più zitta!». Ho iniziato a chiacchierare, a ridere, a scherzare. Mi sono liberata! Perché prima ero timida, se qualcuno mi diceva qualcosa mi offendevo... Magari stavo zitta, adesso invece ho più coraggio. Perché il teatro ti dà il coraggio di parlare alla gente, oppure di parlare al vuoto, di renderti conto, comunque, che reciti... Uso me stessa recitando... Non so se hai capito? Recito, ma recito me stessa, capisci? Così riesco a mostrare agli altri il mio carattere e a scoprire me stessa! Perché non mi conoscevo così, ancora ora non mi riconosco, spesso capita. È un viaggio, anche questo! (...).

Maraya fa parte di una famiglia di musulmani militanti, cioè attivi in associazioni islamiche. Fin da piccola ha partecipato a campi estivi per i

[22] Lo *hijab* è un foulard. Durante l'intervista Maraya ne portava uno elegante, abbinato con il suo vestito... e il colore azzurro dei suoi occhi.

figli di immigrati musulmani e crescendo ha scelto di essere parte attiva nei G.M.I. Maraya ha più immaginazione di quanta ne abbiano i fautori degli "scontri tra culture" e interpreta ruoli che (la) sorprendono: la giovane militante in un'organizzazione islamica e la religiosa praticante che porta lo *hijab*, ma anche l'artista che sogna l'America di Kerouac e si libera attraverso la letteratura e il teatro. Questa riflessività che ha conquistato per sé cerca di promuoverla tra gli altri G.M.I.[23], ideando delle rappresentazioni teatrali che propone ai convegni annuali: interpreta i ruoli degli "stigmatizzatori" (giornalisti, politici...) e se ne distanzia per deriderli, incoraggiando il giovane pubblico a fare come lei, a non aver paura e a "liberarsi mentre ti guardano". Maraya è una ragazza che ha le risorse personali e sociali (il professore d'italiano che crede in lei e continua a stimolare la sua creatività, la famiglia che la sostiene materialmente, gli amici e l'associazione giovanile che le fanno da pubblico e la motivano...) per intraprendere percorsi innovativi e per raccontarli. Altre stanno sperimentando dei cambiamenti in modo più conflittuale, come si vedrà nel prossimo paragrafo.

2. *Identificazioni femminili conflittuali*

I racconti di sé delle ragazze in diversi casi hanno messo in luce asimmetrie di potere e una differenziazione che le vede in posizione svantaggiata rispetto all'altro sesso. Spesso si è trattato di identificazioni femminili conflittuali[24], che mostrano trasformazioni socio-culturali in atto, attraverso i loro dubbi e la fatica di fronte alle resistenze incontrate, ma anche la voglia ostinata di andare avanti nel cambiamento. Naturalmente, le risorse a disposizione per affrontare queste sfide sono distribuite eterogeneamente: per alcune è come affrontare una strada in salita ripida, per altre è avventurarsi ed esplorare un sentiero di campagna, per altre ancora è come trovarsi di fronte ad un vicolo cieco.

Ad esempio, Rabia[25] sta vivendo un periodo difficile, perché dopo

[23] Si rimanda al mio articolo «Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza» pubblicato in questo volume, sia per i rapporti verso l'esterno (in particolare con i *mass-media*) sia per l'emergere di una "coscienza generazionale" in rapporto all'associazionismo degli adulti.

[24] La cultura è "condivisa in modo differenziato" a seconda del genere, dell'età, della classe sociale, ecc. (C. Giménez, G. Malgesini, *Guìa de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Catarata, Madrid, 2000) e per questo "è sempre conflittuale" (J. Clifford e G. E. Marcus, *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma, 1997).

[25] Si tratta di uno pseudonimo.

essere riuscita a studiare, lavorare e trovare un ragazzo che le piace, si vede restringere all'improvviso il suo ventaglio di possibilità e i suoi genitori minacciano di portarla in Bangladesh per un "matrimonio combinato". Chi scrive l'ha incontrata in un istituto turistico e dopo alcune remore iniziali la ragazza ha parlato di sé dicendo che era un "brutto momento" e che aveva bisogno di "sfogarsi".

A.: Raccontami qualcosa di te, partendo da quello che ritieni più importante per farti conoscere...

R.: Non lo so... (Silenzio)

A.: Quanti anni hai, ad esempio?

R.: Diciannove anni e faccio la terza superiore, sono un po' indietro... lo so. È perché sono venuta in Italia a dodici anni, quando sono venuta qua il titolo non è stato riconosciuto e ho perso degli anni (...). Lavoro da Mc Donald's. Faccio la cassiera.

A.: Quindi lavori e studi. Sei impegnatissima?!

R.: Siii! Però ascolto anche la musica, preferisco quelle indiane e anche quelle del Bangladesh. So il bangla e anche un po' inglese, guardo un po' di tv.... E poi mi piace chattare nella chat del Bangladesh (...).

A.: E con chi ti scrivi su questa chat?

R.: Con i ragazzi del Bangladesh in giro nel mondo! Ce n'è anche uno che mi piace. Ci siamo fidanzati.

A.: Via chat?

R.: Sì.

A.: Ma l'hai mai visto?

R.: No, sta in Australia, ma ho visto le foto e poi ci telefoniamo, a volte, più sms. E chattiamo.

Poi deve venire in Italia però i miei non vogliono...Non vogliono che sposi un ragazzo che ho scelto io. Sono diversi da me, perché loro hanno passato cioè molti anni in Bangladesh e in Bangladesh la società è diversa da qua. Lì si vive in altro modo, una ragazza diciannovenne a lavorare non ci pensa neanche... Invece io sono andata a lavorare a diciotto anni. Per esempio io torno a casa alle 11/12 di sera, le ragazze del mio paese non possono neanche sognare di tornare a casa neanche alle 7 di sera. Poi mi vogliono tenere sempre d'occhio perché pensano, boh, sta con gli italiani ecc... Invece in Bangladesh quando ero là non mi controllavano tanto, tanto erano sicuri... Ma qui dicono che con la scusa dello studio sono troppo libera... C'è stato un momento che i miei non volevano che continuassi a studiare. Perché secondo loro cioè conosco la gente, studio qua, cambio, faccio qualcosa di brutto... Mi sono iscritta lo stesso e adesso non è che siano contenti, però...abbiamo problemi di soldi, per quello accettano che lavoro (...). Ma sai qual è il peggio? Mi vogliono far sposare: matrimonio combinato...(Sospira, Ndr).

A.: E tu?

R.: Io sono una ragazza di diciannove anni. Voglio continuare a studiare. È un brutto momento. (Silenzio).

A.: E se trovi un ragazzo un po' più vicino che possono conoscere? Che caratteristiche deve avere per piacere anche ai tuoi?

R.: Deve essere uno del Bangladesh che conoscono.

A.: E qua com'è la piazza?

R.: Del Bangladesh? Lasciamo perdere!

A.: Altre caratteristiche? Non so, la religione?

R.: Sono musulmani, ma a loro non basta un musulmano... La cosa importante è uno del Bangladesh... Cioè, quelli del Bangladesh di solito è raro, raro...che sposino qualcun altro. Pensano che c'è sempre una lontananza... È visto come un tradimento.

A.: E tu sei musulmana?

R.: Certo, sono musulmana, di brutto. Cioè io sono credente, non solo per dire... Sai, a scuola sempre a discutere... Anche ieri con una mia collega abbiamo fatto un bel discorso sulla religione... Mi chiedono sempre, fai questo? Non fai l'altro? Poi viene l'ora di storia della religione, come fare l'ora di religione...cattolica. Però qui in Italia io vedo quasi tutti che non credono in niente (...). Mi ricordo l'altra volta che era venuta una signora a parlarmi, non era né cattolica né cristiana né musulmana, un'altra religione, non ricordo il nome, una nuova. Boh! E mi voleva cambiare tutta! Sono musulmana, le ho detto. Sono musulmana, lasciami in pace. Povera signora! E non ci voleva proprio sentire! Per questo dico che sono musulmana di brutto.

A.: Sei determinata. E con i tuoi genitori come pensi di fare?

R.: Non so, non saprei dirti... Guarda fanno tutti, tutti così. Anch'io non so se riesco a cambiare in questo senso, ma nessuno mi riesce a convincere... (Sospira).

R.: Proprio tutti fanno così? Non hai altre amiche che la pensano come te? Su queste cose discutete?

A.: Non so, non vedo tante amiche. Lavoro molto, poi la scuola... Ma se penso alla mia famiglia, non ci piove. Il marito è il massimo (voce ironica).

A.: Lo dici e non mi sembri tanto convinta...

R.: Purtroppo capita... Adesso se sposassi il mio ragazzo...mi ama tantissimo. Qualche volta lo chiamo, ci mettiamo a piangere... Siamo insieme da quasi un anno... Non lo accettano. Ma anch'io non accetterò la stessa mentalità di sposarsi con uno "combinato". A me non mi piace, proprio non mi piace di passare la vita con uno sconosciuto.

A.: Con i tuoi stai discutendo molto?

R.: Discutere? No. Quando tua mamma ti dice che si suicida, tu cosa fai? Discuti? C'è una ragazza qui a Milano che ama un ragazzo da sette anni, però sua mamma del Bangladesh ha detto che se lo sposa si suicida.

Quasi la metà delle ragazze del nostro paese scappano solo per quello, perché non accettano i genitori, anche se sono maggiorenni. Hanno ventitré, ventiquattro anni! Vanno a vivere con il ragazzo.

A.: Fanno perdere le loro tracce alla famiglia?

R.: Sì, poi alla fine... la famiglia è la famiglia. Alcune ritornano, qualcuna fa la pace e dopo si sposano e hanno dei figli.

A.: Hanno trovato un modo per uscire dalla crisi?!

(Ridiamo)

R.: ...Un modo un po' brutto, però.

A.: E tu come ti immagini tra qualche anno?

R.: Ah, non lo so. Mi vogliono portare in Bangladesh quest'estate... Se vado là io sono bloccata, prigioniera. Preferisco non andare in Bangladesh per adesso. Se sto qua, io lavoro, me la cavo. Studio. Però quest'anno per questi problemi qua... Il primo quadrimestre sono andata bene. Sono stata la migliore dell'intera classe. Il secondo quadrimestre no. Mi sa... che all'esame farò una brutta figura. Tanto non cambia niente. Ho rovinata la vita (lungo sospiro). Se non vado in Bangladesh non sono a rischio... Dei miei non me frega un bel niente, se sono arrabbiati o altro. È la cosa del mio ragazzo che mi preoccupa... Senza di lui mi sento morta. (Silenzio). Ora torno in classe. Grazie per lo sfogo. Non ne parlo con le compagne. Loro giudicano. Ciao.

Rabia è una ragazza di diciannove anni che vuole continuare a studiare. Suo padre è operaio, la madre è casalinga, la famiglia è numerosa e si trova in difficoltà economiche. Rabia lavora da Mc Donald's e i soldi che guadagna non li usa per lei, ma li dà ai genitori e a volte ne spedisce una parte ai nonni in Bangladesh. Sembra che le sue interazioni quotidiane in ambito scolastico non la soddisfino molto: le fanno spesso domande sulla sua religione, le è capitato di sentirsi sotto pressione quasi che fosse una lotta contro i tentativi altrui di convertirla, le compagne "la giudicano" e così non si apre con loro. La socialità di Rabia è "virtuale"[26]: trova amicizie nella *community* della "diaspora dei giovani del Bangladesh" e coltiva un "amore tecnologico", fatto di dialoghi in chat, sms e rade telefonate. È il suo modo per uscire dalla strada che i suoi genitori le hanno già tracciato. Ma il *self* alternativo che trova in rete, la ragazza che conosce i suoi coetanei per poter scegliere chi amare, è in conflitto con quello che trova nella sua vita in famiglia, la figlia che sposerà quello che chiama "uno sconosciuto", prendendo così le di-

[26] M. Drusian, *Acrobati dello specchio magico. Forme di esperienza dei giovani in chat*, Tesi di dottorato in Sociologia dei processi comunicativi ed interculturali nella sfera pubblica, relatore: Prof. R. Stella, Università di Padova, gennaio 2004.

stanze da un modello di matrimonio che non condivide e da un ruolo che le sta stretto. Oltre alla sua rete sociale virtuale, che risorse ha a disposizione per sfuggire a quello che le sembra il suo destino? Riuscirà ad attraversare i confini culturali che i suoi genitori hanno stabilito per lei? Rabia non sembra avere molte risorse a disposizione, non ha idea di come sarà la sua vita tra qualche anno, si sente quasi in un vicolo cieco. «Tanto non cambierà niente». In altre parole, Rabia non ha una strategia precisa di cambiamento, ma solo tattiche quotidiane (lo studio, la chat, saltare le "vacanze" in Bangladesh...).

Questo bisogno di socialità riguarda anche le ragazze che approdano ai convegni dei Giovani Musulmani d'Italia. Nell'Associazione, la componente femminile è maggioritaria ed è plausibile che per le più giovani (tra i quattordici e i sedici anni) andare a queste riunioni rappresenti un'opportunità per incontrare dei coetanei[27], prima ancora di essere un'occasione di "formazione religiosa". Tuttavia, frequentare i G.M.I. per una parte delle ragazze significa poter acquisire maggiori conoscenze sulla loro religione, permettendo loro di distinguerle dalle "tradizioni" patriarcali dei genitori. In questo modo, se prima venire ai convegni G.M.I. era solo una tattica per incontrare altri giovani, poi diventa una strategia di "emancipazione" per quelle ragazze che scoprono che "da un punto di vista islamico" possono scegliersi lo sposo, studiare, lavorare...[28] .

