



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
(*ordinamento ex D.M. 270/2004*)

in Asia Meridionale e Occidentale: Lingue,  
Culture e Istituzioni

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

Tesi di Laurea

I musulmani a Caltanissetta:  
un invito nella  
“Casa della Conoscenza”  
tra le periferie della città

**Relatore**

Ch. Prof. Marco Salati

**Correlatore**

Ch. Prof. Barbara De Poli

**Laureanda**

Fabiola Palmigiano

Matricola 834966

**Anno Accademico**

2011 / 2012

## Indice

مقدمة .....	4
Introduzione.....	11
1. L’Islam e l’Europa: uno sguardo d’insieme .....	14
1.1 L’Islam in Europa: l’approccio pluralista di Nielsen nella storia dei musulmani in Europa.....	16
1.2 I musulmani in Europa: dalla conquista araba in Sicilia e in Spagna fino ai nostri giorni.....	18
1.3 Le comunità musulmane nell’odierna Europa ed “Europeizzazione” dell’Islam .....	25
2. L’aumento dei musulmani in Europa: sono solo numeri? .....	30
2.1 Chi sono i musulmani d’Europa? .....	35
2.2 L’Islam dell’immigrazione: una prospettiva sociale.....	37
2.3 Tra European and Muslim way of life(-ves).....	39
2.4 E l’Italia? .....	43
2.5 Islam: toccare con mano un mondo ancora oggi “poco conosciuto” .....	51
2.6 Il pluri-Islam e le pluri-realtà sociali .....	53
2.7 Islam a “passo con i tempi”? Tariq Ramadan è la risposta? .....	57
3. Ṭāriq Ramaḍān.....	62
3.1 Chi è Ṭāriq Ramaḍān? .....	63
3.2 Essere musulmano in Europa.....	73
3.3 Essere un musulmano “europeo”: tra tendenze alla “marginalizzazione” o all’ “integrazione” .....	76
3.4 La geopolitica dei musulmani d’Europa.....	80
3.5 La sociopolitica dei musulmani in Europa .....	85
3.6 La libertà e l’azione sono un ”invito” alla <i>dār aš-šahāda</i> .....	87
4. La mia esperienza diretta a Caltanissetta.....	94
4.1 Caltanissetta, tra quartieri periferici che brulicano di “arabicità” .....	95
4.2 A contatto con una realtà poco “conosciuta” .....	106
4.3 L’identità musulmana a Caltanissetta .....	110
4.4 L’ipotesi della casa della conoscenza nella sociopolitica nissena .....	114
4.5 “La Scala di Afrodite”: Associazione ed integrazione: il caso di Youssef Amraoui .....	119

5. Alcune forme d'integrazione .....	123
5.1 L'ipotesi della Casa della Conoscenza nella società ospitante .....	125
5.2 Il teatro dell'integrazione: l'Urlo e la Maschera.....	130
5.3 Il documentario di Massimo Graffeo.....	136
5.4 Un laboratorio esperienziale. Il Marocco berbero come luogo di studio antropologico .....	140
5.5 Scrittori arabi del Novecento .....	146
Conclusioni.....	158
Appendice.....	161
Intervista integrale di Youssef Amraoui.....	185
Bibliografia.....	191
Sitografia .....	197

# المسلمون في كالتانيسيتا: دعوة من دار المعرفة في ضواحية المدينة

## مقدمة

---

انطلاقاً من الحمسينات اصبح المسلمون ظاهرة خاصة  
و هذا ما دفعنا الى طرح تساؤلات عديدة من بينها  
تساؤلات تاريخية و سياسية اجتماعية و ادبية.

في البداية هذه الدراسة تحلل ظاهرة اوربية و هي  
الاسلام في المنظور التاريخي و الاجتماعي عبر  
تحليل و بحث الظاهرة بطريقة عامة, لتبحث وجود  
المسلمين في التاريخ و المجتمع الأوربي.

في الفصل الاول اعتبرت هذا الوجود مع تميزها من  
الناحية التاريخية: اعتمادا على وجه نظر نيلسن وهو  
استاد الدراسات الاسلامية في جامعة كوبنهاغن. نيلسن  
يوكد ان وصول الاسلاميين الى اوروبا جاء عبر  
اربعة مراحل تاريخية دقيقة ابتداء من الوجود

الاسلامي في اسبانيا و صقلية (755-827) حتى ايامنا هذه.

اعتبر نيلسن هذه الظاهرة في اربع مراحل وخاصة في المرحلة الرابعة منها. وفيها يؤكد ان الفترة التي عاد فيها الاسلام الى اوربا سواء في الدول التي عرفت الهجرة ما بعد الاستعمار او الدول التي اصبحت مقصدا للهجرة.

وصف هذه المرحلة يسمح لنا فهم النهج المميز لنيلسن في تعريف المسلمين في التاريخ الاوربي وهو نهج تعددي لأن المسلمين يظهرون اختلافات سواء من وجهة النظر اللغوية او من وجهة النظر الاجتماعي. كان السياق الاجتماعي دراسة في الفصل الثاني.

يتعلق بشعوب اسلامية تأصلت جذورها في سياق انتمائي جديد معناه خلق هوية اسلامية جديدة داخل المجتمع الاوربي جعلنا نشعر و كأن اوربا وطنها "دارها" الجديد.

ان خلق هوية اسلامية جديدة والوجود الاسلامي في  
أوربا شكلان لتفكير فكر طارق رمضان (دكتور و  
استاد محاضر سويسري في علوم الاسلام بأكسفورد,  
بريطانيا وجامعة فرايبورغ, سويسرا) وهو حفيد حسن  
البناء, مؤسس جماعة الاخوان المسلمين وهذا يجعل منه  
قيد النقاش.

وخصت فصلا كاملا (الفصل الثالث). فكر طارق  
رمضان وفيه هذا الفصل وصفت ردة الفعل للمسلمين  
في انشاء السياق الجديد الذي من خلاله يمكنهم القبول  
الكامل او الرفض. وبين هذين المنضورين قدم طارق  
رمضان "وسيلة معقولة" بينهما السياق ذكرهما. هذا  
وسيلة معقولة هي التوعية لمن هم مسلمين ولكن ليس  
عبر الصورة التي يعطيها عنهم "الآخرون" ولكن عبر  
الصلة بين التي تنشأ تعاليم الدين الاسلامي والسياق  
الانتماء الجديد لتحقيق ذلك يجب على مسلمين ان  
يكونوا في أوربا "بيئة مثالية" فيها يسمح للمؤمن  
بالدخول في تناغم مع العقيدة الدينية. مما يشهد في  
حضورها في أوربا.

يتحقق هذا, كما سنرى بالتفاصيل فيما بعد عبر خمسة مبادئ مهمة و هي: الايمان و الروحانية والممارسة والحماية والحرية والى جانب كل هذه المبادئ نضيف مبدأ اخر وهو العمل, الذي بدوره, يعني مشاركة المؤمن في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع نفس الذي يستضيفه لتعبر بشكل افضل عن هذا الفكر ارتأى طارق رمضان ان يقدم مفهوم (الشهادة) وهو اعلان الايمان و الذي يسمع للمسلم بتعريف نفسه على هذا الفحوى وربط هويته المسلمية بمسؤولية الاجتماعية.

هذا يحدث داخل مساحة اجتماعية دقيقة اسمها دار الشهادة وهي عبارة "دار" تشير الى فضاء يشمل كل مسلمي العالم.

بناء على فكر طارق رمضان ولدت لذي محاولة البحث عن مسلمين ليس في اوروبا بل في تجربتي مباشرة في مدينة كالتانسيتا.

هذه التجربة (الحاضرة في الفصل الرابع) التي  
تركزت عليها الدراسة الحالية الهادفة اولا الى بحث و  
ايجاد حضور الاسلاميا في مدينة كالتانسيتا بالنسبة  
اليه او بالنسبة لسلسلة من الانشطة المقابلات.

كان هدفها من هذه النشئات و تحليل المعطيات و  
الاستنتاجات فهم كيف عاش المسلمون وبأي شكل كان  
تأثير تأثرهم في السياق الجديد اللذين ظل البقيا تقريبا  
مجهولين كما انها محاولة للمسلمين على عيش على  
الهامش المجتمع "اسلامهم" في حيزهم الخاص.

غير مبالين "بالاحتكاك" الذي لا مفر منه مع المواطنين  
الذين يعيشون في كالتانسيتا. ونتيجة عن هذا  
"الاحتكاك" فرضية (دار المعرفة) او بالاحرى  
"فضاء مفتوح" للمسلمينه المهاجرين في كالتانسيتا  
الذي من خلاله يمكنهم تحديد او رسم هو يتهم الخاصة  
عبر "عمل" مناسب, بدوره, ينطوي على عمل  
اجتماعي هادف الى كسب الوعي الداتي بحقيقية جديدة  
(اجتماعية, سياسية وثقافية) التي يواجهها.



في هذا السياق و هو نوع من اعادة الاسلامية للمهاجر  
في كالتانسييتا عبر نشاط ثقافي بهدف الى المشاركة  
التي يؤدي الى معرفة العالم المحيط.

قدمت (تم تقديم) هذه الانشطة الثقافية بمناسبة التجربة  
الاخري التي كنت بها من خلال الجمعية الثقافية  
اسمها: سلم أفروديت

في مقرها في كالتانسييتا و التي تعرفت مشاركة  
الفاعلة الذي اكتسب الجنسية الايطالية يوسف  
عمر اوي. هذه الجمعية شهدت ولادة مشاريع تتعلق  
بشكل اولي للمسرح و ايضا عالم الكتابة و الاتصالات.  
فيما بما يخص المسرح خلق مشروع مهم جدا و هو  
"مسرح التكامل": الصرخة والكمامة يتعلق الامر  
بمشروع يهدف الى انشاء تكامل بين المسرح و  
المهاجر المسلم الذي يعيش في المجتمع الذي يستضفه  
يظهر هذا في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

العلاقة بين المسرح و المهاجر المسلم الذي تنطوي  
على تعمق اخر البحث حول فرضية دار المعرفة

للعمل الاجتماعي الذي يدفع المسلم للتعريف عن نفسه على هذه النحو في المجتمع المضيف, بالنسبة للعمل بين العامل (الفاعل المسرحي) والممثل الاجتماعية يحققه على نفسها.

هذه عملية داخلية, او بتعبير ادق, التوعية التي تنشأ من المشهد, في الحقيقة الاجتماعية اي من خلال الاتصالات و المعرفة. هذا النوع من الاتصالات قابل للكشف عنه في المسرح من خلال الاسلوب "ستانيسلافسكي" الذي من الممكن في داخل هذه الطريقة من الممكن التوصل الى انواع مختلفة من الاتصالات: الاتصال مع النفس, الاتصال بين الممثلين انفسهم, الاتصال مع كائن وهمي, الاتصال مع الجمهور. هذا الاتصال هو نتيجة تفاعل بين المجتمع المضيف والمسلم المهاجر والذي يؤدي الى ولادة هوية جديدة للمهاجرين المسلمين في كالتانسييتا. فالمسلمون لا يكتسبون الجنسية الايطالية ولكنهم يعيشونها فعليا وذلك بالمشاركة الحية.

# I musulmani a Caltanissetta: un invito nella “casa della conoscenza” tra le periferie della città.

## Introduzione

---

A partire dagli anni Cinquanta i musulmani in Europa sono diventati una vera e propria realtà. Questo “dato di fatto” ci spinge a considerare tale questione partendo da più aspetti: storico, sociale, sociopolitico e letterario.

Il presente studio mira dapprima a privilegiare la prospettiva storica e quella sociale attraverso un’analisi del fenomeno mirante ad una trattazione generale dello stesso e, più precisamente, mirante a considerare la presenza musulmana sia nella storia che nella società europea.

Nel primo capitolo tale presenza verrà considerata privilegiando la prospettiva storica di Nielsen mediante il quale egli afferma che l’arrivo dei musulmani in Europa è avvenuto in quattro momenti ben precisi della storia che vanno dal periodo della presenza islamica in Spagna e in Sicilia (‘755 e ‘827 d. C.) fino ai giorni nostri. Il periodo che Nielsen esaminerà più fra tutti è il quarto e, più precisamente, la fase in cui l’Islam è tornato in Europa sia nei paesi che hanno ricevuto l’immigrazione postcoloniale che nei paesi che sono diventati meta di migrazione<sup>1</sup>. La descrizione di tali fasi ci consente di comprendere quale sia l’approccio privilegiato da Nielsen nel definire i Musulmani nella storia europea. Si tratta di un approccio pluralista poiché i musulmani presentano delle differenze sia da un punto di vista linguistico che sociale.

Ed è proprio l’ambito sociale l’oggetto di studio del secondo capitolo. Si tratta di popolazioni musulmane che si sono radicate in un “nuovo” contesto di appartenenza. Ciò porta, perciò, alla creazione di una nuova identità musulmana che all’interno dell’ambiente europeo comincia a sentire l’Europa come la sua “casa”.

---

<sup>1</sup> Cfr. Nielsen, J. S.; *Towards a European Islam*, Palgrave Macmillan 1999.

Creazione di una nuova identità e “accasamento” dell’Islam sono due aspetti che hanno costituito la base del pensiero della discussa figura dell’intellettuale ginevrino Ṭāriq Ramaḍān, nipote del padre fondatore dell’associazione dei Fratelli musulmani in Egitto, Hassan al-Bannā. In merito al pensiero dell’intellettuale ginevrino, è stato dedicato un intero capitolo (il terzo), in cui vengono considerate le relazioni che i musulmani instaurano con il nuovo contesto di appartenenza che possono essere di completa accettazione o di rifiuto. Tra questi due aspetti Ṭāriq Ramaḍān propone un “giusto mezzo”, vale a dire, una presa di coscienza di ciò che sono i musulmani ma non attraverso l’immagine che gli “altri” si fanno di loro ma attraverso la coniugazione tra insegnamenti islamici e nuovo contesto di appartenenza. Per far sì che possa verificarsi ciò, il musulmano in Europa deve trovarsi in un ambiente, per così dire, “ideale”, atto a consentire al fedele di entrare in sintonia con il proprio credo religioso testimoniando la sua presenza in Europa. Ciò si realizza, come vedremo meglio nel dettaglio, attraverso cinque importanti principi: fede, spiritualità, pratica, protezione, libertà. A tali principi se ne aggiunge un altro, quello dell’*azione* che, a sua volta, implica una partecipazione del credente alle relazioni sociali in generale ma anche un impegno politico, economico e sociale nella stessa società che lo accoglie. Per meglio esprimere tale pensiero, Ramadan propone il concetto di *ṣahāda*, l’attestazione di fede che permette al musulmano di definirsi tale e di legare la sua identità musulmana alla sua responsabilità sociale. Ciò si verifica all’interno di uno spazio sociale ben preciso: la *dār aš-ṣahāda*, la “casa della testimonianza”, laddove casa, sta per “spazio” che racchiude i popoli musulmani sparsi in tutto il mondo<sup>2</sup>.

Alla base del pensiero di Ramadan, nasce il tentativo di realizzare una ricerca all’interno di una dimensione non più “generale” (i musulmani in Europa) ma “particolare” poiché legata ad un’esperienza diretta vissuta nella

---

<sup>2</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999.

realtà locale di insediamento (la città di Caltanissetta, nel caso della presente trattazione).

Tale esperienza diretta (argomento del quarto capitolo), si è concretizzata in un primo momento nel ricercare e rintracciare la presenza dei musulmani nel territorio nisseno – analisi svolte nell’ambito dell’attività di tirocinante presso il Comune della città – a cui sono seguite una serie di interviste il cui scopo era di comprendere in che modo i migranti vivono il loro essere musulmani in un contesto di appartenenza nuovo o il più delle volte “poco conosciuto”; infatti la tendenza di quest’ultimi è quella di relegare il “proprio” Islam all’interno di una sfera intima e privata non curandosi dell’inevitabile “contatto” con il cittadino nisseno locale.

Tale “contatto” ha suscitato l’elaborazione di un’ipotesi: la “Casa della Conoscenza”, una casa, o più precisamente, uno spazio aperto in cui il musulmano migrante a Caltanissetta possa definire o disegnare la propria identità attraverso una “azione” atta, a sua volta, a coinvolgerlo in relazioni “azioni” sociali miranti a far acquisire coscienza di sé all’interno della nuova realtà (sociale, politica, economica, culturale) in cui si affaccia. A tal proposito si è proposto un tipo di “re-islamizzazione” del migrante a Caltanissetta in maniera alternativa e attraverso attività culturali miranti a coinvolgere lo stesso ad una partecipativa “azione” che lo porti alla conoscenza del mondo che lo circonda. Queste attività culturali sono state presentate in seguito ad una seconda esperienza diretta da me svolta all’interno di un’associazione culturale (“La scala di Afrodite”) con sede a Caltanissetta e che vede la partecipazione attiva del marocchino, oggi naturalizzato italiano, Youssef Amraoui. Tale associazione ha realizzato progetti che riguardano principalmente il teatro ma anche il mondo della scrittura e della comunicazione. Per quanto riguarda il teatro è stato elaborato un importante progetto: “Il teatro dell’integrazione: l’Urlo e la Maschera”. Si tratta di un progetto che mira a creare un’integrazione tra il teatro e il migrante musulmano che vive nella società che lo accoglie. Ciò è ampiamente descritto nell’ultimo capitolo del presente studio.

La relazione intercorrente tra teatro e migrante musulmano ha, inoltre, interessato un ulteriore approfondimento circa l'ipotesi della "Casa della Conoscenza" e più precisamente all'"azione" sociale che porta il musulmano a definirsi in quanto tale nella società d'accoglienza in relazione all'"azione" che l'"attore" di teatro, ma anche quello sociale, compiono su loro stessi. Si tratta di un lavoro interiore, vale e dire, una presa di coscienza che poi prende vita nella "scena", nella realtà sociale, attraverso la comunicazione, la conoscenza. Questo tipo di comunicazione, è rintracciabile nel teatro attraverso il metodo di Stanislavskij all'interno del quale è possibile individuare vari tipi di comunicazione: il contatto con sé stessi, il contatto reciproco tra gli attori, il contatto con un oggetto immaginario e il contatto con il pubblico<sup>3</sup>.

Tale contatto altro non è che il frutto di un "inter-azione" la cui conoscenza che ne scaturisce ha il fine ultimo di creare una nuova identità del musulmano migrante a Caltanissetta: il musulmano "nisseno" la cui "cittadinanza" non è necessariamente effettiva ma "partecipativa".

## 1. L'Islam e l'Europa: uno sguardo d'insieme

---

La presenza dei musulmani in Europa rappresenta, oggi più che mai, una realtà sempre più manifesta ai nostri occhi.

La questione appare piuttosto delicata, tant'è vero che risulta piuttosto difficile utilizzare un preciso criterio atto definire o identificare la loro presenza; non a caso propongo di valutare la questione da più prospettive sia teoriche (storiche e intellettuali) che pratiche riguardanti più precisamente la presenza e l'aspirazione di quella piccola minoranza di musulmani che vivono in Europa, i "concerned Muslims"(musulmani in questione) al fine

---

<sup>3</sup> Stanislavskij, K. S., 1956, trad. di E. Povoledo, 1963, *Il lavoro dell'attore su se stesso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006

di comprendere al meglio non solo il tipo di rappresentanza presa in considerazione, ma più precisamente le stesse comunità musulmane al loro interno<sup>4</sup>.

A livello teorico, la presenza dei musulmani in Europa è probabilmente tanto vecchia quanto l'Islam stesso ed è stata studiata nei paesi che hanno ricevuto l'immigrazione postcoloniale e poi nei paesi che sono oggi diventati meta di migrazione. Si tratta, perciò di una questione studiata in un preciso momento della storia, e più precisamente nel momento in cui l'Islam è "tornato" in Europa in maniera dal tutto "pacifica" (durante gli anni '80).

A tal proposito, verrà condotta un'analisi atta a rintracciare un profilo storico circa la presenza dei musulmani in Europa, le cui origini risalgono alla presenza islamica in Sicilia e Spagna, fino ad arrivare ai nostri giorni e , perciò, allo stabilirsi di comunità musulmane in Europa.

Questo tipo di ricerca ha inizio negli anni '80, e più precisamente nel momento in cui la "seconda generazione" di migranti ha cominciato a vivere e a crescere demograficamente nelle società europee; essa ha ricevuto un contributo indispensabile da parte di studiosi come Dassetto<sup>5</sup> che insieme ad Allevi, Marèchal e Nielsen<sup>6</sup> hanno costituito un punto di riferimento per i futuri studi.

Tuttavia, il primo a realizzare una ricerca dedicata all'esistenza di un Islam europeo è Jorgen S. Nielsen che con la sua opera *Towards a European Islam* fa riferimento ad una vera e propria esigenza di trattare l'Islam europeo tenendo conto di un campo d'indagine diverso rispetto all'Islam del tradizionale mondo islamico. Tale questione suscita un interesse talmente

---

<sup>4</sup> Questo discorso è stato realizzato da T. Ramadan il 24 Aprile del 2001 a "Islam in Europe and America: A Comparative Perspective" una conferenza organizzata con la collaborazione del Center for Strategic and International Studies (CSIS) and the Luso-American Development Foundation (FLAD) l'articolo è disponibile su: <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article42&lang=fr>.

<sup>5</sup> Bastenier, A., Dassetto, F., *Europa, nuova frontiera dell'Islam*; Edizioni Lavoro, Roma 1991 e Dassetto, F., *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*, L'Harmanattan, Parigi 1996.

<sup>6</sup> Marèchal, B. et al. (ed by), *Muslim in the Enlarged Europe*, in Nielsen, J., Dassetto, F., Sonbol, A. (ed by), *Muslim Minorities* volume 2, Brill, Leiden-Boston 2009.

forte da far sì che l'Islam europeo possa entrare a pieno titolo all'interno di un Islam plurale.

Vediamo più da vicino di cosa si tratta.

### **1.1 L'Islam in Europa: l'approccio pluralista di Nielsen nella storia dei musulmani in Europa.**

Jorgen S. Nielsen è professore di Studi Islamici presso l'Università di Copenaghen. Nell'Ottobre del 2007, ha assunto una cattedra quinquennale di ricerca presso la facoltà di Teologia, dove dirige il Centro per il pensiero islamico (Centre for European Islamic Thought).

Nielsen affronta per la prima volta una ricerca dedicata all'Islam europeo suscitando non pochi interessi da parte di altri studiosi che, negli ultimi anni si sono occupati di Islam europeo privilegiando un approccio di tipo pluralista e flessibile a dispetto di forme di nazionalismo spesso restrittive e oppressive vissute durante i secoli XIX e XX in merito a differenze che i musulmani possiedono in riferimento al gruppo sociale, linguistico, al fine di promuovere un processo di integrazione solido e costruttivo<sup>7</sup>.