Ad esempio, Fadela[29] ha venti anni ed è cresciuta a Torino (da quan-

[27] Ho fatto osservazione partecipante durante cinque convegni e ad esempio ho notato che le ragazze più giovani portano il velo "per poter venire al convegno" e non "con convinzione" come fanno le più grandi. Me ne resi conto facendo un viaggio con un pullman di ragazze che si recava ad uno dei convegni. Ci fermammo ad un autogrill lungo il tragitto e restando nel pullman per prendere i miei appunti etnografici notai che c'erano dei veli su vari sedili. Al rientro dalla sosta, sentì la segretaria generale dell'Associazione che diceva rivolta ad un gruppetto di giovanissime: «Sorelle, avete per caso dimenticato i vostri veli da qualche parte? Li avete già persi?». Tuttavia, con il passare del tempo, il velo sembra diventare un segno di "distinzione" rispetto alle altre ragazze e le aiuta a ritagliarsi spazi di autonomia con i genitori. Sui diversi usi e significati del velo, si veda G. Vercellin, *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'islam*, Marsilio, Venezia, 2000. Sui bisogni di socialità dei G.M.I. e sui conflitti intergenerazionali con la leadership dell'associazionismo adulto, si rimanda al mio articolo «Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza» pubblicato in questo stesso volume.

[28] Su emancipazione femminile e militanza religiosa in Europa, si rimanda a C. Saint-Blancat, «La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora», in *Social Compass*, 51 (2), 2004, pagg. 235-247; V. Amiraux, *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, L'Harmattan, Paris, 2001; G. Jonker, «Islamic Knowledge Through a Woman's Lens: Education, Power and Belief», in *Social Compass "Muslim Women as Religious Actors"*, 50 (1), 2003, pagg. 35-46.

[29] Uno pseudonimo.

do aveva dieci anni). I suoi genitori sono marocchini (il padre è operaio e la madre casalinga). Sta studiando Scienze Politiche all'Università di Torino ed è attiva nei G.M.I. (con il ruolo di responsabile per il settore cultura). Fadela prende le distanze dal "modello marocchino di famiglia"[30], riflettendo sull'esperienza dei suoi genitori e su ciò che vede durante i suoi soggiorni estivi in Marocco. Secondo lei, si tratta di "tradizioni maschiliste", perché ritiene che se entrambi i coniugi lavorano fuori casa, allora anche i compiti domestici vadano equamente distribuiti. Divenendo più "istruita dal punto di vista religioso", si sente più sicura quando discute sui ruoli all'interno della famiglia e contesta la "mentalità arretrata" che "non ha niente a che fare con la religione". Per sé desidera una famiglia "praticante", dove entrambi i coniugi siano attivi. Non è indispensabile che sia un "impegno islamico", ma l'importante è che sia "qualcosa di utile agli altri". Ad esempio, lei desidera approfondire lo studio dei "diritti umani" e spera di trovare una professione in quel campo. Intanto organizza degli "incontri per i genitori immigrati", perché "abbandonino il mito del ritorno e non chiudano i loro figli e le loro figlie in una mentalità marocchina, dato che vivono e vivranno in Italia". Essere musulmana per Fadela significa essere attiva e poter mettere in discussione delle prassi che l'avrebbero relegata in una posizione subordinata rispetto alla famiglia e al marito.

Dalla ricerca emerge una riflessione individuale sull'identificazione con l'islam, sia tra i G.M.I. che tra i giovani musulmani non associati. Si cercherà di cogliere il senso di queste identificazioni e, seguendo il filo dei loro discorsi, si proverà a comprendere che cosa implichino pragmaticamente.

3. *Musulmani e italiani, tra le altre cose*

Baha[31] ha ventinove anni, è nato a Dakar e cresciuto in Italia (vive a Milano da quattordici anni). Fa corsi serali in un istituto professionale (dove è avvenuta l'intervista), è un appassionato di calcio e lavora come barista, oltre a fare altri lavori più saltuari. Si sente italiano e musulmano, "nel cuore".

[30] In realtà esistono diversi modelli di famiglia anche nella società marocchina e movimenti femminili che contestano i ruoli tradizionali e il codice di statuto familiare che penalizza le donne (il codice, "la mudawwana", è stato recentemente modificato, accogliendo in parte le critiche della società civile).

[31] È uno pseudonimo.

(...) Comunque non sputerò mai nel piatto dove mangio. Questo piatto è l'Italia. Ma questo non significa che l'Italia debba calpestare la mia dignità (...). Io dico che mi sento italiano e non sarà una carta di soggiorno a stabilirlo ma perché ce l'ho nel cuore. Mi sento italiano forse più di tanti italiani. Perché amo questo paese e vorrei solo pace per questo paese. Io sono un musulmano e non ho bisogno di dichiararlo perché la fede non per forza deve essere sbandierata. Deve essere qua, nel cuore. Rispetto tutte le altre religioni e quando scelgo di amare le persone non le scelgo per il colore della loro pelle, per la loro appartenenza di religione, non li scelgo per la loro provenienza... Io quando vedo una persona qui davanti a me non vedo donna, non vedo uomo, non vedo nero, né giallo, non vedo musulmano o cristiano, ma vedo una persona e la persona va rispettata ... Perché forse alla gente non viene in mente una cosa: prima delle religioni c'era già l'uomo... Le religioni sono venute dopo. Quindi perché deve essere una religione a stabilire un amore? Siamo noi stessi, come persone umane, ad amarci, escludendo ogni elemento di appartenenza religiosa, nazionale, di condizione sociale o cose del genere (...). Ad esempio, con gli ostaggi italiani, anzi da quando è scoppiata questa guerra l'11 settembre è rinata un po' la guerra delle religioni e questo è un brutto segnale (...). Quando mi trovo una persona che mi dice «che ne pensi di quegli integralisti musulmani che ammazzano?». Già farmi la domanda secondo me è un'offesa. Perché se tu cerchi di capire cosa ne penso, magari ti aspetti che io ti dico «fanno bene». No (...). Ma la cosa più brutta è entrare nei bagni dell'ortomercato dove lavoro saltuariamente e trovare delle scritte brutte al riguardo di tutti i musulmani ma riferito anche al colore della pelle.... Quando mi dicono «ho visto un ragazzo di colore» la mia battuta è «di che colore era? Siamo tutti di qualche colore». «E come vi dobbiamo chiamare?». Dico «mi chiami per nome o mi chiami il nero...Io sono nero, non mi offendo se mi chiami nero...» (...). Ho cercato di creare un'associazione multietnica... Non ho trovato disponibilità... Non rinuncio. Alleggerisco solo il piede dal pedale e poi riparto. Forse sto andando troppo in fretta. Vorrei tanto che ci si vedesse di più, si dialogasse di più, ci si aiutasse di più (...). Vorrei tanto che la gente imparasse a vedere se stesso nell'altra persona indipendentemente dall'appartenenza di religione, delle origini, del colore della pelle... Purtroppo non è la cosa che sta avvenendo in questo mondo. Il punto è: come fare a cambiare le cose? Perché io credo che Dio è uno, poi chiamiamolo come vogliamo... In francese chiamiamolo Dieu, in italiano Dio, per gli inglesi God, in arabo Allah, ma è unico e ha creato l'universo. È uno. Spero solo che qualcuno sarà abbastanza intelligente da capire che le culture diverse, le religioni diverse non devono essere un ostacolo per poter vivere insieme! Il mondo cambia in quanto la gente emigra, l'Italia stessa si ritrova a fare i conti con il cambiamento del suo popolo perché non esistono più i veri italiani, come non esistono più i veri americani, veri

francesi... Tutte le razze si sono mischiate e devono avere gli stessi diritti. Vorrei tanto che si evitasse di strumentalizzare le cose brutte che stanno succedendo che riguardano soprattutto la religione musulmana. Purtroppo noi, gente, comuni mortali, rimaniamo vittime di queste strumentalizzazioni perché i politici parlano, parlano, parlano, ma loro stanno bene (...). Se c'è una cosa che odio è l'ingiustizia. Non me ne frega niente se chi ha commesso ingiustizia è mio papà, mia madre o mio fratello... Dobbiamo tutti essere uguali... Nessuno è nato con la camicia, nessuno è venuto al mondo con le scarpe d'oro. Siamo tutti venuti al mondo nudi! E ritorneremo nudi! Perché non cerchiamo di capire? «Vi ho creati diversi e numerosi perché vi conosceste e per mettervi anche alla prova gareggiando nelle opere buone». Quindi a volte ci lascia ai propri destini per vedere i comportamenti. «Tutti i credenti sono fratelli». Non ha detto «tutti i musulmani sono fratelli». Vorrei tanto che i musulmani leggessero questo versetto... Non ha detto «voi neri siete fratelli». Ha detto «Tutti i credenti sono fratelli»... I credenti possono essere gli ebrei, possono essere i cristiani, possono essere i musulmani, i buddhisti e anche chi crede nei valori umani... Insomma io spero in un mondo migliore!

Baha dice che la fede non ha bisogno di essere "sbandierata" e dal suo discorso emerge chiaramente che per lui è innanzi tutto qualcosa che ha a che fare con l'etica personale. Comunque sente il bisogno di dichiarare che "è musulmano" e menziona l'11 settembre, gli ostaggi italiani rapiti in Iraq come eventi strumentalizzati da chi intende fare "guerre di religione". Per lui ci sono altre ragioni per interpretare più adeguatamente questa e altre guerre. Racconta di discriminazioni quotidiane, in quanto musulmano e in quanto nero. Che ne fa Baha delle sue "differenze" che altri gli rimandano quotidianamente reificate? Le contesta e le relativizza, se ne riappropria e ne fa uno strumento di critica sociale. A chi lo chiama "di colore", risponde che i colori sono tanti e invita a chiamarlo "per nome" (ad un'identità sociale assegnata risponde con un'identificazione personale), o caso mai "nero" (una differenza non più stigmatizzata, ma rivendicata). A chi gli chiede che cosa ne pensa degli "integralisti musulmani che ammazzano", risponde con un islam pacifico, citando versetti "pluralisti" in cui la diversità è un modo di Dio per mettere alla prova gli esseri umani (è un invito sia alla conoscenza reciproca, sia a dimostrare chi "è migliore" attraverso le opere buone) e interpretando in maniera "universalista" la fratellanza (una solidarietà quindi non solo tra "simili", tra musulmani, ma tra "diversi", ebrei, cristiani, buddhisti, atei inclusi se "credono" ai valori umani). In altre parole, Baha riesce a fare della differenziazione religiosa impostagli come uno "stigma", una risorsa per fare critica sociale e

per "moltiplicare" le identificazioni: essere italiano allora non significa avere la nazionalità, non poter criticare l'Italia quando "calpesta la sua dignità", ma ha a che fare con "il cuore", con il desiderio di un "bene comune" che per lui è innanzi tutto fare la sua parte per costruire una convivenza pacifica; essere musulmano non significa essere violento, ma avere un'etica di rispetto verso se stessi e verso gli altri che in fondo è comune al cristianesimo. Baha spera in un "mondo migliore" dove "ognuno vede se stesso nell'altra persona indipendentemente dall'appartenenza di religione, dalle origini, dal colore della pelle" e per questo motivo desidera impegnarsi in "un'associazione multietnica".

Charif[32] ha venti anni, è nato a Sarajevo e cresciuto a Milano (da quando aveva sette anni). Il padre è operaio, la madre casalinga e lui sta specializzandosi in *web-design*. È un appassionato di musica *heavy metal* e per alcuni anni ha fatto volontariato in un ospizio per anziani, cercando di insegnare loro a "usare il computer per comunicare con i figli lontani". Dice che gli mancava sua nonna che dall'inizio della guerra si era rifugiata in Svezia con una zia e allora gli sembrava di "dare il bene a sua nonna dandolo ad un'altra nonna". Essendo appassionato di tecnologie, ha trovato anche altri modi per comunicare il suo affetto alla famiglia dispersa. Non solo chatta con i suoi cugini, ma realizza delle "video-cartoline" e delle "video-lettere"[33]: riprende stralci di vita quotidiana della sua famiglia e li commenta con umorismo rivolgendosi direttamente al destinatario. Ogni estate torna in Bosnia e si rende conto che con la guerra la religione si è mescolata al nazionalismo e «tutti stanno separati per conto loro, anche se le cose lentamente già stanno cambiando». Lui non è praticante, ma credente in Dio sì e si sente un "musulmano-europeo", "un bosniaco-europeo". Per lui «la religione non va presa alla lettera, bisogna pensare con la propria testa ed elaborare la verità facendo conversazioni...intelligenti, come faccio con i miei genitori, gli zii, i miei amici marocchini e musulmani di altri paesi che incontro qui (...). Perché con i tempi che corrono... ci sono anche cose molto brutte, il terrorismo, la guerra all'Iraq... Viviamo momenti molto difficili noi musulmani (...)». Charif appare dunque come un giovane musulmano della "diaspora"[34], in questo caso bosniaca, capace

[32] Uno pseudonimo.

[33] Sulle "video-cartoline" tra le "famiglie transnazionali italo-egiziane", si veda P. Schellembaum, *Bab El Had. La porta del limite. Identità multiple, confini sociali e reti comunicative in famiglie immigrate egiziane tra locale e globale*, Supervisore: U. Fabietti, Tesi di Dottorato in Antropologia Culturale, IX Ciclo, Università degli Studi di Torino, 1999.