Egli focalizza la sua attenzione su ciascun paese europeo al fine di comprender meglio come vivono le comunità musulmane in relazione con il contesto europeo e con i suoi vincoli. Privilegiando questo tipo di approccio, perciò, le comunità musulmane in Europa possono affermarsi determinando la loro "azione" attraverso le comunità e le organizzazioni musulmane.

Ed è proprio partendo da questa riflessione che il presente studio fa riferimento, affrontando, perciò, una questione che suscita non pochi interessi da parte di intellettuali e accademici europei e che porta a non poche riflessioni che ruotano sempre attorno alla pluralità dell'Islam.

Nielsen, arriva a questa conclusione partendo da un'analisi a livello storico da lui condotta secondo il quale, si propone di definire l'Islam in Europa,

---

<sup>7</sup> Cfr. Nielsen, J. S.; *Towards a European Islam*, Palgrave Macmillan 1999.



nei tempi in cui questo è “tornato” in Europa sia nei paesi che hanno ricevuto l’immigrazione post coloniale che nei paesi divenuti in epoca recente meta di migrazioni (Italia e Spagna).

Egli afferma che la presenza dei musulmani in Europa si manifesta attraverso quattro fasi che hanno attraversato la storia dall’827 (arrivo in Sicilia delle popolazioni Nordafricane) ai nostri giorni; la quarta fase, riconducibile a quanto precedentemente detto in merito al ritorno dell’Islam in Europa nei paesi che hanno ricevuto l’immigrazione postcoloniale ed in quelli divenuti meta di migrazione, rappresenta che un punto di inizio, un tentativo, mirante a definire i musulmani in Europa, tenendo conto della difficoltà spazio-temporale ed a una frattura, che, come direbbe l’antropologo Appadurai è riscontrabile “nel tenore generale delle relazioni tra società, (...) una frattura tra tradizione e modernità, tipologizzata come differenza tra società apparentemente tradizionali e società moderne”<sup>8</sup>.

Questa prospettiva, perciò, distorce i significati del cambiamento e le concezioni riguardo al passato in un mondo in cui, secondo Appadurai, la “modernità è andata in polvere” e si è verificata una “frattura generale con il passato”<sup>9</sup>.

In ogni caso, tra “modernità” e “rottura con il passato” si è verificato un vero e proprio cambiamento che ci porta a pensare ad un mondo moderno come ad un inedito sistema interattivo in costante cambiamento ed al passo con i tempi. Poiché, se in passato, le “transazioni tra i gruppi sociali erano solitamente contenute, vuoi per le costrizioni geografiche, vuoi per la voluta resistenza di un’interazione con l’”Altro”, oggi più che mai queste “interazioni” si muovono al ritmo incessante della “tecnologia” o più precisamente, di quella “esplosione tecnologica” che le fa apparire facilmente “frantumabili” creando comunità senza il “senso del luogo”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Appadurai, A., *Modernità in polvere, dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2006, pag.15.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid. pag. 45.

Ed è proprio questa prospettiva multiforme che ci porta a considerare di come in varie parti d'Europa ci troviamo di fronte ad un Islam diverso rispetto a quello del tradizionale mondo islamico, che va rintracciato nella storia ma che oggi più che mai prende le forme più disparate a seconda del contesto storico-sociale con cui entra in contatto.

A tal riguardo Nielsen, propone una suddivisione in quattro fasi mirante a tracciare un profilo storico circa le presenza dei musulmani in Europa. Propongo di considerarle brevemente.

## **1.2 I musulmani in Europa: dalla conquista araba in Sicilia e in Spagna fino ai nostri giorni.**

Lo studio di Nielsen, *Towards a European Islam*, come precedentemente ribadito, è incentrato sulla presenza dei musulmani in Europa. Il suo obiettivo è quello di descrivere la “nuova fase” che gli stessi stanno vivendo all'interno di un continente che è stato attraversato, nel corso della storia dei musulmani in Europa, da commercianti e diplomatici che a loro volta hanno svolto, nei secoli a venire, una funzione continua, specialmente nella zona centrale e meridionale del continente.

Nielsen, per meglio comprendere ciò, si riconduce alla storia, dal momento che i musulmani d'Europa “non sono venuti fuori dal nulla” e, a tal proposito, fa riferimento a tre distinte fasi, a cui poi ne aggiungerà un'altra, in cui i Musulmani hanno assunto, e continuano ad assumere, una posizione non indifferente nella storia del Vecchio Continente.

La prima fase rappresenta l'esordio dell'Islam in Europa in particolare in Spagna e in Sicilia fino all'arrivo dei Normanni nell' XI secolo e la Reconquista spagnola che ha messo fine al potere musulmano nel 1492. Questa fase ha conferito una grande ricchezza in tutti gli aspetti della cultura europea. Le due fasi successive sono rappresentate dalla diffusione degli eserciti dei Mongoli durante il XIII secolo che portarono poi allo stanziamento di vari gruppi di Tartari che a loro volta si espansero dal Volga

al Caucaso e in Crimea fin poi a giungere, da itineranti commercianti e soldati, nel territorio sovietico, stabilendo delle colonie in Finlandia e nell'area compresa tra l'odierna Polonia e Ucraina. La terza fase è rappresentata dal periodo dell'espansione ottomana nei Balcani e nell'Europa centrale dando vita a comunità che sono ancora oggi presenti in Bulgaria, Jugoslavia, Romania e Grecia. A questa fase poi, si riconduce la quarta in cui le comunità musulmane rappresentano oggi, una realtà in tutta Europa<sup>11</sup>.

La ricerca di Nielsen è la prima che si rivolge esclusivamente alla presenza musulmana in Europa privilegiando quella che è la fase più recente dell'Islam europeo, (la quarta fase testé descritta). Egli, introduce il concetto di Islam plurale in merito a differenze che i musulmani possiedono in riferimento al gruppo sociale, linguistico.

Nielsen utilizza un approccio aperto e flessibile basato su un punto di vista pluralista della storia europea a dispetto delle forme spesso oppressive e restrittive dell'esperienza nazionalista degli ultimi due secoli, al fine di promuovere un processo di integrazione solido e costruttivo<sup>12</sup>.

Non a caso, si concentra su alcuni paesi europei, quelli che hanno sentito in maniera più forte la presenza musulmana, come nel caso della Germania, Gran Bretagna, Francia, Spagna, Sicilia.

- *Germania*: essa ha vissuto un'esperienza particolare d'Islam durante i secoli XVI-XVII in seguito all'espansione dei Turchi ottomani nei Balcani. Questi secoli furono caratterizzati da aspri conflitti che raggiunsero il culmine con i due assedi di Vienna, nel 1529 e nel 1683. Questi eventi hanno contribuito ad infondere nel pensiero tedesco paura per il "pericolo turco", ma l'ultimo assedio ha portato i musulmani a stanziarsi in maniera permanente in Germania poiché il ritiro degli ottomani ha lasciato un gran numero di soldati ottomani e compagni di battaglia sia come dispersi o come prigionieri. Alcuni

---

<sup>11</sup> Cfr. Nielsen, J. S.; *Towards a European Islam*, Palgrave Macmillan; 1999: pagg.1-10.

<sup>12</sup> Ibid. pag. 10.

di essi, entrarono a servizio della corte diventando poi commercianti o professionisti, altri si convertirono alla religione locale diventando preti o pastori.

A questa fase se ne aggiunge un'altra, corrispondente alla formazione della Prussia, nella metà del XVII-XVIII secolo la cui caratteristica principale era rappresentata da una frammentazione territoriale evidenziata dalla distanza e diversità tra il Brandeburgo e la Prussia, che rimaneva un feudo del Regno di Polonia. Occorreva pertanto accentramento ed uniformità che trovarono espressione grazie all'energia e alla capacità di Federico Guglielmo, il Grande Elettore (1640-88)<sup>13</sup>. Egli costituì il primo lanciere prussiano che si unì ai tartari a loro volta abbandonati dall'esercito russo. Un'ulteriore diserzione ha portato alla creazione di un'altra unità di 1000 soldati musulmani a servizio della cavalleria prussiana. Essi, inoltre, furono anche liberi di professare il loro credo, non a caso, infatti, si instaurarono delle relazioni diplomatiche tra Berlino ed Istanbul nel XVIII secolo, attraverso la creazione di un cimitero musulmano, al quale poi fu fondata anche una moschea, in cui, un secolo più tardi, il sultano cominciò ad accrescere sempre più la sua autorità, all'interno di essa. Gli stati tedeschi restano afflitti dai problemi in Europa Centrale fino al 1860-1, anno dell'unificazione della Germania, e ciò provoca un allontanamento d'interesse, da parte di Bismarck, del Medio Oriente. Tuttavia, quando il sovrano fu destituito, il Kaiser incamerò rapporti diplomatici e commerciali sempre più stretti con gli Ottomani, migliorando le vie di comunicazione (la ferrovia, ad esempio).

Conseguentemente a ciò, la comunità musulmana tedesca crebbe sempre più negli anni precedenti la Prima Guerra Mondiale. Durante la guerra stessa, il governo tedesco e l'ambasciatore turco a Berlino collaborarono per offrire una moschea e degli *'imām* ai prigionieri

---

<sup>13</sup> Giardina, A., Sabbatucci, G., Vidotto, V., *Moduli di Storia dal 1650 al 1900*, Laterza Editori, Roma-Bari 1998 pag.30.

presi dagli eserciti alleati; tartari, caucasici e russi dalla Russia, indiani dalla Gran Bretagna e senegalesi e algerini dalla Francia.

Turchi e tedeschi hanno messo fine ad un'era. Una piccola comunità musulmana rimase a Berlino dopo la guerra, creando una moschea, ancora oggi esistente, nel distretto di Wilmersdorf. L'inizio di una nuova era, porterà, durante la guerra successiva, circa un quarto di milioni di soldati catturati dai sovietici a servizio del Terzo Reich. Queste truppe erano musulmani di nazionalità sovietica e diverse migliaia di musulmani di nazionalità balcanica e dell'Europa dell'Est si sono stabiliti in Germania dopo la guerra dando vita ad organizzazioni e gruppi comunitari tutt'oggi esistenti.

- *Gran Bretagna*: La storia dei musulmani della Gran Bretagna ha inizio da un coinvolgimento coloniale e commerciale in India. Alla fine del XVIII secolo l'East India Company estese in maniera significativa la sua presenza lungo i porti indiani. Parecchi dei marinai indiani erano musulmani ma l'elemento musulmano crebbe in maniera sostanziale dopo l'apertura del canale di Suez nel 1869. Mediante l'Aden, un gran numero di musulmani yemeniti e somali furono arruolati e occuparono numerosi porti come quelli di Cardiff e South Shields. Ciò portò ad un contatto sempre più diretto tra yemeniti e inglesi che ebbe come risultato una profonda coesione comunitaria verificatasi alla fine del secolo, rafforzata dall'arrivo dello *šayḥ* dell'ordine *alawita*. In questo modo, furono creati dei centri *zawias*, centri di ordine sociale e religioso che provvedevano all'insegnamento della lingua araba ma anche, e soprattutto, delle scienze religiose islamiche. Londra e Liverpool divennero in breve tempo centri di cultura musulmana, c'era, infatti una crescente popolazione musulmana che possedeva un'alta formazione culturale, nonché un numero non indifferente di aristocratici indiani. Fu proprio per questo motivo che venne edificata in Gran Bretagna, e più precisamente a Liverpool nel 1890, una moschea atta a soddisfare le esigenze di queste comunità "cosmopolite". Il merito di ciò va riconosciuto a William Henry Quilliam, che cambiò il suo

nome in Abdullah Quilliam in seguito alla sua conversione all'Islam durante i suoi viaggi nell'Impero Ottomano e in Marocco. Ciò lo portò ad esser nominato console del Liverpool dal re e dallo Shah di Persia. Ad Abdullah Quilliam, si attribuisce anche la creazione di un importante centro islamico in cui si organizzavano preghiere, festival, matrimoni e funerali.

A Londra invece, fu molto forte l'attività di un orientalista ungherese di nome Leitner, cancelliere dell'università del Punjab che ha portato alla costruzione della moschea Shahjedan in Woking nel 1889. Alla sua morte, la moschea divenne proprietà dei suoi eredi fino a quando nel 1913 Lord Headley la comprò facendone un centro missionario per il movimento Ahmadi. Durante la guerra, coloro che stavano intorno al Woking Muslim Mission conservarono un profilo apolitico e si occuparono del sostegno di vedove, orfani e soldati indiani.

Dopo la Prima Guerra Mondiale, Lord Headley e coloro che conoscevano la Woking Muslim Mission cominciavano a desiderare una moschea centrale per Londra; questo desiderio divenne sempre più forte nel momento in cui nel 1926 si aprì una moschea centrale a Parigi. Subito dopo Lord Headley, riuscì ad edificare la London Nizamiah Mosque nel 1928; mentre dopo la seconda guerra mondiale, il centro venne aperto dal re Giorgio VI nel 1944. Tre anni più tardi, ambasciatori ed alti commissari di circa tredici stati musulmani costituirono il Central London Mosque Trust al fine di procurare del denaro per costruire una moschea. Tale progetto incontrò non poche difficoltà in merito alla Guerra di Suez (1954) che ha aggravato il problema dei fondi e i disaccordi che ne nacquerono e che provocarono un ritardo dello stesso progetto al 1969 che poté realizzarsi solo nel 1977. A questo punto il carattere della comunità musulmana subì un cambiamento radicale.

- *Francia*: la storia dei musulmani in Francia, rispetto a quella inglese, è caratterizzata da una maggiore continuità. Nel XIX secolo ci furono sicuramente studenti, uomini d'affari, esiliati politici, ma

ancor prima del primo conflitto mondiale vi fu una presenza non indifferente di migranti provenienti per la maggiore dall'Algeria, che impegnarono la loro forza lavoro nelle industrie di Marsiglia ma anche nelle fabbriche e nelle miniere ad est e a nord del paese. Durante la prima guerra mondiale, inoltre, tunisini ed algerini furono impiegati nell'esercito e il governo francese assegnò una sovvenzione per la proposta della creazione di una moschea a Parigi, sotto la direzione di una società gestita da rappresentanti della Tunisia, Algeria e Senegal, che si realizzò nel 1926.

Nel 1920 le immigrazioni da Nord Africa furono irregolari a causa del costante cambiamento nella politica di governo e dopo la crisi economica del 1929 tornarono in Algeria regolarmente meno algerini rispetto a quelli immigrati. Con il governo di Vicky, sede temporanea del governo francese poiché Parigi fu occupata da tedeschi, Pétain venne nominato dal presidente della repubblica, presidente del consiglio e aprì immediatamente le trattative per l'armistizio con i tedeschi poi firmato il 22 giugno del 1940 a Rethondes, che segnò la fine della Terza Repubblica. In base all'armistizio il governo, con sede a Vicky, conservava la sua sovranità nella zona centro-meridionale del paese, oltre che sulle colonie; il resto fu occupato dalla Germania.

La responsabilità della sconfitta militare della Francia fu attribuita da Pétain alla troppa permissività della classe dirigente repubblicana e del sistema democratico-parlamentare. Egli, infatti, propose un ritorno alle tradizioni dell'*ancien régime*: culto dell'autorità, difesa della religione e della famiglia, esaltazione retorica della piccola proprietà e del lavoro nei campi, organizzazione sociale di stampo corporativo. Il regime di Vicky si ridusse al rango di stato-satellite della Germania di Hitler e dopo l'attacco e la distruzione della flotta francese presso la Baia di Mers Kebir in Algeria da parte degli inglesi, venne interrotto ogni rapporto con la Gran Bretagna<sup>14</sup>. Ciò

---

<sup>14</sup> Giardina, A., Sabbatucci, G., Vidotto, V., *Moduli di Storia dal 1650 al 1900*, Laterza Editori, Roma-Bari 1998 pag. 244-245.

provocò una notevole riduzione della presenza degli algerini ma anche dei marocchini e tunisini in Francia (nel 1946, si contavano circa 22.000 algerini in Francia e pochi tunisini e marocchini che sfuggirono al censimento).

Successivamente, nel 1954, le migrazioni si incrementarono sempre più e il censo registrò la presenza di circa 212.000 algerini in Francia. Ciò incrementò sempre più il desiderio di indipendenza da parte della comunità algerina, il cui raggiungimento fu piuttosto drammatico e cruento. Negli anni '50 (soprattutto dopo il successo della rivoluzione nasseriana in Egitto) il movimento nazionalista algerino si radicalizzò dando vita al *Fronte di liberazione nazionale* (Fln) guidato da Muhammed Ben Bella. In questo modo, cominciò la fase decisiva dello scontro che avrebbe poi provocato gravi fratture e crisi politiche nella stessa Francia. Esso culminò nel 1957 con la sanguinosissima battaglia di Algeri che vide l'intera città araba stringersi attorno ai combattenti del Fln ed una repressione francese condotta con metodi particolarmente brutali (liquidazione fisica dei prigionieri, tortura) che suscitò sdegno e protesta da una buona parte dell'opinione pubblica e del mondo politico francese.<sup>15</sup> La guerra per l'indipendenza algerina (1961-62) ebbe fine in un momento in cui in Europa occidentale si verificò un'altissima concentrazione di migranti in cerca di lavoro.

Non a caso, negli ultimi secoli, i centri industriali hanno attratto immigrati provenienti dalle più remote aree rurali e che interessarono, più nello specifico Inghilterra, Francia, Germania e Belgio<sup>16</sup>.

Nonostante le misure restrittive dapprima attuate dal governo britannico nel 1962 e poi dagli altri paesi durante gli anni '70, atte a limitare l'immigrazione per scopi puramente economici, non fu frenata quella che viene definita "prima immigrazione" che, continuò a conferire una più

---

<sup>15</sup> Giardina, A., Sabbatucci G., Vidotto, V., *Moduli di Storia dal 1650 al 1900*, Laterza Editori, Roma-Bari 1998 pag. 305-306.

<sup>16</sup> Cfr. Nielsen, J. S.; *Towards a European Islam*, Palgrave Macmillan 1999



flessibilità nel mercato del lavoro europeo. Parte di questo processo si è manifestato all'interno di un dibattito politico che ha visto la contrapposizione tra lavoro migrante e questione dei rifugiati. Durante gli anni '80 infatti, i vari risvolti storici verificatisi in Medio Oriente, hanno contribuito ad incrementare sempre di più l'immagine del musulmano migrante in Europa poiché la maggior parte dei gruppi nazionali coinvolti in ciò che potremmo definire "migrazione di massa" vantava un background musulmano<sup>17</sup>.

Una "migrazione di massa", perciò, che porta con sé non solo forza lavoro ma anche un *modus vivendi* completamente diverso rispetto a quello incontrato nella società d'accoglienza. Vediamo più nel dettaglio di cosa stiamo parlando.

### **1.3 Le comunità musulmane nell'odierna Europa ed "Europeizzazione" dell'Islam**

Durante la fase della "prima migrazione", riconducibile agli anni Sessanta, assistiamo, pertanto, ad "una politica dell'immigrazione condotta da parte di un attore politico che altro non fece che avallare post factum un certo funzionamento del mercato del lavoro ed una certa politica di una parte del padronato europeo ed accompagnare con una politica sociale più o meno adatta gli arrivi massicci di nuove popolazioni"<sup>18</sup>, impiegando la loro "forza lavoro" in quelli che vengono definiti settori disastriati quali il settore carbonifero, siderurgico, automobilistico.

Le ragioni di tale migrazione erano puramente economiche, a sostegno di ciò, l'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (Ocse)<sup>19</sup> diffuse e teorizzò l'idea della "migrazione in quanto forza lavoro"

---

<sup>17</sup> Cfr. Nielsen, J. S.; *Towards a European Islam*, Palgrave Macmillan; 1999.

<sup>18</sup> Cfr. Dassetto, F., Bastenier, A., *Europa: nuova frontiera dell'Islam*; Edizioni Lavoro Iscos, Roma 1988, pag. 20.

<sup>19</sup> L'OCSE è stata istituita con la Convenzione sull'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico, firmata il 14 dicembre 1960 ed entrata in vigore il 30 settembre 1961, sostituendo l'OECE, creata nel 1948 per amministrare il cosiddetto "Piano Marshall" per la ricostruzione postbellica dell'economia europea. L'OCSE ha sede a Parigi e raccoglie oggi

facendo riferimento alla nozione di “catena migratoria” in base alla quale i migranti sarebbero venuti in Europa per un periodo di tempo limitato al fine di acquisire una qualifica professionale utile al momento del loro ritorno. In realtà l’immigrazione fu pensata in termini di manodopera e per cui si realizzò una vera e propria migrazione di popoli a cui ai lavoratori seguirono i rispettivi raggruppamenti familiari<sup>20</sup>.

Durante questa prima fase, la religione ha assunto una posizione secondaria rispetto all’interesse principale (economico) che spinge il migrante a “stabilirsi” in Europa con le proprie famiglie.

Lo “stabilirsi” in Europa con la propria famiglia, porta poi il migrante a rivolgere i propri interessi alla religione; è un passo successivo, che lo stesso, il più delle volte, compie con la propria famiglia, ma anche autonomamente.

Non a caso, Nielsen afferma: “i musulmani immigrati in Europa, portano con sé tendenze religiose e politiche proprie del loro paese d’origine ed i movimenti e le organizzazioni dei loro paesi d’origine, vengono “praticati” in Europa. Le moschee sono la base fisica di parte di questo processo e le diverse origini musulmane attraverso i paesi dell’Europa hanno portato a delle vere e proprie variazioni all’interno dell’Islam”.<sup>21</sup>

Ma con la crisi del 1974, apparve chiaro che i tentativi di organizzare delle politiche del ritorno raggiunsero dei risultati piuttosto deludenti come nel caso di Francia e Germania, il cui obiettivo era quello di diminuire, seppur in linea teorica, il volume di disoccupazione. Tutto ciò si verificò perché la popolazione immigrata era ormai entrata a “far parte” del mercato del lavoro europeo ed, inoltre, per la popolazione immigrata il desiderio del ritorno appariva ormai ridotto e poteva addirittura trasformarsi in una sorta di

---

34 paesi. Essa tende alla realizzazione di più alti livelli di crescita economica alla luce del concetto di sviluppo sostenibile, di occupazione, di tenore di vita, favorendo gli investimenti e la competitività e mantenendo la stabilità finanziaria, sono altresì orientati contribuire allo sviluppo dei Paesi non membri. (Cfr. [http://www.esteri.it/MAE/IT/Politica\\_Estera/Organizzazioni\\_Internazionali/OCSE.htm](http://www.esteri.it/MAE/IT/Politica_Estera/Organizzazioni_Internazionali/OCSE.htm) )

<sup>20</sup> Cfr. Dassetto, F., Bastenier, A., *Europa: nuova frontiera dell’Islam*; Edizioni Lavoro Iscos, Roma 1988, pag. 20.