[34] C. Saint-Blancat, «L'islam en diaspora: un laboratoire de gestion du pluralisme», in Commissariat Général du Plan, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de*

di distanziamento critico dal nazionalismo bosniaco e dalle interpretazioni letteraliste che circolano a livello globale in tempi "difficili" per i musulmani. La sua capacità riflessiva e le sue reti sociali sono le risorse principali che ha per "elaborare la verità"[35].

Nelle attività dell'Associazione dei G.M.I. è stato affrontato a più riprese il tema dell'"appartenenza culturale europea ed italiana": da una parte si è trattato di distinguersi dalla generazione precedente, dall'altra di portare avanti domande di inclusione nei confronti della società in cui vivono e che sentono che li discrimina[36].

Aziz[37] è stato il primo presidente dei G.M.I., ha venticinque anni, è cresciuto fin dall'infanzia in provincia di Ferrara e poi si è trasferito a Milano. Si sente "siriano-italiano", ma ci tiene a sottolineare che i "punti di riferimento" per la sua "formazione culturale" sono innanzi tutto "europei".

> Sono cresciuto fino ai quattordici anni in provincia di Ferrara. La politica la sentivo ancora più vicina che qua in città... Quando c'era il comizio, tutto il paese partecipava. Eravamo un centinaio di giovani in tutto il paesino... Ricordo che il 25 aprile noi facevamo la festa e io una volta ho letto la poesia sull'Olocausto che avevo scritto davanti al sindaco. Sono esperienze che ti formano... Le recite storiche erano troppo belle. Cresci con l'idea che i re facevano quello che volevano, mangiavano tantissimo quando fuori morivano di fame, poi il popolo si ribella e prende il potere... I valori di riferimento sono questi, fin da bambino: libertà, uguaglianza, fraternità... L'illuminismo poi l'ho sempre visto in questa maniera. Poi non facevo l'ora di religione cattolica ma di educazione civica, l'ora alternativa e lì ho studiato gli articoli più importanti della Costituzione Italiana, che bella... E poi la dichiarazione dei diritti dell'uomo... Lì a Ferrara mi hanno fatto leggere libri bellissimi, come "Se questo è un uomo" di Levi... Ma non c'era solo Peppone c'era anche Don Camillo! Ricordo i giochi senza frontiere

construction européenne, La Documentation Française, Paris, 2002, pagg. 53-66; id., «Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality», in *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, 2002, pagg. 138-151.

[35] Il fratello Emir (uno pseudonimo), invece, non ha preso le distanze dal nazionalismo bosniaco e sorprendendo i suoi genitori che hanno vedute più "aperte" di lui (anche per quanto riguarda i "matrimoni misti") dice di voler sposare "una musulmana di Bosnia come lui" e che dopo la scuola cercherà di "tornare al suo paese". Le interviste (individuali) di entrambi i fratelli sono avvenute in casa loro. Il primo contatto è avvenuto con Emir nella scuola dove studia.

[36] Sulle domande di cittadinanza dei G.M.I. si rimanda al mio articolo «Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza» pubblicato in questo volume.

[37] Uno pseudonimo.

della parrocchia del mio paese...ed io che portavo i panini di pane arabo e nutella... Ah, l'Emilia Romagna... Quando è arrivata anche a Milano sono andato subito a iscrivermi alla Coop! Altro che Auchan!

In realtà, i G.M.I., come altri giovani italiani, hanno un'"identità nazionale debole" e le loro identificazioni territoriali sono più locali che nazionali, come è evidente anche nel caso di Gharis e Omar[38].

Gharis ha diciannove anni, frequenta l'ultimo anno di una scuola superiore, è nato a Vicenza da genitori algerini ed è cresciuto in provincia di Milano, città che ama molto.

(...) Sinceramente odio la provincia, anche se ho sempre abitato lì e mai a Milano Milano. Invece amo Milano, corso Buenos Aires... Il casino, la gente che esce dalla metropolitana e scorre come un fiume... E a me piace stare lì fermo a guardare il fiume che passa (...). Perché a Milano c'è un po' di tutto, è un bazar non è una città... Guarda, hai mai visto un Corano sul computer palmare? (Me lo mostra, Ndr). E poi dicono che islam e modernità non vanno d'accordo! Non conoscono i giovani musulmani milanesi! (...).

Omar ha venti anni, è nato a Tunisi e cresciuto a Roma (da quando aveva dieci anni). Ora studia Scienze Politiche all'Università di Padova, ma continua a sentirsi un "romano de' Roma".

(...). Milano mi fa schifo come città...forse il fatto d'aver vissuto a Roma, capisci la differenza? Eh, Eh! Sono molto legato a Roma, io sono romano de Roma, capisci? Mi piace Roma, è la mia città... È stato un colpo troppo grosso andare a Milano, anche dal punto di vista estetico... Tutte le volte che giravo per le strade di Roma, era come se fosse la prima volta che io la vedevo! Roma mi piaceva tantissimo. Quando andavamo in giro, nelle uscite con la scuola, io guidavo la classe, con gli autobus a fare i giri... I miei amici non sapevano mai le strade. Mi piaceva tantissimo, sono cresciuto in quella città. Sono molto legato anche adesso e quindi Milano no. Il fatto è che a Milano c'è un po' il centro dei G.M.I. e io sono stato messo nel nuovo Direttivo... All'attività dei G.M.I. ci tengo, lo sai. È come la mia famiglia ormai (...). Qua a Padova ho delle amicizie, nonostante il fatto che ci sto poco per andare a Milano al Direttivo. Però, quando cammino con un mio amico che sta qui a Padova, passiamo per la strada e io ogni dieci metri saluto «Ciao! Ciao!» e mi rispondono «Ciao! Ciao!» e lui dice:

[38] L'intervista di Gharis è avvenuta durante un incontro dei G.M.I. mentre quella di Omar in una casa privata. Si tratta di due pseudonimi.

«Com'è che conosci tutta questa gente?». Ed io rispondo, un po' il carattere, un po' è che rimango romano de Roma anche a Padova! Siamo socievoli, più alla mano (...).

Le identificazioni quotidiane di questi giovani figli di immigrati sono dunque molteplici. L'identificazione religiosa nasce spesso in interazione con atti di differenziazione-discriminazione altrui e non diventa necessariamente "un semplice stigma ribaltato", ma può essere riappropriata in vari modi, ad esempio "normalizzandola" attraverso la dichiarazione di (pluri)appartenenze territoriali (europea, italiana, locale).

È interessante rilevare che per la maggioranza degli intervistati l'islam significa innanzi tutto "rispetto": verso se stessi (e questo sembra aiutarli a porsi in un piano di uguaglianza con gli altri anche di fronte alle discriminazioni) e verso gli altri. Pur dichiarandosi quasi tutti "credenti ma non praticanti", i ragazzi e le ragazze non affiliati all'Associazione dei G.M.I. sembrano tenere al mese di digiuno di *ramadan*, anche "per rispetto verso la famiglia". L'islam per molti giovani intervistati ha a che fare con la "spiritualità", al di là dei confini reificati dalle religioni istituzionali, come accade anche ai giovani di altre fedi[39].

Individualizzazione della fede non significa però che l'identificazione religiosa venga relegata in "spazi privati". In un contesto dove l'islam è spesso sotto i riflettori dei *mass-media* e diventa oggetto dell'attenzione dei politici, una parte di giovani figli di immigrati sceglie di "essere musulmano/a" nello spazio pubblico. Omar (responsabile formazione dei G.M.I.) ricostruisce il suo impegno pubblico dall'11 settembre a oggi in quanto "giovane musulmano":

> Si è creata questa situazione dopo l'11/9. Prima chi sentiva parlare i giovani musulmani? Ad un certo punto, però, apri il telegiornale e senti certe cose... E poi fuori, c'è la società civile che vuole capire meglio, vuole ascoltare i musulmani che vivono in Italia, in Europa, capire che cosa pensano... Io mi sono inserito in questo processo, quasi in modo automatico, per rispondere a queste domande... Ora mi piace tantissimo, cerco di migliorare sempre. All'inizio erano solo occasioni di dialogo inter-religioso, poi magari associazioni territoriali, nel sociale, di quartiere, partendo da chi conosci. Poi, magari vedevano i G.M.I. in televisione e ti cercavano anche più da lontano. E abbiamo cominciato a muoverci anche oltre le nostre scuole, sempre sui temi della pace. Ci chiedevano ad esempio «Conosci Bin

[39] C. Saint-Blancat, «La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora», in *Social Compass* cit.

Laden? Che cosa ne pensate voi?» (...). Ho iniziato a viaggiare parecchio... La nostra associazione si sta ingrandendo, maturando. Anche perché le guerre non finiscono e tengono l'ambiente caldissimo... C'è sempre necessità di spiegare alla gente comune dell'islam dei musulmani che vivono in Europa (...). Non è che stiamo portando un pensiero nuovo, qualcosa di complicato. E c'è una situazione con tremila punti interrogativi che vengono sempre alimentati da nuove situazioni...e anche da certi musulmani come Adel Smith che buttano benzina sul fuoco (Milano, 9/9/04).

L'impegno nello spazio pubblico sembra essere il risultato di tempi difficili nei quali l'islam è associato al terrorismo e alla guerra. Non si tratta solo dei G.M.I. ma anche di giovani non associati che, soprattutto a livello locale, si ritrovano a dover "testimoniare" il loro essere musulmani e pacifisti. Omar dice che non «stanno portando un pensiero nuovo» ed essendo il responsabile della "formazione" dei G.M.I. è consapevole dei limiti per quanto riguarda la conoscenza religiosa e l'elaborazione teologica dei giovani, che in genere è piuttosto rudimentale (c'è molto "fai-da-te" tramite internet, come molti loro coetanei sembrano essere più consumatori che produttori di sapere). Tuttavia, si ritiene che gli scambi intensi nello spazio pubblico e il moltiplicarsi delle reti sociali di questi giovani abbiano facilitato l'emergere di alcuni elementi di novità "sostanziali", soprattutto riguardo alla generazione precedente. Nel prossimo paragrafo, si illustrerà quali possano essere i punti di forza di questo giovane "islam italiano".

4. *Pluralismo e partecipazione democratica*

Che cosa è l'"islam europeo"[40]? E l'"islam italiano"[41]?

Si tratta di una costruzione sociale aperta, che assume diversi significati a seconda di chi ne parla: gli studiosi, i *mass-media*, i poteri pubblici e, infine, i diretti interessati. Il minimo comune denominatore dei di-

[40] F. Dassetto, *L'islam in Europa*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1994; id., *La construction de l'islam européen*, L'Harmattan, Paris, 1996; id. (a cura di), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain* cit.; S. Allievi, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carocci, Roma, 2001; B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsen (a cura di), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Brill, Leiden-Boston, 2003; N. Al-Sayyad, M. Castells (a cura di), *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization*, Lexington Books, Lanham, 2002.

[41] S. Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino, 2003.

scorsi sull'islam europeo e su quello italiano sembra essere l'assunzione che si tratti "di qualcosa di diverso dall'islam dei paesi di origine"[42]. Ma che cosa, precisamente?

Ad esempio, due intellettuali "musulmani ed europei" come B. Tibi e T. Ramadan, i cui pensieri hanno ottenuto una buona risonanza negli ultimi anni, hanno idee diverse in proposito. Il primo è di origine siriana e di adozione tedesca, oggi insegna Relazioni Internazionali in un'università tedesca e quando collaborava con un'università americana ha scritto un libro divenuto poi molto famoso, probabilmente anche per l'impostazione piuttosto "drammatica" della questione (che di questi tempi sembra premiare): «L'Europa rimarrà europea o verrà islamizzata? Euro-islam o Europa musulmana?»[43]. Secondo Tibi l'islam deve adattarsi ai "cinque caratteri dell'identità europea": la separazione tra religione e politica; la democrazia; i diritti umani individuali; il pluralismo e la società civile. Il secondo, T. Ramadan, è uno svizzero di origine egiziana, insegna Filosofia e Islamologia in un'università svizzera e il suo libro "Essere musulmano europeo"[44] è stato molto apprezzato dai giovani musulmani di molti paesi europei[45]. Il discorso di Ramadan verte intorno al concetto di "cittadinanza" che per lui significa "sentirsi psicologicamente a casa propria" e implica "cambiare rappresentazione che si ha dell'islam" e "sviluppare partnership di base" per lavorare sulla difesa dei diritti di tutti, musulmani e non. Per Ramadan si tratta di «aprire un certo numero di correnti musulmane a dimensioni politiche di tipo pluralista»[46] e chiamare i musulmani europei a responsabilizzarsi, reinterpretare i testi sacri alla luce delle mutate condizioni storico-sociali e a contribuire allo sviluppo del bene comune dell'Europa, uscendo dalla "sindrome dell'essere una minoranza"[47].

Si ritiene che queste "novità" di cui parlano entrambi gli autori, ma che esprimono in modo diverso (forse anche perché si rivolgono a pub-

[42] Mentre prima venivano utilizzati termini quali "l'islam trapiantato", "l'islam degli immigrati", oggi si tende a riconoscere che i musulmani vengono influenzati dalle società europee in cui vivono e anche i loro vissuti religiosi e le loro appartenenze risentono di un contesto "secolarizzato".