<sup>21</sup> Cfr. Nielsen, J. S.; *Towards a European Islam*, Palgrave Macmillan 1999, pag. 8.

“nuova emigrazione verso le nuove aree di orientamento dei flussi migratori” e cioè verso i paesi arabi produttori di petrolio o verso l’Italia, la Spagna o la Grecia<sup>22</sup>.

Nonostante l’arresto di nuove immigrazioni di lavoratori nei paesi europei, la popolazione immigrata continuava a crescere sempre di più tanto da poter parlare di “seconda generazione”, portatrice di nuovi valori, di nuovi orientamenti formativi e riferimenti religiosi culturali ma, tuttavia, sotto qualificata a causa del disgraziato percorso scolastico e ingrossante le file della disoccupazione giovanile o dei gruppi sociali devianti<sup>23</sup>.

Questo vivere in “sospensione” all’interno delle società europee ha portato i migranti a vivere una situazione paradossale di dinamica crescita demografica però bloccata sul piano dell’occupazione.

Una popolazione, cioè, a cui si è ricorso per far sì che possa essere impiegata come forza lavoro ma che al tempo stesso viene definita una “non popolazione” in quanto parte di una “popolazione” ma senza una “posizione”.

Posizione che definirei “pacifica” in quanto se per la prima volta l’Islam rientra nella storia a seguito della Reconquista spagnola con la caduta di Granada (1492) e dopo l’ultimo scontro all’est dell’Impero ottomano con l’Impero russo che ebbe con esito finale, nel trattato di Kainargi, la sconfitta dell’Impero ottomano; vi rientra anche nel cuore dello spazio europeo, all’interno di dinamiche che spesso appaiono contraddittorie. A ragione di ciò, infatti, i musulmani d’Europa, degli anni ’80 erano nei paesi d’origine le frazioni più attive della popolazione mentre si sono trovati ad occupare nei paesi d’arrivo posizioni del tutto marginali.

Ed è proprio attraverso questa contraddizione che si basa il divenire dei musulmani in Europa, un divenire tanto discusso che tutt’oggi tiene ancora aperta la questione probabilmente più importante del come far coabitare in

---

<sup>22</sup> Cfr. Dassetto, F., Bastenier, A., *Europa: nuova frontiera dell’Islam*; Edizioni Lavoro Iscos, Roma 1988, pag. 21.

<sup>23</sup> Ibid.

uno stesso spazio, fianco a fianco l'Islam e l'Occidente, vale a dire, due società e culture relativamente diverse alimentate da un'"ignoranza" reciproca.

Come hanno dimostrato i seguenti studi, è possibile parlare di Islam europeo sia a livello teorico, in quanto inserito in una prospettiva pluralista, che a livello pratico, quotidiano, come parte, cioè, di una "Ummah", all'interno di una comunità di riferimento, di accoglienza. In questo modo, la creazione di un Islam europeo è stata da un lato teorizzata da alcuni studiosi, dall'altra "testimoniata" dalla presenza di milioni di musulmani che vivono in Europa e si definiscono "musulmani europei".

Da ciò è possibile affermare che se da un lato l'Islam europeo nasce come teoria, dall'altro si propone di diventare un progetto, una sfida che può portare o alla "marginalizzazione" della minoranza musulmana o al desiderio di "integrazione".

Sul piano teorico, sono parecchi gli intellettuali, i capi religiosi, *šuyūh* (plur. di *šayh*), Gran Mufti che si interessano di euro-islam.

Quanto al mondo accademico, vi sono due importanti intellettuali musulmani che hanno dedicato degli studi sull'uropeizzazione dell'Islam, essi sono: Tariq Ramadan e Bassam Tibi.

Bassam Tibi fu probabilmente il primo ad aver teorizzato l'esistenza di un euro-islam.<sup>24</sup>

Sostenitore del pluralismo islamico come Nielsen, Tibi afferma che accettare l'Islam in Europa significa parlare di "pluralismo culturale" sostenendo che l'Islam è una fede religiosa e un sistema culturale, non un'ideologia politica e che le tendenze eurocentriche europee portano a considerare "altro" il migrante contribuendo così all'alienazione degli stessi immigrati musulmani<sup>25</sup>. Questo altro non porta ad incrementare il fascino per l'islamismo laddove, però, non si assiste ad un superamento di ciò che è

---

<sup>24</sup> Tibi, B.; *Condition d'un Euro-Islam*, in Bistolfi R. e Zabbal F., (ed. by), *Islams d'Europe, d'Europe: Integration au Insertion Communautaire, Edition de l'Aube*, Paris 1995

<sup>25</sup> Tibi, B.; *Islam Between Culture and Politics*, Palgrave Macmillan, New York 2001  
pag. XV

la dicotomia intercorrente tra *dār al-ḥarb* e *dār al-islām* di cui parleremo in seguito.

Quanto a Ṭāriq Ramaḍān, invece, egli parla di europeizzazione dell'Islam in un momento successivo a Tibi.<sup>26</sup> Egli auspica la creazione di un Islam europeo con la sua opera: *Essere musulmano europeo*<sup>27</sup> e attraverso uno dei suoi saggi più importanti afferma che l'identità musulmana europea non è già definita, ma deve costruirsi. Quest'identità islamica è un'identità proiettata all'Occidente per assorbire e valorizzare il duro ma fruttuoso impatto con una cultura "altra" che spesso viene percepita come una vera e propria minaccia. La costruzione dell'identità musulmana deve essere compito non solo degli intellettuali ma di tutti i musulmani che vivono in Europa, al fine di considerare l'Islam una religione europea<sup>28</sup>.

Arrivati a questo punto della nostra discussione, occorre pertanto domandarci: come definire i musulmani in Europa? Sono solo numeri o nuovi attori sociali con caratteristiche specifiche da analizzare per una "pacifica convivenza"?

Tenterò di dare delle definizioni più precise nel prossimo capitolo.

---

<sup>26</sup> Tibi è il primo ad aver coniato il termine "euro-islam" nel 1992 nell'opera: *Condition d'un Euro-Islam*, in Bistolfi R. mentre Ramadan ha cominciato a parlare di euro-islam nel 1991 con la sua opera: *To be a European Muslim*, Islamic Foundation, Leicester, 1999.

<sup>27</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999.

<sup>28</sup> Ramadan, T., *La costruzione di una nuova identità musulmana*, Rizzoli, Milano 2006.

## 2. L'aumento dei musulmani in Europa: sono solo numeri?

---

Dagli anni Cinquanta fino ai nostri giorni, le popolazioni musulmane, pur vantando diversi “background”, si sono radicate nelle società europee ed hanno resistito al desiderio di tornare nel loro paese d’origine. Con la cospicua presenza dei musulmani in Europa il numero degli autoctoni, vale a dire i musulmani nativi in Europa, ha cominciato ad incrementarsi sempre più. Nel nostro caso, una presenza variegata di musulmani, che vanta diversi background, ha deciso di stabilirsi definitivamente in Europa, permettendo la creazione e un graduale sviluppo di una diversa identità musulmana all’interno dell’ambiente europeo.

I musulmani d’Europa hanno interpretato questo cambiamento come l’apertura di un dialogo tra musulmani e non musulmani basato sulla realtà dei musulmani in Europa, dal momento che essi sentono l’Europa come la propria “casa”. Essi, perciò hanno stabilito un contatto nuovo, che ben si differenzia da quelli (che più che incontri possono definirsi “scontri”) del XIX e XX secolo in seguito alla dominazione coloniale o territoriale. Tuttavia, è possibile parlare di incontro con l’Occidente come conseguenza dei movimenti migratori, di popolazioni originarie di quelli che furono gli antichi paesi coloniali, quei paesi che oggi occupano lo spazio di gran parte dei territori del cosiddetto Terzo Mondo<sup>29</sup>.

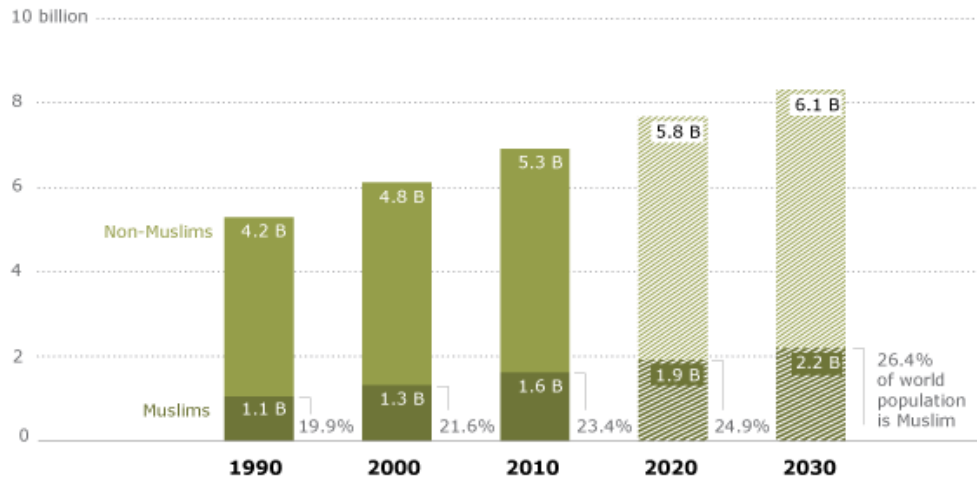
Stime recenti affermano che il numero dei musulmani, secondo i dati raccolti dal *Pew Research Center*, costituisce il 23,4% della popolazione mondiale<sup>30</sup>, percentuale destinata ad aumentare negli anni a venire.

---

<sup>29</sup> Dassetto, F., *L'Islam in Europa*; Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1994, pag. 2.

<sup>30</sup> Pew Research Center’s Forum on Religion and Public Life; *The future of the Global Muslim Population*; January 2011.

### Muslims as a Share of World Population, 1990-2030



Percentages are calculated from unrounded numbers. Cross hatching denotes projected figures.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • *The Future of the Global Muslim Population*, January 2011

I dati riportati in tabella mirano a fornire la percentuale dei musulmani nel mondo dal 1990 al 2030, con una crescita del tasso medio annuo del 2,2%, a dispetto del tasso dell'1,5% che si proietta nel periodo che va dal 2010 al 2030. Tali proiezioni si basano sulle ultime tendenze demografiche e sulle ipotesi di come queste ultime tendenze si manifesteranno nei prossimi anni tenendo conto che, queste potrebbero essere suscettibili di una serie di incertezze politiche e che potrebbero condizionare i modelli di migrazione musulmana negli anni successivi al 2010<sup>31</sup>. Vediamolo meglio nel dettaglio.

<sup>31</sup> Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, *The Future of the Global Muslim Population*, Pew Research Center, January 2011, Washington 2011. <http://www.pewforum.org/the-future-of-the-global-muslim-population.aspx>

### Muslim Population by Region

	2010		2030	
	ESTIMATED MUSLIM POPULATION	ESTIMATED PERCENTAGE OF GLOBAL MUSLIM POPULATION	PROJECTED MUSLIM POPULATION	PROJECTED PERCENTAGE OF GLOBAL MUSLIM POPULATION
<b>World</b>	<b>1,619,314,000</b>	<b>100.0%</b>	<b>2,190,154,000</b>	<b>100.0%</b>
Asia-Pacific	1,005,507,000	62.1	1,295,625,000	59.2
Middle East-North Africa	321,869,000	19.9	439,453,000	20.1
Sub-Saharan Africa	242,544,000	15.0	385,939,000	17.6
Europe	44,138,000	2.7	58,209,000	2.7
Americas	5,256,000	0.3	10,927,000	0.5

Population estimates are rounded to thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Figures may not add exactly due to rounding.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • *The Future of the Global Muslim Population*, January 2011

La tabella suesposta riporta l'incremento della popolazione musulmana nelle diverse aree geografiche. Nel nostro caso specifico, in Europa, tale incremento è destinato ad aumentare di circa un terzo nei prossimi 20 anni, passando dal 6% degli abitanti della regione nel 2010 all'8% nel 2030. In termini assoluti, la popolazione musulmana in Europa è destinata a crescere da 44,1 milioni nel 2010 a 58,2 nel 2030. Tali aumenti potrebbero interessare l'Europa Occidentale e Settentrionale, dove si apprestano a raddoppiare le percentuali delle popolazioni locali. Nel Regno Unito, ad esempio, i musulmani potrebbero comprendere l'8,2% della popolazione nel 2030, contro il 4,6% di oggi, in Austria, i musulmani dovrebbero raggiungere il 9,3% della popolazione nel 2030, rispetto al 5,7% di oggi; in Svezia il 9,9% rispetto al 4,9% di oggi; in Belgio il 10,2% rispetto al 6% di oggi e, in Francia, il 10,3% rispetto al 7,5% di oggi<sup>32</sup>.

In base, invece, al Dossier Statistico sull'immigrazione Caritas/Migrantes<sup>33</sup>, "gli organismi internazionali accreditano circa 214 milioni tra migranti e rifugiati nel mondo nel 2010. Nell'Unione Europea, nello stesso anno, il saldo migratorio con l'estero è stato positivo per 950mila unità e le

<sup>32</sup> Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, *The Future of the Global Muslim Population*, Pew Research Center, January 2011, Washington 2011. <http://www.pewforum.org/the-future-of-the-global-muslim-population.aspx>

<sup>33</sup> Dossier Statistico Immigrazione Caritas-Migrantes 2012; 22° rapporto, "Non sono numeri".



acquisizioni di cittadinanza sono state 803mila. Gli stranieri residenti, inclusi i comunitari che costituiscono la maggioranza (60%), sono 33,3 milioni (800mila in più rispetto all'anno precedente), per i tre quarti concentrati in Francia, Germania, Italia, Regno Unito e Spagna.

La tabella riassuntiva mira a fornire un quadro completo del fenomeno.

#### DOSSIER STATISTICO IMMIGRAZIONE 2012 - DATI DI SINTESI

<p><b>Mondo 2011</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Numero migranti: 214 milioni (2010)</li> <li>• Reddito pro capite Pvs: 6.572 Usd</li> <li>• Reddito pro capite Ue-27: 32.943 Usd</li> </ul> <p><b>Unione Europea (2010)</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Residenti stranieri: 33.306.100</li> <li>• Incidenza sulla popolazione: 6,6%</li> <li>• Cittadini naturalizzati: 15.562.500</li> </ul> <p><b>Italia 2011</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Cittadini stranieri regolarmente presenti: 5.011.000 (s)</li> <li>• Incidenza sulla popolazione residente: 8,2% (s)</li> <li>• Distrib. terr.: Nord 63,4%, Centro: 23,8%, Sud: 12,8% (p)</li> <li>• Aree di origine: Europa 50,8%, Africa 22,1, Asia 18,8%, America 8,3%, Oceania 0,0% (s)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Soggiom. non comunitari: 3.637.724 di cui soggiornanti di lungo periodo: 52,1%</li> <li>• Prime collettività non comunitarie: Marocco 506.309, Albania 491.495, Cina 277.570, Ucraina 223.782</li> <li>• Permessi soggiorno scaduti nel corso dell'anno e non rinnovati: 262.688</li> <li>• Occupati: 2.500.000 (s)</li> <li>• Incidenza occupati: 10% (s)</li> <li>• Disoccupati: 310.000 (Istat)</li> <li>• Tasso di disoccupazione: immigrati 12,1% - italiani 8,0%</li> <li>• Titolari imprese: 249.464</li> <li>• Incidenza sul totale degli infortuni: 15,9%</li> <li>• Bilancio costi/benefici per le casse statali: +1,7 miliardi di euro</li> <li>• Visti per inserimento stabile: 231.750 di cui 87.271 per lavoro e 83.492 per famiglia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Richieste di asilo presentate: 37.350</li> <li>• Richieste di asilo accolte: 7.155</li> <li>• Nuovi nati: 79.587 (p)</li> <li>• Minori non comunitari: 867.890</li> <li>• Iscritti a scuola a.s. 2011/12: 755.939, 8,4% del tot. di cui nati in Italia: 44,2%</li> <li>• Studenti universitari a.a. 2011/12: 65.437</li> <li>• Acquisizioni cittadinanza: 56.001 (p)</li> <li>• Matrimoni misti: 17.169 (2010)</li> <li>• Cristiani: 53,9% (s) di cui ortodossi: 29,6% (s) di cui cattolici: 19,2% (s) di cui protestanti: 4,4% (s)</li> <li>• Musulmani: 32,9% (s)</li> <li>• Ebrei 0,1% (s)</li> <li>• Tradizioni relig. orientali: 5,9% (s)</li> <li>• Altri 7,2% (s)</li> </ul>
--	--	--

(p) dato provvisorio - (s) dato di stima - FONTE: Dossier Statistico Immigrazione Caritas e Migrantes

Per quanto riguarda gli occupati stranieri, essi sono circa 2,5 milioni, un decimo del totale. Essi lavorano non solo nel settore dell'assistenza familiare, dell'edilizia e dell'agricoltura, ma anche in molti altri comparti; come nel caso del settore marittimo e del calcio. La crisi, però, non ha mancato a farsi sentire con la crescita del numero dei disoccupati (310 mila) e il tasso del numero di disoccupazione (62,3%)<sup>34</sup>.

Il messaggio che il Dossier Statistico sull'immigrazione ha scelto per il 2012 è: "Non sono numeri". In questo modo, si è voluta dare dignità agli immigrati in quanto persone, ispirandosi ad una riflessione di Papa Benedetto XVI, fatta in occasione dell'Angelus nella Domenica del 15

<sup>34</sup> Dossier Statistico Immigrazione Caritas-Migrantes 2012; 22° rapporto, "Non sono numeri".

gennaio 2012<sup>35</sup>, la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato, che si riporta di seguito:

*“Cari fratelli e sorelle,  
celebriamo oggi la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato.  
Milioni di persone sono coinvolte nel fenomeno delle migrazioni, ma  
esse non sono numeri! Sono uomini e donne, bambini, giovani e  
anziani che cercano un luogo dove vivere in pace”*<sup>36</sup>.

Ciò a cui il Santo Padre fa riferimento sono le migrazioni interne o internazionali in quanto sbocco per migliorare le condizioni di vita o per sfuggire a persecuzioni, guerre, minacce, fame, catastrofi naturali e violenza. Esse hanno prodotto una mescolanza di persone e popoli che hanno dato vita all'emergere di nuove problematiche nella società occidentale, non solo da un punto di vista etico, ma anche da un punto di vista morale, religioso. Essi non sono semplicemente dei numeri o più precisamente dei dati statistici riportati in tabella, ma un fenomeno inevitabile in un mondo dove crisi politiche ed economiche sono all'ordine del giorno ed una diseguale distribuzione delle ricchezze sono destinate ad aumentare ancora.

Non a caso, propongo di considerare ciò che afferma Franco Pittau, studioso che si occupa di immigrazione fin dagli anni Settanta: “l’immigrazione costituisce un apporto dal punto di vista demografico e occupazionale, attualmente come nel futuro; se prevalgono i benefici, sia sul piano del bilancio economico sia nella prospettiva di una convivenza interculturale e interreligiosa; se, in un mondo globalizzato, l’immigrazione con le sue reti può essere di supporto a quella internazionalizzazione di cui il “Sistema Italia” ha un estremo bisogno; se gli immigrati venuti in Italia, nonostante tutto, hanno sentimenti di amicizia nei nostri confronti e di attaccamento

---

<sup>35</sup> *Migrazioni e nuova evangelizzazione*: questo è il tema scelto dal Santo Padre Benedetto XVI per la 98<sup>a</sup> Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato che sarà celebrata domenica 15 gennaio 2012. Per un maggiore approfondimento circa il discorso del Santo Padre cfr. [http://www.gmm.migrantes.it/pls/siti/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_pagina?id\\_pagina=6625](http://www.gmm.migrantes.it/pls/siti/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=6625)

<sup>36</sup> Discorso del Santo Padre presentata in Piazza San Pietro Domenica 15-01-2012.

all'Italia; perché non iniziare a costruire insieme un nuovo futuro per l'Italia? Gli immigrati non sono numeri bensì persone disposte a impegnarsi, bisognose di essere riconosciute nella loro dignità dagli italiani e sollecitate a lavorare insieme. Questa è la vera integrazione!"<sup>37</sup>.

Ed è proprio da queste parole che intendo, o più precisamente tento, di "definire", seppur sommariamente, i migranti musulmani. Quale che sia la destinazione dei migranti (Italia, Spagna, Francia, Inghilterra), essi sono "persone disposte ad impegnarsi" nella società di accoglienza, in quella società a cui occorre soltanto conoscerli o semplicemente ri-conoscerli.

Propongo pertanto di "presentarli" senza troppi convenevoli. Dopo tutto, sono i nostri "vicini di casa"!

## 2.1 Chi sono i musulmani d'Europa?

Da un punto di vista strettamente linguistico, il corrispettivo arabo del termine "musulmano" è *muslim*; participio attivo di quarta forma derivata dalla radice S-L-M; il termine designa colui che professa l'Islam e più precisamente tutto ciò che è relativo l'Islam.<sup>38</sup>

Tuttavia, professare l'Islam all'interno di una società "altra", una società d'accoglienza e pertanto diversa da quella di provenienza, pone non pochi interrogativi, non solo da parte del musulmano migrante, ma anche da parte di chi si accinge a definirlo o semplicemente presentarlo.

---

<sup>37</sup> Presentazione del *Dossier Statistico Immigrazione 2012, XXII Rapporto*; Roma, 30 ottobre 2012, Teatro Orione; Relazione Franco Pittau, coordinatore del Dossier. Per approfondire cfr.

[http://www.dossierimmigrazione.it/docnews/file/2012\\_Dossier\\_Franco%20Pittau.pdf](http://www.dossierimmigrazione.it/docnews/file/2012_Dossier_Franco%20Pittau.pdf)

<sup>38</sup> Forme, inoltre, come *mohammedan*, *mahometan*, *maomettano*, etc. il cui uso è giustamente deprecato dai musulmani, hanno avuto la tendenza a scomparire, musulmano è stato adottato, sia come un sostantivo che come un aggettivo, in una forma unica o nelle varianti *Moslim*, musulmano, soprattutto in Inglese, in cui *musulman* è caduto in disuso. L'origine dei *musulman* è probabilmente *muslim*, con il suffisso -an dell'aggettivo in persiano. In alcuni paesi, come in Germania e nei Paesi Bassi, l'etimologia popolare ha mescolato il suffisso *-man* con il termine locale *man / mann*, da cui il plurale si forma *Muselmdnner*, *muzelmannen*, ecc, queste forme sono però cadute in disuso. (cfr., Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993 voll.VII, pag.688 alla voce *muslim*).