[43] B. Tibi, *Euro-islam. L'integrazione mancata*, Marsilio, Venezia, 2003, pag. 9

[44] T. Ramadan, *Essere musulmano europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2002.

[45] F. Frégosi, «Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan», in F. Dassetto (a cura di), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain* cit., pagg. 205-221.

[46] N. Zu Fürstemberg, *Lumi dell'islam. Nove intellettuali musulmani parlano di libertà*, Marsilio, Venezia, 2004.

[47] A. Caeiro, «European Islam and Tariq Ramadan», in *I.S.I.M. Newsletter*, n. 14, June 2004, Leiden, pag. 57.

blici differenti), stiano già venendo alla luce, come è evidente nel brano seguente che riporta parte di un dibattito sulla "vita pubblica" avvenuto tra alcuni G.M.I. e altri giovani musulmani non associati[48].

Nouha: Personalmente penso che non è detto che io abbia bisogno di una istituzione...non necessariamente di una istituzione ma anche di una autorità o di qualcuno che mi dica esattamente come...come vivere. Perché ci sono delle regole di vita comuni che tutti i musulmani ad esempio rispettano e che sono ovvie, no? E infatti il Corano è un libro molto pratico, no? Se ci fai caso ci dice quasi tutto, come fare in ogni ambito. Però poi ci sono margini di interpretazione, ci sono anche scelte, decisioni che spettano ad un individuo e non è detto che sia un musulmano migliore quello che non va in discoteca, rispetto a quello che va in discoteca però fa anche altre cose. Cioè chi mi dice è migliore un musulmano dell'altro? Nessuno. Quindi siccome non c'è nessuno che può ergersi a giudice questo significa che non c'è una risposta che debba necessariamente andare per forza bene per tutti. Cioè anche nell'ambito della vita pubblica, del confrontarsi, discutere, esiste un margine di individualità, di individualismo e di scelte personali e ovviamente questo non fa di me un migliore o un peggiore musulmano, fa di me me. Io almeno sono così, la vivo così (...).

Amr: (...). Quello che hai detto tu all'inizio penso che sia una cosa che condividiamo tutti all'interno dell'islam. Abbiamo la possibilità di avere un margine di interpretazione, non c'è una verità unica (...). Il sistema sciita è un sistema diverso, per i sunniti, la maggior parte dei musulmani, parlo per me, mettendo da parte il discorso discoteca, il fatto che ci sono interpretazioni diverse del Corano, no? Uno dice in una maniera ed uno dice in un'altra maniera, ok? E quindi soprattutto sta nascendo questa cosa adesso soprattutto qua in Europa. Se penso alle quattro scuole (giuridiche, Ndr.), mi sembra che sono fondate un po' tradizionalmente (...). Noi giovani no, noi giovani siamo cresciuti qua. Abbiamo capito, ci hanno insegnato che non è così e basta, che se uno fa così è giusto e basta. Ci sono varie scelte, varie interpretazioni, perché uno può interpretare le cose in una maniera, l'altro potrebbe interpretare le stesse cose in maniera diversa...

[48] Si tratta di un *focus-group* (S. Corrao, *Il focus group*, Franco Angeli, Milano, 2000) che ho organizzato il 9/9/04 a Milano (in una sala di un ufficio presa in affitto per l'occasione). I partecipanti erano due ragazze e un ragazzo dei G.M.I. (pseudonimi: Jassira, Sawla e Amr; le prime due di origine siriana, mentre l'ultimo di origine tunisina); due ragazze e un ragazzo non associati (pseudonimi: Fahima, Nouha e Noureddine; le prime due di origine egiziana, mentre l'ultimo di origine bosniaca). È durato un'ora e mezza circa e la consegna per la discussione era: «Che cosa è per me la vita pubblica?». La conduzione si è limitata a permettere di parlare a tutti i presenti e a chiedere delucidazioni sui termini (ad esempio, sul significato di "partecipazione", parola ricorrente nel dibattito).

Jassira: Sì, ma parliamo di sfumature non delle cose basilari, no?

Amr: E infatti questo l'ho detto, parliamo di questo.

Fahima: Che poi spesso queste sfumature le fan diventare grandi...

Amr: Eh, era questo che volevo dire...Ci sono veramente degli scontri su...delle sfumature. La discoteca o non discoteca, nessuno giudica. L'islam è questo, nessuno giudica nessuno! È solo che succede purtroppo. Nella vita pubblica, cioè parlando, discutendo uno dice ciò che sembra giusto, l'altro dice così: «io sento che è meglio, non devo»... Ecco, l'islam da come l'ho capito io non è quello che mi salta in testa, mi pare e piace fare così, no. La religione è quella che ti indica almeno un certo spazio per agire, regole anche un po' generali e tu, sei tu che devi stare dentro queste regole. Nessuno ti obbliga a fare o non fare qualcosa... Cioè, nel Corano c'è scritto che nella religione non c'è obbligo né costrizione (...).

Fahima: Sì, ci sono diverse interpretazioni!

Amr: (...). Secondo me l'islam in Europa è un nuovo modo di vivere del musulmano. È diverso dall'islam che c'è in Arabia Saudita! Quello che per loro è una cosa giustissima, per noi è una cosa impensabile. L'islam che c'è in Indonesia...o quelli che dicono: «Guarda quelli andranno tutti all'inferno», solo perché è chiuso nella sua mentalità. Noi in Europa abbiamo il vantaggio che ci siamo aperti di più. Viviamo la nostra religione in questo nuovo contesto. Io, sono molto contento di questo, perché alla fine ho scoperto che la mia religione non è una religione chiusa... Perché tante volte vedo che almeno nei paesi arabi, il tipo d'islam è duro... O sei santo, vai tutti i giorni in moschea, cioè non devi manco ridere, tipo stare sempre serio, oppure fai tutto quello che ti pare, senza paletti! Invece no, le sfumature, le scelte sono importanti. Forse perché noi siamo cresciuti in questo ambiente e quindi attraverso l'educazione, piano, piano, abbiamo imparato a scegliere (...). Sì non c'è problema. Ad esempio, esci con i tuoi amici o vai a casa del tuo amico, se mangiano carne chiedi: «Che cos'è questa carne? Maiale? Non la posso mangiare». Ma in maniera gentile, educata, col tempo non c'è neanche bisogno di dirlo più (...). Forse la situazione per le ragazze è più complicata, anche in Europa. Anche dal punto di vista dell'educazione, perché la ragazza non esce quando le pare, come succede anche al sud Italia (...). Mi dispiace. Per esempio una ragazza a Torino, per una cosa banalissima, che non è neanche *haram* [peccato, Ndr.], il padre l'ha legata alla sedia (...). Non mi sembra una cosa giusta... Per dire che per queste cose ci vuole tempo, non è che la pensano tutti così. Siamo i primi giovani musulmani italiani...

Questi giovani figli di immigrati discutono di *pluralismo religioso* (e più in generale di *pluralismo dei valori*), quella condizione di incertezza permanente rispetto a "come si dovrebbe vivere" e riescono a mantenere le loro convinzioni senza dissolverle nel relativismo puro né rinchiu-

derle nel fanatismo[49]. Parlano di libertà di coscienza, mettono in discussione chi si erge ad "autorità" e pretende di imporre il proprio punto di vista. Affrontando il tema della "vita pubblica", sostengono che per confrontarsi "esiste un margine di individualità, individualismo e di scelte personali" e che questo riguardi anche i musulmani e l'etica. Infatti, "nella religione non c'è obbligo né costrizione". A quale islam si riferiscono? Quello dell'Arabia Saudita sembra loro "impensabile". Si sentono "giovani musulmani italiani ed europei" e sono contenti di quello che definiscono un "nuovo modo di vivere del musulmano". I tempi dei cambiamenti culturali sono lenti e questi giovani sono consapevoli che ci sono resistenze e conflitti, specialmente per quanto riguarda le trasformazioni che riguardano il genere e le generazioni. Eppure, sembrano fiduciosi.

Quali sono le principali risorse di cui dispongono? Innanzi tutto le reti sociali allargate. Negli ultimi anni hanno avuto molte occasioni per partecipare alla vita pubblica, ad esempio attraverso incontri di dialogo interreligioso ed interculturale organizzati soprattutto dalle scuole. Inoltre, si sono mobilitati sui temi della pace e per un'"altra globalizzazione" come "cittadini globali"[50]. Alcuni di loro fanno volontariato sociale e hanno collaborato con diverse associazioni giovanili per iniziative riguardanti i temi dell'immigrazione, dell'ambiente e dei diritti umani. In particolare, i G.M.I. hanno avuto la possibilità di discutere con i giovani delle ACLI e dell'U.G.E.I. (Unione giovani ebrei italiani) apprendendo ad affrontare questioni cruciali come la laicità dello stato o i rapporti tra religione e politica come sfide aperte e temi trasversali sui quali confrontarsi e trovare dei percorsi accomunanti. L'ipotesi interpretativa è che il *pluralismo religioso* (*e dei valori*) che emerge nelle narrazioni dei giovani intervistati sia il frutto della *partecipazione democratica* che hanno sperimentato in questi ultimi anni e rappresenti effettivamente una novità.

[49] P. Berger, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 1994, pagg. 48-49.

[50] M. Kaldor, *L'altra potenza. La società civile globale: la risposta al terrore*, Università Bocconi Editore, Milano, 2004; D. Della Porta, L. Mosca (a cura di), *Globalizzazione e movimenti sociali,* ManifestoLibri, Roma, 2003.

5. *Conclusioni*

È lecito interrogarsi su quanto il discorso istituzionale e mass-mediatico sull'"islam italiano" riesca a cogliere queste trasformazioni in atto. Finché la cornice interpretativa dominante resterà quella sicuritaria, basata sulla dicotomia "terrorismo islamico" - "musulmani moderati", è difficile che ci sia spazio per una rappresentazione dinamica e complessa dell'islam. Inoltre, se l'obiettivo è quello di trovare una rappresentanza politica dell'islam italiano in un sistema democratico, forse è necessario promuovere maggiormente i processi di partecipazione piuttosto che scegliere dall'alto gli interlocutori. L'esperienza francese insegna infatti che la creazione di élite musulmane senza effettiva rappresentanza si rivela utile solo nel breve periodo[51].

Nella società civile italiana sono già presenti giovani musulmani che possono contribuire a promuovere "sfere pubbliche"[52], luoghi di dibattito su una questione di interesse generale, pubblico, come quella dell'interfaccia tra pluralismo religioso e vita democratica. Sarebbe un vero peccato non tenerne conto.

Infine, è necessario approfondire il tema della cittadinanza italiana. I giovani della ricerca si autodefiniscono "italiani", ma che cosa significa essere cittadini italiani oggi? Ipotizzo che sia problematico rispondere alla domanda anche per gli autoctoni e che ciò sia legato a nodi irrisolti della storia italiana (come la laicità dello stato e il ruolo del cattolicesimo come collante dell'identità italiana). Solo una nuova ricerca empirica potrà offrire chiavi interpretative soddisfacenti.

[51] V. Geisser, *Ethnicité Républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le system politique français*, Presses de Sciences Politiques, Paris, 1997; C. Wihtol de Wenden, R. Leveau, *La Beurgeoisie: les trois âges de la vie associative issue de l'immigration*, Editions CNRS, Paris, 2001.

[52] W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

Giovani musulmani (non associati ai G.M.I.)[53]

1. Età	La maggioranza ha tra i diciotto e i venticinque anni (73%); i giovani tra i quindici e i diciassette anni sono il 15% e quelli tra i venticinque e i trenta anni sono il 12%.
2. Generazione	Tranne uno[54], sono tutti figli di immigrati. La maggioranza è nata in Italia (31%) o è cresciuta qui dai primi anni delle scuole elementari (31%); gli altri sono arrivati in Italia tra i dieci e i quindici anni (38%)[55].
3. Nazionalità di origine	I genitori sono per la maggior parte originari del Marocco (35%), ma vi è anche una significativa componente di origine egiziana (20%); le altre nazionalità di origine presenti sono quelle turca (7%), bosniaca (7%), somala (7%); tra le altre meno presenti vi sono il Bangladesh, il Pakistan, la Tunisia e il Senegal.
4. Livello di istruzione	La maggioranza (75%) sta frequentando le scuole superiori (soprattutto istituti professionali), mentre il 12,5% sta studiando all'università (sia facoltà scientifiche che umanistiche e sociali); c'è infine un 12,5% che ha solo la licenza media e sta lavorando (o cercando lavoro).
5. Estrazione sociale	I padri sono: per la maggior parte operai (50%); c'è anche una componente significativa di commercianti (35%); in misura minore svolgono altre professioni (15%). Le madri sono: soprattutto casalinghe (70%); vi sono anche collaboratrici domestiche (23%) e commercianti (7%)

[53] I giovani intervistati non appartenenti ai G.M.I. sono stati ventisei, di cui undici ragazzi e quindici ragazze, incontrati a Milano in istituti superiori, all'università e in luoghi pubblici.

[54] C'è un intervistato che è figlio di un immigrato e di un'autoctona.

[55] Naturalmente questi ultimi hanno passato in Italia almeno cinque anni dall'arrivo.

Conclusione. I giovani musulmani in Europa: nuovi cittadini e nuovi credenti

Jocelyne Cesari

Il numero dei musulmani nati o cresciuti nelle società europee è in costante incremento, per effetto sia di una loro prolungata presenza in alcune nazioni europee come Francia, Gran Bretagna o Germania, sia della recente evoluzione dei fenomeni migratori verso l'Italia o la Spagna. Come i saggi contenuti in questo volume hanno ampiamente dimostrato, questi nuovi cittadini rappresentano un elemento di primo piano all'interno del paesaggio islamico europeo. I saggi hanno cercato di dare risposta a una serie di interrogativi: chi sono (dal punto di vista sociale, etnico ed economico) i giovani musulmani; qual è lo spettro delle loro pratiche religiose (dall'ateismo al fondamentalismo); quali sono le loro interazioni con i non musulmani (dialogo interreligioso, attività sociali); quali caratteristiche assume il loro impegno politico, e quali sono le forme e i livelli (locale, nazionale, europeo, internazionale) dei loro repertori di mobilitazione all'interno delle società europee.

Tali questioni sono state affrontate nel quadro di alcune problematiche trasversali: i legami transnazionali con il mondo musulmano, l'emergere di nuove forme di leadership, il rinnovamento della teologia islamica.

La nascita di nuove generazioni di cittadini e credenti in Europa, descritte anche da Chantal Saint-Blancat[1], è un fenomeno determinato da tre ordini di fattori: l'influenza delle strutture politiche e culturali dei paesi ospitanti, le complesse interazioni tra appartenenza religiosa e appartenenza etnica, il ruolo dell'islam globale e i legami concettuali tra islam, etnicità e povertà.

[1] Si veda C. Saint-Blancat, «La transmission de l'Islam auprès des nouvelles générations de la diaspora», in *Social Compass*, 51 (2), 2004, pagg. 235-247.

1. *La diversità degli assetti politici e culturali dominanti*

Come molti hanno (giustamente) sottolineato, l'origine etnica dei musulmani europei è alquanto diversificata; credo tuttavia che sarebbe altrettanto importante considerare le diverse caratteristiche dei contesti nazionali. Lo status della religione all'interno delle varie società, le modalità di acquisizione della nazionalità, l'accettazione (o la mancata accettazione) del multiculturalismo, e naturalmente i caratteri specifici di ogni nazione ospitante influiscono direttamente sulle dinamiche di formazione delle minoranze musulmane e sulla costruzione delle identità. In altri termini, se i musulmani europei non attuano determinati comportamenti, le ragioni di ciò andrebbero ricercate entro la gamma di opportunità offerte dagli attributi dominanti di ciascuna società. Molti esempi dimostrano come la formulazione dell'identità sia strettamente correlata alle caratteristiche della cultura e dell'assetto politico dominanti. Si pensi ad esempio alle politiche multiculturali attuate in Gran Bretagna e al modo in cui esse – come ha spiegato Yunas Samad –, hanno condizionato negativamente le dinamiche religiose della minoranza musulmana almeno fino all'affare Rushdie. In maniera analoga, l'inserimento dell'istruzione religiosa nei programmi delle scuole statali tedesche e austriache ha indotto i musulmani a produrre libri di testo specificamente finalizzati alla trasmissione delle tradizioni islamiche secondo modalità adeguate alla loro condizione di minoranza[2].

2. *Appartenenza etnica e religione*

L'identificazione individuale con l'islam sembra essere in molti casi un elemento riscontrabile nella maggior parte delle comunità etniche emergenti. Per gli immigrati turchi in Germania come per i cittadini britannici di origine indiana o pakistana, e persino – in una certa misura – per i nordafricani emigrati in Francia, l'islam è un elemento di fondamentale importanza per l'articolazione di un'identità etnica all'interno delle società europee: ciò vale soprattutto per le prime generazioni di immigrati. Nel corso dell'ultimo decennio, tuttavia, la religione isla-

[2] Tra le ricerche più recenti su questo argomento, si vedano: S. Macloughlin, «Recognizing Muslims: Religion, Ethnicity and Identity Politics», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n. 33, Paris, 2002, pagg. 43-57; J.-C. Mohr, «Islamic Instruction in Germany and Austria: a Comparison of Principles Founded in Religious Thought», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe* cit., pagg. 149-167.

mica ha iniziato ad assumere una serie di forme più spiccatamente "transetniche". In Gran Bretagna, ad esempio, si va affermando una nuova generazione di leader musulmani che, prendendo le distanze dall'islam etnicizzato e spesso isolazionista dei primi immigrati indiani e pakistani legati ai gruppi *berelvi* e *deobandi*, sono riusciti dopo l'affare Rushdie a instaurare un dialogo con il governo britannico. L'emergere di questa nuova generazione di leader all'interno delle associazioni e dei movimenti religiosi dei musulmani europei è un fenomeno comune all'intero continente, che si inscrive nell'ambito di una più vasta tendenza all'acculturazione dei riferimenti islamici al contesto secolarizzato. Tale acculturazione si realizza tramite un movimento duplice e contraddittorio: la privatizzazione dei riferimenti islamici e la diffusione delle pratiche collettive dell'islam[3].

Non si deve comunque dimenticare che esiste un divario tra la realtà della pratica religiosa islamica e il discorso teologico o intellettuale. Se da un lato le pratiche quotidiane dimostrano l'esistenza di fenomeni di acculturazione a un contesto secolarizzato, dall'altro la versione "domestica" dell'islam prodotta da tali fenomeni appare improntata a un relativismo che, soprattutto in Europa, non si riscontra altrettanto spesso nella produzione intellettuale.

3. *L'islam globale*

La globalizzazione è un processo culturale che favorisce lo sviluppo di culture e comunità non territorializzate e fondate sull'appartenenza razziale, di genere, religiosa, e in certi casi persino sullo stile di vita. Da questo punto di vista l'islam rappresenta un fattore identificante di grande forza: ciò gli consente di intessere legami di solidarietà tra gruppi diversi, annullando le disparità dei contesti nazionali e culturali.

Negli ultimi vent'anni, due diverse forme di islam globalizzato hanno raccolto schiere di seguaci in svariate parti del mondo musulmano e non musulmano. Come si sostiene nel saggio di chi scrive contenuto in questo volume, le forme globalizzate dell'islam esercitano un influsso tangibile sulle caratteristiche della leadership musulmana in Europa. Considerata l'importanza che le reti transnazionali rivestono per le comunità musulmane dell'Occidente, un'analisi che metta in evidenza gli obblighi dei musulmani nei confronti delle società ospitanti senza pren-

[3] Si veda, più avanti, il paragrafo intitolato «La sfida del rinnovamento teologico».

dere in considerazione il ruolo di altri fattori di portata internazionale non può che rivelarsi inadeguata. Il processo di adattamento dell'islam al contesto democratico è bidimensionale, in quanto comporta una duplice identificazione: tanto con le forme globali o transnazionali dell'islam, quanto con le culture nazionali dei paesi ospitanti.

4. *Islam, etnicità e povertà: le relazioni pericolose*

La condizione socioeconomica dei musulmani europei si caratterizza per un'estrema debolezza. Il tasso di disoccupazione degli immigrati musulmani è spesso al di sopra delle medie nazionali; non di rado, inoltre, la marginalità socioeconomica si accompagna a una sorta di segregazione residenziale. I dati dell'ultimo censimento effettuato in Gran Bretagna dimostrano ad esempio che la condizione abitativa degli immigrati pakistani tende a essere assai scadente e poco salubre; anche il tasso di concentrazione etnica per area residenziale o per singola residenza andrebbe preso in considerazione, soprattutto per le aree centrali delle metropoli tedesche o britanniche, o per i sobborghi più poveri delle città francesi.

Questa condizione di isolamento ha conseguenze importanti per l'islam europeo. Sul piano politico, si è spesso tentati di associare l'islam con la povertà, considerando – senza tuttavia enunciare apertamente l'ipotesi – che il primo sia causa della seconda. Quanto ai musulmani, essi tendono invece a usare l'islam come arma di difesa o di reazione. In sostanza, ogni volta che l'origine etnica, la povertà e la religione si intersecano, l'etnicità si trasforma in una trappola.

Una delle conseguenze dell'11 settembre è stato il rafforzarsi del pregiudizio che associa l'islam alla povertà e al terrorismo. Gli attacchi terroristici hanno inoltre portato a un irrigidimento delle posizioni in materia di immigrazione. È ancora presto per valutare gli effetti delle nuove leggi sul comportamento religioso dei musulmani in Europa: molto probabilmente, tuttavia, la principale conseguenza sarà un incremento dell'uso difensivo e reattivo dell'islam[4].

[4] Si veda *The Integration of Muslims in Europe in the Aftermath of 9/11*, Nocrime Conference, Paris, 3 febbraio 2003.

5. *Conclusione: la sfida del rinnovamento teologico*

Per ciò che riguarda la sfera delle pratiche religiose, si potrebbe a ragion veduta sostenere l'ipotesi di una progressiva europeizzazione dell'islam. Come è già stato detto, nella definizione delle identità islamiche l'appartenenza etnica gioca un ruolo prevalente rispetto all'appartenenza religiosa. Esiste tuttavia anche uno scenario opposto, nel quale il legame con l'islam assume la precedenza rispetto a quello che unisce ogni individuo al proprio gruppo etnico.

Come hanno validamente illustrato Alexandre Caeiro e Annalisa Frisina, l'atteggiamento prevalente tra le popolazioni musulmane d'Europa rappresenta un tentativo di conciliare la maggiore quantità possibile di libertà individuale con la fede in una forma più o meno definita di trascendenza che non entri in conflitto con i vincoli della modernità e che si esprima quanto meno attraverso l'osservanza dei riti di passaggio fondamentali: circoncisione, matrimonio e sepoltura.

Una minoranza di giovani musulmani è tuttavia fortemente attratta da un rapporto più marcatamente fondamentalista con la tradizione islamica. La religione si trasforma così in ortoprassi, ossia in una pratica basata sul rispetto letterale delle prescrizioni religiose che si sostanziano nella vita quotidiana. La letteratura religiosa cui questi giovani europei possono accedere è per la maggior parte rigidamente conservatrice, talora intollerante nei confronti delle donne, delle altre tradizioni o della condizione di apostasia[5].

Di conseguenza, l'europeizzazione dell'islam si fonda su un paradosso. Da un lato, il contesto democratico promuove una diversificazione delle pratiche religiose nel segno di una progressiva individualizzazione e secolarizzazione. Dall'altro, la mancanza di autorità religiose e di luoghi in cui sia possibile approfondire la conoscenza dell'islam fanno sì che, nella maggior parte dei casi, l'islam appreso dai libri sia quello espresso dalle correnti più conservatrici del mondo musulmano. L'Europa è oggi diventata terreno di conquista per i movimenti fondamentalisti dominati dal wahabismo saudita e dalle altre tendenze comunemente raggruppate sotto l'etichetta di *salafite*. La loro diffusione si deve alla capacità di fornire in tempi brevi un'istruzione islamica basilare a coloro che, oltre a essere privi di conoscenze su tale argomento, non hanno i mezzi per accedere ad altre forme di insegnamento religio-

[5] Per un'analisi di questa letteratura, si veda J. Cesari, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, La Découverte, Paris, 2004.

so. L'istruzione così dispensata ha però un'impronta marcatamente conservatrice: i suoi incitamenti all'allontanamento e al rifiuto degli ambienti non musulmani trovano seguito soprattutto negli strati più fragili della gioventù musulmana. Quando l'islam si associa alla marginalità, il risultato è nella maggior parte dei casi un'autoidentificazione con l'islam che assume i tratti di una reazione all'ostilità o al disprezzo degli ambienti circostanti. L'uso distruttivo del messaggio islamico è purtroppo una realtà concreta, come dimostra il coinvolgimento di alcuni giovani musulmani europei nelle operazioni di *Al Qa'ida*. È nostro compito approfondire il significato della loro adesione a una sorta di teologia dell'odio che non è sempre circoscritta ai ceti più poveri della società e che non può essere semplicemente spiegata facendo appello al nichilismo o al senso di umiliazione[6].

A fianco di queste tendenze radicali e distruttive, va oggi definendosi una concezione opposta, ma altrettanto nuova, dell'islam in quanto fonte di comportamenti etici e di conoscenza, religione che esalta la logica della scelta individuale – ossia del libero arbitrio – e prende le distanze da ogni forma di etnicizzazione della fede. I musulmani europei propongono dunque una dialettica individuale di decisione e di scelta che ben si adatta alla crescente soggettivizzazione dell'affiliazione religiosa. Credere e praticare una religione semplicemente perché si è nati all'interno di una determinata tradizione o di un determinato sistema di credenze non è più sufficiente. La scelta di diventare credenti e praticanti deve invece essere un'espressione della propria individualità, attraverso la quale il messaggio della rivelazione divina assume un significato personale. Di conseguenza, il distanziamento dal proprio nucleo familiare si giustifica in quanto i genitori sembrano non comprendere cosa sia l'islam "autentico", non ne hanno una "vera conoscenza" e agiscono unicamente sotto l'influsso di usanze e superstizioni legate alla loro cultura. La ricerca di un islam universale, informato e governato dalla logica individuale, mette in evidenza un esperimento mai tentato prima d'ora: la ricostruzione di una tradizione religiosa all'interno del contesto europeo. È importante sottolineare l'estrema difficoltà di questo processo, che non di rado impone una rottura con i propri ambienti familiari, e richiede la capacità di adattare alcuni elementi della tradizione islamica alla condizione di minoranza che è propria dei musulmani europei. Il problema della condizione femminile,

[6] Si veda O. Roy, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002, trad. it. *Global Muslim: le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano, 2003.

in particolare, è un elemento chiave nella disputa tra tendenze moderniste e conservatrici.