Il caso del migrante musulmano appare assai singolare, vuoi perché non vi è, a parte la condivisione dello stesso credo religioso, una stessa radice comune che accomuna i migranti; come ad esempio il colore della pelle, la lingua; ma anche perché all'interno dello stesso credo, vi sono delle sostanziali differenze nel modo in cui questo viene praticato (un musulmano marocchino pratica l'Islam in maniera diversa rispetto ad un musulmano Afgghano).

Ciò che è certo è che essi desiderano una vita migliore e, per averla ed “integrarsi” nelle nuove società, il più delle volte, sono costretti a “scendere a patti con quelle che sentono le proprie particolarità”<sup>39</sup>.

Ed è proprio in questa atmosfera multi-forme e forse anche multi-culturale che si definisce la presenza del musulmano in Europa, una presenza strettamente connessa al *come* vivono nella società d'accoglienza e non semplicemente a *chi* sono.

Privilegiando, perciò, la prospettiva del *come* e non del *chi*, risulta necessario considerare che a seconda di *come* si svolge l'inserimento nel “nuovo paese” che li “accoglie”, a seconda del successo, della soddisfazione e dell'emarginazione o esclusione, i riferimenti culturali che ritengono di essere portati dietro, vengono valutati con maggiore o minore affetto.<sup>40</sup>

Se la vita nel nuovo paese ha portato risultati deludenti in termini di integrazione, è probabile che i figli dei figli possano cercare di recuperare autostima prendendo a prestito elementi culturali dei nonni o rifacendosi a quelli di altri emarginati presenti nello stesso paese. Ma, se la vita del nuovo paese ha portato risultati soddisfacenti in termini di integrazione, l'individuo percepisce la sua “differenza culturale” come un elemento degno di essere perpetuato nel tempo e che può essere vissuto “solidalmente” come strettamente connesso ad una collettività che si sente di condividere gli stessi elementi. Nel momento in cui si verifica ciò, ecco che ci si dimentica di quella “costruzione” identitaria, aggiungerei, che spinge il migrante a non pensare più alla propria cultura come “pura”.

---

<sup>39</sup> Corradetti, C. e Spreafico, A.; *Oltre lo scontro di civiltà: Compatibilità culturale e caso islamico*, Fondazione Adriano Olivetti, Ivrea 2005, pag. 46.

<sup>40</sup> Ibid.

In questo modo, l'esperienza culturale assume connotazioni diverse a seconda del clima sociale in cui essa si inserisce.

Questo è ciò che si realizza nella religione, nonostante questa sia “spesso essenzializzata, come se ci si occupasse di testi sacri immutabili, piuttosto che di convinzioni di persone vive e mutevoli”<sup>41</sup>.

Questo presunto carattere di assolutezza è riscontrabile, perciò, sia nell'esperienza culturale che nella religione in quanto entrambe assumono caratteri processuali ben lontani, perciò, dall'essere essenzializzate<sup>42</sup>.

Ma allora come definire l'Islam all'interno di una società ospitante dove convivono più culture?

A tal proposito, propongo di prendere in considerazione, servendomi di una prospettiva puramente sociale: l'Islam dell'immigrazione, un Islam che potremmo definire de-contestualizzato o meglio ancora de-localizzato all'interno di una società altra.

## **2.2 L'Islam dell'immigrazione: una prospettiva sociale**

Appartenere all'Islam significa, per il musulmano migrante, praticare una religione che abbia delle caratteristiche completamente diverse da quella “ufficiale”, propria del paese d'arrivo.

Se, di primo acchito, l'Islam dell'immigrazione sembra essere una realtà difficile da cogliere, esso si manifesta in luoghi od organizzazioni particolari, locali, federazioni che si fanno conoscere attraverso la pubblicazione di statuti associativi, periodici, opere o prese di posizioni pubbliche.

Ma queste manifestazioni visibili sembra che sfuggano alle dinamiche sociali, ragion per cui gli osservatori tendono ad elaborare interpretazioni che riguardano l'aspetto personale, psicologico, o morale degli attori sociali, ricostruendo o cercando di ricostruire, un “complesso sociale” soltanto attraverso la “successione cronologica degli avvenimenti o attraverso una

---

<sup>41</sup> Baumann, G., *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna 2003, pag. 76.

<sup>42</sup> Crf. Corradetti, C. e Spreafico, A.; *Oltre lo scontro di civiltà: Compatibilità culturale e caso islamico*, Fondazione Adriano Olivetti, Ivrea 2005, pagg. 48-50.

considerazione complessiva”. Queste due prospettive portano a considerare come comportamenti locali di altri attori individuabili nell’una o nell’altra organizzazione traggano il loro significato da un contesto che è possibile tratteggiare nella sua totalità<sup>43</sup>.

A tal riguardo, ciò che propone Dassetto è “la necessità di costruire una problematica (quindi nello stesso tempo un approccio dell’oggetto e la sua concettualizzazione) che possa rendere conto della frammentarietà organizzativa e contemporaneamente del riferimento empirico a una totalità. L’analisi di tali dinamiche sociali richiede quindi di poter cogliere simultaneamente questo doppio movimento, che non è soltanto una tensione ideale o ideologica e che non si traduce unicamente in pratiche comunicative, ma che si trasforma in organizzazioni sociali e in appartenenze individuali e collettive<sup>44</sup>”.

In linea con il pensiero di Dassetto, risulta necessario partire da quelle che sono le permanenze sociali e le logiche strutturanti che si manifestano nei comportamenti degli attori secondo però una prospettiva che definirei decontestualizzata o de-localizzata, atta ad osservare l’immigrazione musulmana al di là di quelli che sono i “limiti” dello “Stato-nazione” propri di ciascun paese (europeo, nel nostro caso specifico) o delle variazioni culturali o rituali dell’Islam (che differenziano ad esempio un musulmano marocchino da un musulmano afgano, come precedentemente detto).

A questo punto la domanda sorge spontanea: Chi sono i musulmani o più precisamente i musulmani dell’immigrazione?

Al di là della semplice definizione sopra riportata che riduce il musulmano a “colui che professa l’Islam”; è opportuno tracciare un profilo socio-antropologico mirante a dare una forma e una coerenza a quei molteplici volti che caratterizzano l’Islam o più precisamente l’Islam dell’immigrazione.

Dal punto di vista dell’”ortodossia” (se di ortodossia si possa parlare), i musulmani non vantano nessuna forma di organizzazione, ed inoltre non vi sono espliciti riferimenti coranici che alludono a ciò. Per cui come sostiene

---

<sup>43</sup> Cfr. Dassetto, F., *L’Islam in Europa*; Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1994, pag. 26-27.

<sup>44</sup> Ibid. pag. 27.

Dassetto “alla memoria fondante vi è non tanto un modello di organizzazione che possa corrispondere alla creazione di un modello ideale di società, quanto ruoli concreti esemplari, che fanno parte di quell’esperienza fondante”; laddove “l’esperienza fondante trasmette la memoria del fatto sociale musulmano originario in quanto costruzione sociale, edificata attraverso l’azione di dissenso o di alleanza, di rifiuto o riconoscimento<sup>45</sup>”.

Ed è proprio attraverso questa prospettiva che mi propongo di considerare che, in questo modo la società ideale musulmana si attualizza attraverso una serie di pratiche sociali che rappresentano “una dimensione del fatto fondante e la via per renderlo di nuovo attuale”<sup>46</sup>. Non a caso, pratiche religiose che potrebbero a primo sguardo sembrare semplici comportamenti sociali ordinari, si arricchiscono di significati sempre nuovi; come ad esempio fare o disfare gruppi, agire e reagire in seno alla comunità significa ripercorrere la storia mitica e fondante al fine di rendere di nuovo attuali queste pratiche atte a inserire l’”essere” musulmano all’interno di una nuova dimensione legata però alla “tradizione”.

Non a caso, propongo di considerare più da vicino lo “stile di vita del musulmano” che vive in Europa, la cui tendenza, talvolta, è quella di avvicinarsi sempre più ad uno “stile di vita” all’occidentale.

### **2.3 Tra European and Muslim way of life(-ves)**

Come precedentemente considerato, il musulmano dell’immigrazione è portato ad assumere quell’atteggiamento di rifiuto o di riconoscimento alla società d’accoglienza facendo proprio, in questo caso, quello che potremmo definire l’*European way of life*.

In questo modo il fedele, potrebbe esser portato ad assumere l’atteggiamento proprio del musulmano che vive in Europa ma “rinnegando”, in un certo senso, il suo Islam. È ciò che afferma Tariq

---

<sup>45</sup> Dassetto, F., *L’Islam in Europa*; Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1994, pag. 28.

<sup>46</sup> Ibid.

Ramadan nella sua opera: *Essere musulmano europeo*, di cui parleremo più avanti. Ciò di cui è certo, e più volte ribadito, è che la tendenza del musulmano europeo è duplice poiché “intrappolato” tra due stili di vita che sebbene quasi diametralmente opposti, si incontrano e si scontrano continuamente.

Quanto invece al *Muslim way of life*, esso trova la sua più alta espressione in quella che è la scansione del tempo determinata da quelle che sono le cinque preghiere canoniche (*salāt*) che ogni fedele musulmano è tenuto a praticare in cinque momenti diversi della giornata.<sup>47</sup>

In questo modo, il fedele struttura il proprio tempo e questo carattere ripetitivo che caratterizza la preghiera ha un forte potere di strutturazione dei credenti indispensabile per “creare” l’identità musulmana. Ma la scansione del tempo del fedele musulmano non è il solo elemento caratterizzante l’identità musulmana; a ciò si aggiunge anche una scansione dello spazio che orienta i fedeli verso la Mecca, non solo meta di Pellegrinaggio ma culla della civiltà islamica, elemento fondante l’immaginario collettivo.

La condivisione di questi due aspetti, la scansione del tempo e dello spazio del fedele musulmano trova, poi, la sua più alta espressione in quella che è l’*Ummah*<sup>48</sup>, un fatto sociale base per l’Islam in cui il soggetto si impone come musulmano e si riconosce nell’immagine dei suoi stessi fratelli della *Ummah*<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> La *salāt* è la preghiera rituale obbligatoria per ciascun musulmano adulto e sano di mente. Per compierla deve però trovarsi in uno stato di purità rituale, la condizione normale del musulmano che si verifica attraverso i riti di abluzione. Le preghiere canoniche sono cinque e scandiscono i momenti culminanti della giornata; essi sono: *salāt as-subh* (preghiera dell’alba), *salāt az-zuhr* (preghiera del mezzogiorno), *salāt al-’asr* (preghiera del pomeriggio), *salāt al.mağrib* (preghiera del tramonto), *salāt al-’ishā* (preghiera della notte). (Per approfondire cfr. Scarabel, A., *Islam*, Editrice Queriniana, Brescia 2000 pagg.105-111).

<sup>48</sup> *Umma*; plur. *Uman*, significa gente, comunità, probabilmente deriva dall’ebraico *ummā* o *umetha* o *ummatu*. Il termine indica un modo di agire, una persona moralmente esemplare, retta. Sebbene inizialmente, nel Corano, si riferiva a comunità che dividevano una comune religione, successivamente, nel corso della storia ha cominciato sempre più a designare la “comunità” per eccellenza, quella islamica. (Cfr. Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993, voll. X, pag.859).

<sup>49</sup> Dassetto, F.; *L’Islam in Europa*; Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli; 1994, pag.30.31.