A causa della crescente deterritorializzazione dei riferimenti religiosi, i contrasti tra fondamentalisti e modernisti per ciò che riguarda l'interpretazione della tradizione islamica vanno ampliandosi. In futuro, tale elemento avrà un ruolo decisivo nello strutturarsi del paesaggio islamico non soltanto in Europa ma anche in America. Nel progressivo differenziarsi delle identificazioni con l'islam, un ruolo di primo piano sarà affidato alle nuove interpretazioni della tradizione islamica e all'accettazione del relativismo dettata dal contesto democratico e secolare.

Bibliografia generale

Abd Al-Malik, *Qu'Allah bénisse la France!*, Albin Michel, Paris, 2004.

Abdallah, D., *Le foulard islamique et la République française: Mode d'emploi*, Editions Intégrité, Bobigny, 1995.

Abschlußbericht, *Probleme der Integration und Reintegration der Kinder ethnischer Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland*, Technische Universität Berlin, Berlin, 1990.

Afshar, H., «Gender Roles and the "Moral Economy of Kin" Among Pakistani Women in West Yorkshire», in *New Community*, vol. 15, n° 2, 1989.

Akkent, M., Franger, G., *Mädchen in der Türkei und in Deutschland. Eine Kulturvergleichende Situationsanalyse*, Verlag Deutsches Jugendinstitut e.V., München, 1987.

Alacacioglu, H., *Deutsche Heimat Islam*, Waxmann, Münster, 2002.

Alexander, C., «Re-imagining the Muslim Community», in *Innovation: European Journal of Social Science*, Special Issue on Muslims in Europe, 10 (4), 1998.

Ali, Y., «Muslim Women and the Politics of Ethnicity and Culture in Northern England», in G. Sahgal, N. Yuval-Davis (a cura di), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, Virago, London, 1992.

Allievi, S., «Organizzazione e potere nel mondo musulmano: il caso della comunità di Milano», in Aa.Vv., *I musulmani nella società europea*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1994.

– *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carocci, Roma, 2001.

– *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino, 2003.

Amara, F., «Cités et citoyenneté», in Y. C. Zarka (a cura di), *L'islam en France*, n° fuori serie di *Cités*, PUF, Paris, 2004, pag. 487.

Ambrosini, M. e Molina, S. (a cura di), *Seconde Generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2004.

Amghar, S., «Rap et islam: quand le rappeur devient imam», in *Hommes et Migrations,* n° 1243, maggio-giugno 2003.

Amiraux, V., «Jeunes musulmanes turques d'Allemagne: voix et voies d'individuation», in F. Dassetto (a cura di), *Paroles d'islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, pagg. 101-123.

– *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, L'Harmattan, Paris, 2001.

– «Competence and Authority within the Muslim Community: a Case Study in Paris», in M. van Bruinessen, S. Allievi (a cura di), *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*, Routledge, London (di prossima pubblicazione).

Amit-Talai, V., Wulff, H. (a cura di), *Youth Cultures. A Cross-Cultural Perspective*, Routledge, London, 1995.

Andall, J., «Italiani o stranieri? La seconda generazione in Italia», in G. Sciortino e A. Colombo (a cura di), *Un'immigrazione normale*, Il Mulino, Bologna, 2003.

Anderson, B., *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma, 1996.

Andezian, S., *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine*, Editions CNRS, Paris, 2001.

Appadurai, A., «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», in M. Featherstone (a cura di), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, London, 1990, trad. it. «Disgiunzione e differenza nell'economia culturale globale», in *Cultura globale: nazionalismo, globalizzazione e modernità*, SEAM, Roma, 1996, pagg. 25-41.

Ausländerbeauftragte des Senats, *Türkische Berlinerinnen und Berliner zu ihrer Lebenssituation und zu Integrationsfragen. Ergebnisse der Meinungsumfrage November/Dezember 2001*, Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales – Ausländerbeauftragte des Senats, Berlin, 2001.

Babès, L., *L'islam positif: la religion des jeunes musulmans de France*, Ed. de l'Atelier, Paris, 1997, trad. it. *L'altro Islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma, 2000.

– «L'identité islamique européenne selon Tariq Ramadan», in *Islam de France*, n° 8, Al Bouraq, ottobre 2000.

Babès, L., Oubrou, T., *Loi d'Allah, loi des hommes*, Albin Michel, Paris, 2002.

Baumann, G., *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Il Mulino, Bologna, 2003.

Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (a cura di), *Bericht der Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragenüber die Lager der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin/Bonn, 2002.

Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, *Daten, Fakten, Trends*, Berlin, 2004.

Below, von, S., «Schulische Bildung, berufliche Ausbildung und Erwerbstätigkeit junger Migranten», in *Materialien zur Bevölkerungswissehschaft*, Heft 105b, Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, Wiesbaden, 2003.

Benbassa, E., *La République face à ses minorités. Les juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, Fayard/Mille et une nuits, Paris, 2003.

Benelmans, Y. e Freitas, M. J., *Situazione delle comunità islamiche in cinque città europee. Esempi di iniziative locali*, E.U.M.C. (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia), Wien, 2001.

Benmiloud, Y., *Allah Superstar*, Editions Grasset, Paris, 2003.

Benzine, R., *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004

Benzine, R., Delorme, C., *Nous avons tant de choses à nous dire*, Albin Michel, Paris, 1997, trad. it. *Abbiamo tante cose da dirci: cristiani e musulmani in dialogo*, Edizioni Paoline, Milano, 2000.

Berger, P, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 1994.

Berger, P. e Luckmann, T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.

Berns McGown, R., *Muslims in the Diaspora: The Somali Communities of London and Toronto*, University of Toronto Press, Toronto, 1999.

Bertossi, C., *Les frontières de la citoyenneté en Europe*, L'Harmattan, Paris, 2001.

Bhabha, H., *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994, trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001.

Boubakeur, D., *L'islam de France sera libéral: Entretiens – Nathalie Dollé*, AliAS, Paris, 2004.

Boubekeur, A., *Le voile de la mariée,* L'Harmattan, Paris, 2004.

Bourg, D., «Les jeunes musulmans», in *Islam de France*, n° 2, 1998, pag. 73.

Bouzar, D., *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?*, La Découverte/Syros, Paris, 2001.

– «Réappropriation de la référence musulmane, parenté et citoyenneté», in *EMPAN*, 50, 2003.

Bouzar, D., Kada, S., *L'une voilée, l'autre pas: le témoignage de deux musulmanes françaises*, Albin Michel, Paris, 2003.

Bowen, J., «Muslims as Citizens», in *Boston Review*, febbraio/marzo 2004.

– «Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field», in *American Anthropologist*, 106 (1), 2004, pagg. 43-55.

Bréchon, P. (a cura di), *L'évolution des valeurs des Français, 1980-2000*, Armand Colin, Paris, 2000.

Brenner, E. (a cura di), *Les territoires perdus de la République. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*, Ed. Mille et une nuits, Paris, 2004[2].

Bruno, M., «L'islam nei media. Rappresentazione e stereotipi», in F. Berti e R. De Vita (a cura di), *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale*, Franco Angeli, Milano, 2003.

Caeiro, A., «European Islam and Tariq Ramadan», in *I.S.I.M. Newsletter*, n. 14, June 2004, Leiden, pag. 57.

Camilleri, C. et al., *Stratégies identitaires*, PUF, Paris, 1990.

Campiche, R., «Entre l'exemple et l'expérience: de la transmission par la famille d'une tradition à celle d'un éthos religieux», in L. Voyé (a cura di), *Figure des dieux: rites et mouvements religieux: Hommage à Jean Rémy*, De Boeck Université, Bruxelles, 1996, pagg. 147-162.

– (a cura di), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Le Cerf, Paris, 1997.

Caritas/Migrantes, *XIII Dossier Statistico sull'immigrazione*, Anterem, Roma, 2003.

Cesari, J., *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France*, Editions Complexe, Bruxelles, 1998.

– (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002.

– «Muslim Minorities in Europe: the Silent Revolution», in J. Esposito, F. Burgat (a cura di), *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, Rutgers University Press, London, 2003, pagg. 251-269.

– *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, La Découverte, Paris, 2004.

– *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe, and in the United States*, Palgrave, New York, 2004.

Cestim-Cospe, *I mezzi di informazione dopo l'11 settembre. Com'è cambiata l'immagine dell'islam in Italia*, Rapporto di ricerca per lo European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2002.

Clifford, J. e Marcus, G. E., *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma, 1997.

Cohen, R., *Global Diasporas: An Introduction*, University of Washington Press, Seattle, 1997.

Colombo, E., *Le società multiculturali*, Il Mulino, Bologna, 2002.

Comission présidée par Bernard Stasi, *Laïcité et République - Rapport au Président de la République*, La Documentation Française, 2004.

Corrao, S., *Il focus group*, Franco Angeli, Milano, 2000.

Dassetto, F., *L'islam in Europa*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1994.

– *La construction de l'islam européen*, L'Harmattan, Paris, 1996.

– (a cura di), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000.

Davie, G., *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994.

Davie, G., Hervieu Léger, D., *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris, 1996.

De Certeau, M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.

De Gaulejac, V., *L'histoire en héritage*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

Delanty, G., *Citizenship in a Global Age. Society, Culture, Politics*, Open University Press, Buckingham, U.K, 2000.

Della Porta, D. e Mosca, L. (a cura di), *Globalizzazione e movimenti sociali*, ManifestoLibri, Roma, 2003.

Department of Works and Pensions, *Households Below Average Incomes 2002/3*, Crown Copy Right, 2004.

Deutsche Bundestag, *Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Jürgen Rüttgers, Erwin Marschewski, Wolfgang Zeitlmann, weiterer Abgeordneter der Fraktion der CDU/CSU: Druchsache 14/2301 – Islam in Deutschland-. Drucksache 14/1530*, 2000.

Dictionnaire des Idées rebelles, Larousse, Paris, 1999.

Diehl, C., Urbahn, J., Esser, H., *Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland*, Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert Stiftung, Abteilung Arbeit und Sozialpolitik, Bonn, 1999.

Dogliani, P, *Storia dei giovani*, Mondadori, Milano, 2003.

Douglas, M., *Purity and Danger*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970, trad. it. *Purezza e pericolo: un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna, 1976.

Drusian, M., *Acrobati dello specchio magico. Forme di esperienza dei giovani in chat*, Tesi di dottorato in Sociologia dei processi comunicativi ed interculturali nella sfera pubblica, Università di Padova, gennaio 2004.

Dubet, F. *La galère, jeunes en survie*, Fayard, Paris, 1987.

Eade, J., «Ethnicity and the Politics of Cultural Difference: An Agenda for the 1990s'», in T. Ranger, Y. Samad, O. Stuart (a cura di), *Culture, Identity and Politics: Ethnic Minorities in Britain*, Avebury, Aldershot, 1996.

Eickelman, D. F., «The Coming Tranformation of the Muslim World», in *Global Politics and Islam*, 1999, pagg. 1-5.

Elder, G. H., jr., *Children of the Great Depression*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.

Elsheikh, M. S., «L'Islam come nuovo soggetto religioso in Italia», in F. Berti e R. De Vita (a cura di), *La religione nella società dell'incertezza. Per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, Franco Angeli, Milano, 2001, pagg. 173-193.

Engineer, A. A., *The Rights of Women in Islam*, C. Hurst, London, 1996.

Esser, H., *Integration und ethnische Schichtung*, Arbeitspapier nr. 40, Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Mannheim, 2001.

Fiajalkowski, J., Gillmeister, H., *Ausländervereine - ein Forschungsbericht über die Funktion von Eigenorganisationen für die Integration von Zuwanderern in eine Aufnahmegesellschaft - am Beispiel Berlins*, Hitit, Berlin, 1997.

Flanquart, H., *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Editions Complexe, Bruxelles, 2003.

Frégosi, F., «Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan», in F. Dassetto (a cura di), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, pagg. 205-221.

Fregosi, F., Willaime, J. P. (a cura di), *Le religieux dans la commune: les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Labor et Fidès, Genève, 2000.

Freiburghaus, D., *Die Bedeutung der rechtlichen Struktur des Wohnungsmarktes für die Wohnungsversorgung der ausländischen Arbeitskräfte*, P/74, Arbeitsgruppe Internationales Institut für vergleichende Gesellschaftsforschung, Wissenschaftszentrum, Berlin, 1974.

Frese, H.-L., *Den Islam ausleben: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2002.

Fulton, J., et al., *Young Catholics at the New Millennium*, University College Press, Dublin, 2000.

Galland, O., *Sociologie de la jeunesse*, Armand Colin, Paris, 1997.

Gaspard, F., Khosrokhavar, F., *Le Foulard et la République*, La Découverte, Paris, 1995.

Geisser, V., *Ethnicité Républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le system politique français*, Presses de Sciences Politiques, Paris, 1997.

– (a cura di), *Diplômés maghrébins d'ici et d'ailleurs*, Editions CNRS, Paris, 2000.

– *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris, 2003.

Gesemann, F., Kapphan, A., «Lokale gefechte eines globalen Kulurkonfliktes? Probleme der Anerkennung des Islam in Berlin», in F. Gesemann (a cura di), *Migration und Integration in Berlin*, Leske & Budrich, Opladen, 2001, pagg. 397-418.

Gilroy, P., *There Ain't No Black in the Union Jack*, Hutchinson, London, 1987.

Giménez, C., Malgesini, G., *Guìa de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad,* Catarata, Madrid, 2000.

Gitmez, A., Wilpert, C., «A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity Amongst Turkish Migrants in Berlin», in J. Rex, D. Joly, C. Wilpert (a cura di), *Immigrant Associations in Europe*, Gower, Aldershot, 1987.

Glatzer, W., Krätzschmer-Hahn, R., «Integration und Partizipation junger

Ausländer vor dem Hintergrund ethnischer und kultureller Identifikation», in *Materialien zur Bevölkerungswissehnschaft*, Heft 105c, Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, Wiesbaden, 2004.

Glavanis, P. M., «Political Islam within Europe: A Contribution to an Analytical Framework», in *Innovation: European Journal of Social Science*, Special Issue on Muslims in Europe, 10 (4), 1998.

Goffman, E., *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, 1988.

– *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1997.

– *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma, 2001.

– *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona, 2003.

– *Espressione e identità: gioco, ruoli, teatralità*, Il Mulino, Bologna, 2003.

Gokalp, A., *Têtes rouges et bouches noires*, Société d'éthnographie, Paris, 1980.

Goldberg, A., Mourinho, D., Kulke, U., *Labour Discrimination Against Foreign Workers and Ethnic Minorities in Germany*, ILO, Geneva, 1996 (International Migration Papers 7).

Göle, N., *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, The University of Michigan Press, Michigan, 1996.

Gomolla, M., Radtke, F.-O., *Institutionelle Diskriminierung: Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*, Leske & Budrich, Opladen, 2002.

Guénif Souilamas, N., *Des "beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Grasset/Le Monde, Paris, 2000.

Guolo, R., «Attori sociali e processi di rappresentanza nell'Islam italiano», in C. Saint-Blancat (a cura di) *L'islam in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999, pagg. 67-90.

Hall, S., «New Ethnicities», in J. Donald, A. Rattansi (a cura di), *"Race", Culture and Difference*, Sage, London, 1992.

Halliday, F., «The Politics of Islamic Fundamentalism, Iran, Tunisia and the Challenge to the Secular State», in A. S. Akbar, D. Hastings (a cura di), *Islam, Globalization, and Postmodernity*, Routledge, London, 1994, pagg. 91-113.

Hannerz, U., *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Columbia University Press, New York, 1992, trad. it. *La complessità culturale: l'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna, 1998.

Haug, S., «Die soziale Integration jungerer italienischer und türkischer Migranten», in F. Swiaczny, S. Haug (a cura di), *Migration – Integration – Minderheten, Materialien zur Bevölkerungswissenschaften*, Heft 107, Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, Wiesbaden, 2003, pagg. 97-128.

Heath, A., *Ethnic Minorities and the Labour Market: Interim Analytical Report*, Performance and Innovation Unit, Cabinet Office, 2001.

Heitmeyer, W., Müller, J., Schröder, H., *Verlockender Fundamentalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.

Hervieu-Léger, D., *Religione e Memoria*, Il Mulino, Bologna, 1996.

– «Le miroir de l'islam en France», in *Vingtième Siècle*, n° 66, avril-juin 2000, pagg. 79-89.

– *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003.

Hoeber-Rudolph, S., *Dissing the State? Religion and Transnational Civil Society*, International Political Science Association Congress, Quebec City, 1-5 Agosto 2000.

Hoffmann, L., «Der Einfluß völkischer Integrationsvorstellungen auf die Identitätswürfe von Zuwanderern», in W. Heitmeyer, R. Dollase (a cura di), *Die bedrängte Toleranz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996, pagg. 241-260.

Homans, G., *Le forme elementari del comportamento sociale*, Franco Angeli, Milano, 1975.

Hönekopp, E., «Qualifzierung ist der Schlüssel: eine Analyse der Ausländerbeschäftigung in sieben Befunden», in *IAB-Materialien 2/2000*, Nürnberg, 2000.

– «Non-Germans on the German Labour Market», in *European Journal of Migration and Law*, vol. 5, n° 1, 2003, pagg. 69-97.

Honneth, A., *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

Humphrey, M., *Islam, Multiculturalism and Transnationalism: From the Lebanese Diaspora*, I. B. Tauris Co. Ltd., Oxford, 1998.

Huster, U., Benz, B., Boeck, J., *First Report on the Implementation of the National Action Plan for Germany, 2001-2003*, manoscritto, 2003.

Inter-Faith Network for the UK, *Partnership for the Common Good: Interfaith Structure and Local Government*, Inter-Faith Network for the UK in association with the Local Government Association, the Home Office and the Inner Cities Religious Council of the Office of the Deputy Prime Minister, London, 2003.

– *Inter-Faith Network for the UK: 2002-2003 Annual Review*, Inter-Faith Network for the UK, London, 2003.

Islamic Times, vol. 7, n° 9, luglio 1992.

Jabbar, A., «La complessità negata», in A. Rivera (a cura di), *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari, 2002, pagg. 115-143.

Jeschek, W., Schulz, E., «Bildungsbeteiligung von Ausländern: Kaum Annäherung an die Schul- und Berufsabschlüsse von Deutschen. Eine Vorausberechnung bis 2025», in *DIW Wochenbericht*, 2003.

Jonker, G., «Ausblick: Möglichkeiten für Interaktion und Kommunikation», in G. Jonker, A. Kapphan (a cura di), *Moscheen und islamisches Leben in*

Berlin, Reihe Miteinander Leben in Berlin, hg. von der Ausländerbeauftragten des Senats, Berlin, 1999.

– «Islamic Knowledge Through a Woman's Lens: Education, Power and Belief», in *Social Compass "Muslim Women as Religious Actors"*, 50 (1), 2003, pagg. 35-46.

Kaldor, M., *L'altra potenza. La società civile globale: la risposta al terrore*, Università Bocconi Editore, Milano, 2004.

Karakasoglu-Aydin, Y., «"Kopftuch Studentinnen", türkischer Herkunft in deutschen Universitäten», in H. Bielefeldt, W. Heitmeyer (a cura di), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, pagg. 450-473.

– *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts-und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main, 2000 (Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migration, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität 12).

– *Stellungnahme zu den Motiven von jungen Musliminnen in Deutschland für das Anlegen eines Kopftuches*, Universität Duisburg, Essen, 2003.

Katz, E., «Media Events», in *Studies in Visual Communications*, n° 6, 1980.

Kaya, A., *Sicher in Kreuzberg! – Constructing Diasporas: Turkish Hip Hop Youth in Berlin*, Transkript Verlag, Bielefeld, 2001.

– «Aesthetics of Diaspora: Contemporary Minstrels in Turkish Berlin», in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 28, n° 1, 2002, pagg. 43-62.

Kepel, G., Richard, Y. (a cura di), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Seuil, Paris, 1990.

Khosrokhavar, F., *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997.

Klinkhammer, G., *Moderne Formen Islamische Lebensführung*, Diagonal, Marburg, 2000.

Küpper, M., «Der "Kollektive Aufstieg" der Hinterhofmoscheen», in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 novembre 2003.

Lambert, Y., «Religion: l'Europe à un tournant», in P. Bréchon, J. F. Tchernia (a cura di), *Les valeurs des Européens: les tendances à long terme*, Futuribles, n° 277, 2002, pagg. 129-159.

Lathion, S., «La jeunesse musulmane européenne vers une identité commune?», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002, pagg. 109-125.

Lee, R. D., *Overcoming Tradition and Modernity. The Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1997.

Leveau, R., Schmidt di Friedberg, O., «Présence de l'Islam en Europe», in A. Dierkens (a cura di), *Problèmes d'histoire des religions. Pluralisme religieux et laicités dans l'Union Européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, n° 5, 1994, pagg. 123-140.

Lévy, A., Lévy, L., *Des filles comme les autres. Au-delà du foulard. Entretiens avec Véronique Giraud et Yves Sintomer*, La Découverte, Paris, 2004.

Local Government Association, *Faith and Community*, LGA Publications, London, 2002.

MacLeod, A., «Hegemonic Relations and Gender Resistence. The New Veiling as Accomodating Protest», in *Signs*, 17, 3, 1993, pagg. 533-57.

Macloughlin, S., «Recognizing Muslims: Religion, Ethnicity and Identity Politics», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002, pagg. 43-57.

Mahmood, S., «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival», in *Cultural Anthropology*, 16, 2, 2001, pagg. 202-236.

Mannheim, K., «The Problem of Generation», in *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London, 1952, pagg. 276-322, trad. it. *Sociologia della conoscenza*, Dedalo, Bari, 1974.

Maréchal, B., Allievi, S., Dassetto, F., Nielsen, J. (a cura di), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Brill, Leiden-Boston, 2003.

Marletti, C. (a cura di), *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell'Islam nella comunicazione italiana*, Edizioni RAI/Nuova ERI, Roma, 1995.

Marongiu, O., *L'islam au pluriel. Etude du rapport au religieux chez les jeunes musulmans*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université de Lille I, 2002.

Melucci, A., *Culture in gioco. Differenze per convivere*, Il Saggiatore, Milano, 2000.

– «Identità», in A. Melucci (a cura di), *Parole chiave*, Carocci, Roma, 2000.

Mezzadra, S., *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona, 2001.

Modood, T., Berthoud, R., et al. (a cura di), *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage. The Forth National Survey of Ethnic Minorities*, Policy Studies Institute, London, 1997.

Mohr, J.-C., «Islamic Instruction in Germany and Austria: a Comparison of Principles Founded in Religious Thought», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002, pagg. 149-167.

Mohsen-Finan, K., «La mise en avant d'une citoyenneté croyante: le cas de T. Ramadan», in R. Leveau, C. Wihtol de Wenden, K. Mohsen-Finan (a cura di), *De la citoyenneté locale*, Ifri, Paris, 2003, pagg. 87-96.

Moreno Alvarez, L. F., «El islam positivo: la religión de los jóvenes musulmanes en España», in *Migraciones*, 10/2001, Istituto Universitario de estudios sobre migraciones, Madrid, 2001, pagg. 249-294.

Moscovici, S., *Psicologia delle minoranze attive*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.

Muslim Council of Britain, *MCB Community Guidelines to Imams and British Muslim Organizations 31/3/2004*, 2004.

Myrdal, G., «The Construction of Muslim Identities in Contemporary Europe», in F. Dassetto (a cura di), *Islamic Words, Individuals, Societies and Discourses in Contemporary European Islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, pagg. 35-47.

Neu, D., *Von der Industriearbeit ins soziale Abseits? Arbeitsmarktchancen von Migrantinnen aus den ehemaligen Anwerbestaaten auf dem Berliner Arbeitsmarkt in den 90en Jahren*, manoscritto, Senatsverwaltung für Arbeit, Berufliche Bildungund Frauen, Förderprogramm Frauenforschung, 1999.

Nielsen, J., «Muslims in Britain: Searching for an Identity», in *New Community*, 1987.

– *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992.

Nökel, S., «Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland», in G. Schlee, K. Werner (a cura di), *Inklusion und Exklusion*, Rüdiger Köppe, Köln, 1999, pagg. 6-22.

– *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie Alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken: Eine Fallstudie*, Transcript-Verlag, Bielefeld, 2002.

Nordmann, C. (a cura di), *Le foulard islamique en questions*, Editions Amsterdam, Paris, 2004.

Owen, D., Green, A., et al., *Minority Ethnic Participation and Achievements in Education, Training and the Labour Market*, Race Research for the Future, Research Report n° 225, Department for Education and Skills, 2000.

Pace, E., «Giochi di specchi. L'immagine dell'islam nei media», in M. El Ayoubi (a cura di), *Islam plurale*, Com Nuovi Tempi, Roma, 2000.

– *L'islam in Europa: modelli di integrazione*, Carocci, Roma, 2004.

Pace, E. e Perocco, F., «L'Islam plurale degli immigrati in Italia», in *Studi Emigrazione*, XXXVII, n° 137, 2000, pagg. 2-20.

Perocco, F., *L'islam nella società locale. Un'indagine sugli "stili di riconoscimento della differenza culturale" (Toscana e Veneto)*, Tesi di dottorato in Sociologia, Università di Padova, 2004.

Portes, A., Fernandez-Kelly, P. e Haller, W., «L'assimilazione segmentata alla prova dei fatti: la nuova seconda generazione alle soglie dell'età adulta negli Stati Uniti», in M. Ambrosini e S. Molina (a cura di), *Seconde Generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia,* Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2004, pagg. 55-105.

Portes, A., Rumbaut, R., *Ethnicities. Children of Immigrants in America*, University of California Press, Berkeley, 2001.

Pour une France juste, 89 propositions du F.C.C.M. aux candidats, Editions La Médina, Paris, 2002.

Privitera, W., *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

Rabah, S., *L'islam dans le discours médiatique. Comment les médias se répresentent l'Islam en France?*, Les Editions Al-Bouraq, Beyrouth, 1998.

Ramadan, T., *To Be a European Muslim*, Islamic Foundation, Leicester, 1999, trad. it. *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (En), 2002.

– *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Actes Sud, Paris, 2003.

Räthzel, N., Sarica, Ü., *Migration und Diskriminierung in der Arbeit: Das Beispiel Hamburg*, Argument Verlag, München, 2002.

Rebughini, P, «Culture giovanili», in A. Melucci, *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma, 2000, pagg. 77-86.

Rivera, A. (a cura di), *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari, 2002.

– *Estranei e nemici*, Derive e Approdi, Roma, 2003.

Roald, A. S., *Women in Islam: The Western Experience*, Routledge, London, 2001.

Romania, V., *Farsi passare per italiani. Strategie di mimetismo sociale*, Carocci, Roma, 2004.

Roy, O., *Vers un islam européen*, Editions Esprit, Paris, 1999.

– «L'individualisation dans l'islam européen contemporain», in F. Dassetto (a cura di), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, pagg. 69-83.

– *Les illusions du 11 septembre*, Editions du Seuil, Paris, 2002.

– *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002, trad. it. *Global Muslim: le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano, 2003.

Rumbaut, R., Portes, A., *Ethnicities. Children of Immigrants in America*, University of California Press, Berkeley, 2001.

Safi, O. (a cura di), *Progressive Muslims*, Oneworld, Oxford, 2003.

Said, E., *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

– *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London, 1993.

– *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Vintage Books, New York, 1997.

Saifullah-Khan, V., «The Role of the Culture of Dominance in Structuring the Experience of Ethnic Minorities», in C. Husband (a cura di), *Race in Britain: Continuity and Change*, Hutchinson, London, 1982.

Saint-Blancat, C., *L'islam della diaspora*, Edizioni Lavoro, Roma, 1995.

– «Tra identità e fede: una religiosità plurale», in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia: una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999.

– (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999.

– «L'immigrazione femminile maghrebina: nuove identità di genere e mediazione tra culture», in P. Basso e F. Perocco (a cura di), *Immigrazione e trasformazione della società*, F. Angeli, Milano, 2000.

– «L'islam en diaspora: un laboratoire de gestion du pluralisme», in Commissariat Général du Plan, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, La Documentation Française, Paris, 2002.

– «Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality», in *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, 2002, pagg. 138-151.

– «La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora», in *Social Compass*, 51 (2), 2004, pagg. 235-247.

Saint-Blancat, C., Schmidt Di Friedberg, O., «Mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie», in J. Cesari (a cura di), *Musulmans d'Europe*, Cemoti, n° 33, Paris, 2002.

Sakaranaho, T., «Les rhétoriques de la continuité: les femmes, l'islam et l'héritage catholique en Irlande», in *Social Compass*, 50, 2003.

Salih, R., *Gender in Transnationalism. Home, Longing and Belonging Among Moroccan Migrant Women*, Routledge, London, 2003.

– «"The Backward and the New". National, Transnational and Post-National Islam in Europe», in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5), 2004.

Samad, Y., «Book Burning and Race Relations: Political Mobilisation of Bradford Muslims», in *New Community*, 18 (4), 1992, pagg. 507-519.

– «The Politics of Islamic Identity among Bangladeshis and Pakistanis in Britain», in T. Ranger, Y. Samad, O. Stuart (a cura di), *Culture Identity and Politics: Ethnic Minorities in Britain*, Avebury, Aldershot, 1996.

– «Ethnicity, Racism and Islam: Identity and Gender and Generational Debates», in *Multiculturalism, Muslims and the Media: Pakistanis in Bradford*, manoscritto non pubblicato, redatto nell'ambito della ricerca condotta per l'Economic and Social Research Council (Award number L126251039), 1997.

– «The Plural Guises of Multiculturalism: Conceptualising a fragmented Paradigm», in T. Modood, P. Werbner (a cura di), *Politics of Multiculturalism*, Zed Press, London, 1997.

– «Media and Muslim Identity: Intersections of Generation and Gender», in *Innovation: European Journal of Social Science*, Special Issue on Muslims in Europe, 10 (4), 1998.

– «Imagining a British Muslim Identification», in S. Vertovec, A. Rogers (a cura di), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Ashgate, Aldershot, 1998, pagg. 68-70.

Samad, Y., Eade, J., *Community Perceptions of Forced Marriage*, Foreign and Commonwealth Office, London, 2003.

Sanjay, S., Hutnyk, J., Sharma, A. (a cura di), *Dis-Orienting Rhythms: the Politics of the New Asian Dance Music*, Zed Books, London, 1996.

Saraceno, C. (a cura di), *Età e corso della vita*, Il Mulino, Bologna, 1986.

Sarhadi, D., «Intergenerational Culture Conflict in Migrant South Asian Families», in E. Tepper, J. Wood (a cura di), *South Asian Horizons-Enriched by South Asia*, Casa, Montreal, 1994.

Sayad, A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

al-Sayyad, N., Castells, M. (a cura di), *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization*, Lexington Books, Lanham, 2002.

Scheffer, G., «Whither the Study of Ethnic Diasporas? Some Theoretical, Definitional, Analytical and Comparative Considerations», in G. Prevelakis (a cura di), *The Networks of Diasporas*, L'Harmattan, Paris, 1996, pagg. 37-46.

Schellembaum, P., *Bab El Had. La porta del limite. Identità multiple, confini sociali e reti comunicative in famiglie immigrate egiziane tra locale e globale*, Tesi di Dottorato in Antropologia Culturale, IX Ciclo, Università degli Studi di Torino, 1999.

Schiffauer, W., «Migration and Religiousness», in T. Gerholm, Y. G. Lithman (a cura di), *The New Islamic Presence in Western Europe*, Mansell Publishing Ltd, London, 1988.

– *Islamism in the Diaspora. The Fascination of Political Islam Among Second-Generation German Turks*, Transnational Communities Programme, Oxford, 1999 (WPTC-99-06).

– *Die Gottesmänner*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.

Schiffauer, W., Baumann, G., Kastoryano, R., Vertovec, S. (a cura di), *Staat – Schule – Ethnizität*, Waxmann, Münster, 2002.

Sciortino, G., «Islamofobia all'italiana», in *Polis. Ricerche e studi su società e politica in Italia*, 1/2002, Il Mulino, Bologna, 2002, pagg. 103-123.

Sen, F., Hayrettin, A., *Islam in Deutschland*, C.H. Beck Verlag, München, 2002.

Shahid, W. A. R., Koningsveld, van, P. S. (a cura di), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, Peeters, Leuven, 2001.

Shain, F., *The Schooling and Identity of Asian Girls*, Trentham Books, Staffordshire, 2003.

Soravia, G., «L'immagine dell'Islam nei media italiani», in *Working Paper*, n° 7, Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati, Roma, maggio 1999.

Spüler-Stegemann, U., *Muslime in Deutschland*, Herder Spektrum, Freiburg im Breisgau, 2002.

Sunier, T., «Islam and Interest Struggle: Religious Collective Action Among Turkish Muslims in the Netherlands», in S. Vertovec, A. Rogers (a cura di), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Ashgate, Brookfield, 1998, pagg. 39-58.

Ternisien, X., *La France des mosquées*, Albin Michel, Paris, 2002.

The Integration of Muslims in Europe in the Aftermath of 9/11, Nocrime Conference, Paris, 3 febbraio 2003.

Tibi, B., *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, Siedler Verlag, Berlin, 2000.

– *Euro-islam. L'integrazione mancata*, Marsilio, Venezia, 2003.

Tietze, N., *Islamische Identitäten*, Hamburger Edition, Hamburg, 2001.

– *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, Paris, 2002.

Tiilikainen, M., «Somali Women and Daily Islam in the Diaspora», in *Social Compass*, 50, 2003.

Tribalat, M., *Faire France*, La Découverte, Paris, 1995.

– «Le nombre de musulmans en France: qu'en sait-on?», in Y. C. Zarka (a cura di), *L'islam en France*, n° fuori serie di *Cités*, PUF, Paris, 2004, pag. 21.

Turner, B., *Orientalism, Postmodernism and Globalization*, Routledge, London-New York, 1994.

Twomey, B., *Labour Market Participation of Ethnic Groups*, Labour Market Division, Office for National Statistics, 2001.

Veer, van der, P, «"The Enigma of Arrival": Hybridity and Authenticity in the Global Space», in T. Modood, P. Werbner, (a cura di), *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, Zed Books, London, 1997.

Venel, N., *Musulmans et citoyens*, PUF, Paris, 2004.

Vercellin, G., *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'islam*, Marsilio, Venezia, 2000.

Vertovec, S., Rogers, A. (a cura di), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Ashgate, Aldershot, 1998.

Viganò, O., «Tra sincretismo e tradizioni», in *Confronti*, n° 6, giugno 2004, pagg. 21-24.

Weibel, N., *Par-delà le voile: femmes d'islam en Europe*, Complexe, Paris, 2000.

Werbner, P, Basu, H., *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, Routledge, London, 1998.

Werbner, P., Modood, T. (a cura di), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London, 1997.

Wihtol de Wenden, C., Leveau, R., *La Beurgeoisie: les trois âges de la vie associative issue de l'immigration*, Editions CNRS, Paris, 2001.

Willaime, J. P., *Sociologia delle religioni*, Il Mulino, Bologna, 1996.

Wilpert, C., «Minorities' Influence on the Majority: Reactions of the Majority in Political, Institutional and Social Scientific Spheres», in C. Fried (a cura di), *Minorities: Community and Identity*, Springer Verlag, Berlin, 1983, pagg. 177-192.

– «Work and the Second Generation: The Descendants of Migrant Workers in the Federal Republic of Germany», in C. Wilpert (a cura di), *Entering the Working World*, Gower, Aldershot, 1988.

– «Religion and Ethnicity: The Transfer and Transformation of Social Categories among Turkish Alevi and Sunni Migrants in Berlin», in T. Gerholm, Y. G. Lithman (a cura di), *The New Islamic Presence in Western Europe*, Mansell Publishing Ltd, London, 1988.

– «Migration and Ethnicity in a Non-Immigration Country: Foreigners in a United Germany», in *New Community*, 18 (1), 1991.

– «The Ideological and Institutional Foundations of Racism in the Federal Republic of Germany», in J. Wrench, J. Solomos (a cura di), *Racism and Migration in Europe in the 1990s*, Berg Publishers, London, 1993.

– «Ausbildungs-und Berufssituation von Mädchen im interkulturellen Vergleich», in *Dokumentation der Fachtagung, Zukunftschancen von Mädchen und Jungen in einem interkulturellen Bezirk*, Berlin-Wedding, novembre 1997.

– «Racism, Discrimination and Citizenship: the Need for Anti-Discrimination Legislation in the Federal Republic of Germany», in Z. Layton-Henry, C. Wilpert (a cura di), *Challenging Racism and Discrimination in Britain and Germany*, Macmillan-Palgrave, Basingstoke, 2003.

Yalçin-Heckman, L., «Growing up as a Muslim in Germany: Religious Socialization Among Turkish Migrant Families», in S. Vertovec, A. Rogers (a cura di), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Ashgate, Aldershot, 1998, pagg. 167-191.

Zappi, S., «Les handicapés et les Maghrébins sont les premières victimes des discriminations à l'embauche», in *Le Monde*, 20/05/2004.

Zu Fürstemberg, N., *Lumi dell'islam. Nove intellettuali musulmani parlano di libertà*, Marsilio, Venezia, 2004.

Nota sugli autori

Alexandre Caeiro è ricercatore del Groupe de Sociologie de la Religion et de la Laïcité (G.S.R.L. UMR 8582) presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE) di Parigi.

Jocelyne Cesari è docente presso il Center for Middle Eastern Studies dell'Harvard University di Cambridge, USA.

Annalisa Frisina ha conseguito il dottorato in Sociologia dei Processi Interculturali presso l'Università degli Studi di Padova.

Andrea Pacini è direttore del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli di Torino.

Chantal Saint-Blancat è docente presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università degli Studi di Padova.

A. Yunas Samad è docente presso il Department of Social Sciences and Humanities dell'Università di Bradford, Regno Unito.

Czarina Wilpert è docente presso il Centre for Technology and Society della Technische Universität di Berlino.

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli

Stefano Piano, Francis X. D'Sa, Mario Piantelli et al., *Hinduismo e cristianesimo in dialogo*, 2004.

Franco Ardusso, Fulvio Ferrario, Stavros Yangazoglou et al., *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, 2004.

Marietta Stepanyants (a cura di), *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, 2003.

Andrea Pacini (a cura di), *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, 2003.

Roberto Mancini, Francesco Compagnoni, Romeo Astorri et al., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni*, 2002.

Finito di stampare nel mese di giugno 2005
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino

Grafica copertina di Gloriano Bosio

Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli

I giovani musulmani, nati o scolarizzati in Europa, rappresentano il futuro dell'islam nei paesi europei. Da loro soprattutto dipende il volto che assumerà l'islam in Europa e le modalità della sua integrazione nelle società europee. Il volume, a partire da ricerche sul terreno, analizza la situazione dei giovani musulmani in Italia e nei principali paesi europei, presentando come l'islam influenzi i loro vissuti in rapporto ai diversi contesti. Vengono delineate le tipologie di appartenenza religiosa che i giovani musulmani esprimono e le dinamiche socio-culturali che producono sia in rapporto all'insieme della popolazione musulmana sia in rapporto alla società europea. Ne emerge un quadro inedito e variegato sull'islam dei giovani di origine immigrata e sulle molteplici dinamiche da loro messe in atto, che vanno dal fondamentalismo all'apertura di un confronto attivo e partecipante con la cultura europea per elaborare nuovi modelli di "ortodossia" islamica più adeguati al nuovo contesto, fino a forme di religiosità prettamente individuali poco interessate alla dimensione comunitaria. Si tratta di un tema strategico per il futuro delle nostre società che apre prospettive nuove sul futuro dell'islam in Europa e sulle politiche per promuoverne l'integrazione nel contesto europeo.

€ 18,00