Il senso di appartenenza ad una comunità religiosa porta poi il fedele a sviluppare un senso di uguaglianza che raggiunge la sua massima espressione in quello che il diritto musulmano definisce *‘iğmā’* (consenso della comunità musulmana).

La *‘Umma* perciò è una comunità di fede, di sentimento, di fraternità. Ciascun musulmano professando la *šahāda*, entra a far parte della comunità dei credenti; attraverso un’azione individuale per mezzo del quale il fedele testimonia il messaggio davanti a tutta la comunità. I membri della comunità, sono perciò legati da un contratto o da un accordo perché facenti parte di una comunità<sup>50</sup>.

Tutto ciò è meglio espresso nel presente versetto coranico (Cor. XVII, 34): *“rispettate i patti perché dei patti vi sarà chiesto conto”*<sup>51</sup>

Quanto ai credenti, essi sono coloro che: *“mantengono i depositi e i patti loro mantengono”* (Cor. LXX, 32)<sup>52</sup>.

Ogni musulmano, perciò, è sia legato alla comunità ma deve anche diffondere questa dimensione e trasmetterla ai propri figli. Di conseguenza, ciò che accade nella *‘Umma* deve necessariamente interessare ciascun musulmano, in quanto questo legame fa parte della sua identità, come se ciascun membro della comunità fosse un organo di un immenso corpo; non a caso il Profeta ha detto: *“l’Umma è un solo corpo, se uno dei suoi membri è malato, il corpo intero ne risponde con la febbre e ne sente la sofferenza”*.<sup>53</sup>

Tuttavia, questo “potere comunitario” ha forma e manifestazioni diverse da comunità a comunità e genera al tempo stesso permeabilità all’azione d’imposizione da parte dei poteri esterni e da parte del potere politico.

Ma al di là del potere politico, che potrebbe risultare determinate per il divenire della comunità stessa, vorrei riflettere proprio sul potere comunitario, in quanto se da un lato il sistema islamico può produrre una realtà efficiente in situazioni d’innovazione sociale, dall’altro questo suo

---

<sup>50</sup> Cfr. Ramadan, T., *Essere musulmano europeo*, Città aperta, 2001, pag. 225-226.

<sup>51</sup> Bausani, A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Cfr. Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pag. 225-226.

“dinamismo” tende a trovare degli ostacoli nella riproduzione, realtà dinamica in situazioni aperte e quasi del tutto repressiva in situazioni chiuse<sup>54</sup>.

In questo modo, vorrei fare delle riflessioni in merito alla comunità religiosa in linea con il pensiero di Ramadan. Il concetto di appartenenza ad una comunità è basato sulla fede, la religione e la fratellanza, è proprio dell’insegnamento dell’Islam che ne costituisce uno dei tratti distintivi poiché esprime la realizzazione completa del legame con Dio attraverso un impegno attivo e positivo nella società; dalla più piccola cellula, rappresentata dalla famiglia, alla comunità religiosa. In secondo luogo, il musulmano fedele e, perciò, sottomesso all’Islam, è anche sottomesso al principio di giustizia basato sul solo fatto che in quanto musulmano è legato prima di tutto a Dio, ma anche ai suoi fratelli e alla comunità. Questo legame deve necessariamente essere alimentato da rettitudine, onestà, giustizia e lealtà. In fine, i contratti determinano la condizione del musulmano in Europa, ne fissano i diritti e i doveri; i termini di un accordo, una volta convenuti, devono essere rispettati e se uno dei punti sembra andare contro i diritti dei musulmani, esso deve necessariamente diventare oggetto di discussione o di negoziato, in quanto i musulmani hanno il diritto di rompere il trattato unilateralmente<sup>55</sup>.

Ed è proprio alla luce di tali riflessioni che il musulmano europeo si definisce, all’interno di un contesto permeato da due “way of lives” che aprono di fronte a noi l’intricata questione del *come*, in questo caso, definire il musulmano in Europa, in cui la sua “essenza” musulmana che lo inserisce poi all’interno della comunità religiosa, ben si differenzia dal sentimento “nazionale” che lega il cittadino al paese “industrializzato” poiché il concetto di nazionalità, in quanto elemento di identità, all’interno di una data Costituzione o di un dato luogo, rappresenta il modo in cui un uomo o una donna si pone nei confronti dei suoi concittadini o dei suoi esseri umani.

---

<sup>54</sup> Dassetto, F., *L’Islam in Europa*; Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1994, pag. 35.

<sup>55</sup> Cfr. Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pag. 227.

Quest'ultimo aspetto del *come* definire il musulmano in Europa, merita qualche considerazione. Tuttavia, non potendo considerare ciascun paese europeo nel suo caso specifico, data la vastità dell'argomento in esame, mi limiterò ad esaminare più approfonditamente il caso italiano, oggetto di studio del prossimo paragrafo.

## 2.4 E l'Italia?

La presenza dei musulmani in Italia costituisce un caso assai singolare rispetto a quello degli altri paesi europei; vediamo più da vicino di cosa si tratta.

Il 22<sup>o</sup> Rapporto del *Dossier Statistico Immigrazione Caritas-Migrantes* del 2012 ha stimato che il numero complessivo degli immigrati regolari in Italia abbia superato i cinque milioni di persone, in lieve aumento rispetto allo scorso anno (nel 2011 non raggiungeva ancora i cinque milioni)<sup>56</sup>.

L'Africa rappresenta il secondo continente, dopo l'Europa, che vanta una buona percentuale di migranti in Italia; se ne contano 1.105.826<sup>57</sup>.

La prima collettività africana è rappresentata dai marocchini con 506.369 soggiornanti nel 2011. Le altre grandi collettività provengono dalla Tunisia (122.595), Egitto (117.145), Senegal (87.311), Nigeria (57.011), Ghana (51.924), Algeria (28.081) e Costa d'Avorio (24.235). Con circa 15 mila soggiornanti il Burkina Faso e con 10 mila Camerun, Eritrea, Etiopia, Mauritius, e Somalia<sup>58</sup>.

Quanto alla presenza dei musulmani in Italia, se ne stimano circa un milione. La maggior parte dei musulmani in Italia sono stranieri non cittadini ma desiderano stabilirsi per un lungo periodo nella società ospitante. Molti di questi non sono dei musulmani praticanti. Ad ogni modo, l'Islam è la seconda religione del continente e, in quanto tale, è necessario

---

<sup>56</sup> Dossier Statistico Immigrazione Caritas-Migrantes 2012; 22° rapporto, "Non sono numeri".

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid.

conoscere o più semplicemente ri-conoscere che i nostri vicini di casa convivono nel nostro stesso territorio e in maniera del tutto pacifica.

Tutto questo accade dopo ben quattordici secoli di storia, secoli di profonde influenze reciproche, sanguinosi conflitti. Adesso, i nostri vicini di casa coabitano all'interno di un mondo che presenta una realtà culturale e una religione altra e se dapprima queste due realtà apparentemente così diverse tra di loro si percepivano autonome e impermeabili, oggi più che mai scoprono di non esserlo più o di non esserlo affatto con-vivendo, appunto, l'uno nell'altro.

Due realtà che si incontrano e scontrano e che lo hanno sempre fatto nel corso della storia; dapprima con le grandi esplorazioni proprie di quello che potremmo definire l'orientalismo nobile o l'avventura esotica, poi con un impatto probabilmente più forte proprio della dominazione coloniale per poi oggi parlare di molte forme di neocolonialismo con l'economia di mercato, la tecnologia e i media che all'interno di un'etichetta volutamente generalizzata potremmo definire "globalizzata"<sup>59</sup>.

In epoca moderna, non si conta una presenza significativa di musulmani in Italia fino agli anni Sessanta, con l'arrivo dei primi studenti siriani, giordani e palestinesi ma anche uomini d'affari e i dipendenti delle varie ambasciate.

Negli anni Settanta, invece, nasceranno le prime associazioni musulmane in Italia miranti a promuovere iniziative e progetti come creazione di moschee al fine di rendere più "ideale" la vita del musulmano in Italia. È il caso dell'università per stranieri di Perugia, dove gli studenti migranti frequentavano corsi d'italiano facendo così la loro prima socializzazione nel paese. Il caso di Perugia è unico rispetto al resto dei paesi europei: tutto questo perché nell'Italia dei primi anni Settanta non si vedevano molti

---

<sup>59</sup> Si tratta di ciò che Allievi definisce Islam d'Occidente riferendosi ad un processo ancora in corso mirante sì a testimoniare la forte presenza islamica in Occidente ma attraverso un processo di cui non si conoscono le sue conseguenze poiché è solo ai suoi inizi. (Cfr. Allievi, S., *Islam Italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003 pag. XI).

migranti lavoratori e l'Italia non era ancora un paese d' emigrazione, non aveva, perciò, ancora coscienza della nuova migrazione d'arrivo<sup>60</sup>

Da Perugia, poi, parecchi dirigenti islamici hanno propagato di moschee le altre università italiane, con la capacità di fare rete tra loro e rappresentare un Islam organizzato, “istituzionalizzato”.

Oggi, si contano circa 150 centri e associazioni islamiche sparsi per tutto il paese italiano.<sup>61</sup> Essi si concentrano per la maggiore nella zona centrale e settentrionale della penisola lasciando agli ultimi posti le zone meridionali del paese.

Il primo centro culturale islamico italiano nasce negli anni '70 e più precisamente nel 1971 con la costituzione dell' USMI (Unione degli studenti musulmani in Italia). Quest'associazione è nata per iniziativa di studenti stranieri provenienti da paesi musulmani medio orientali per la maggiore; essa fa parte (tutt'ora) dell' International Federation of Student Organization con sede centrale in Kuwait.

Per quanto riguarda L'USMI, invece, oltre al suo carattere nettamente confessionale caratterizzato dalla finalità di aprire luoghi di culto e sale di preghiera, come nel caso della moschea di Perugia, ha anche avuto iniziative culturali promuovendo ad esempio, la pubblicazione in italiano di opere di autori musulmani con lo scopo di rafforzare l'identità musulmana tra gli studenti e di promuovere una re-islamizzazione fondata su ideologie islamiche radicali come ad esempio l'associazione de “I Fratelli Musulmani”<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Cfr. Allievi, S., *Islam Italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003 pag. 99.

<sup>61</sup> Cfr. <http://www.arab.it/almarkaz.html> in cui è presente una lista con i vari centri e associazioni culturali islamiche presenti in Italia.

<sup>62</sup> Il movimento islamico dei giovani musulmani è nato in Egitto nel 1928 al fine di combattere la presenza coloniale inglese e l'occidentalizzazione del paese e per promuovere, inoltre, il ritorno alla prassi islamica integrale da un punto di vista etico, giuridico e politico. La fratellanza musulmana mira a promuovere l'islamizzazione degli individui partendo da un piano strettamente comportamentale e convenzionale, rifiutando l'utilizzo della violenza.

Con l'aumento dei flussi migratori, l'organizzazione dell' Islam in Italia crescerà sempre più fino ad incontrare, però, una notevole diminuzione di iscritti in seguito ai nuovi flussi di immigrati caratterizzati per la maggiore da persone con un basso livello d'istruzione e spinti ad emigrare per ragioni economiche, non più legate all'istruzione. Così l'USMI assume un nuovo volto originando dei centri islamici più strutturati poiché non esercita più un ruolo diretto in Italia. Tuttavia, non dobbiamo dimenticarci che i suoi vecchi membri si sono stabiliti in Italia dando perciò un attivo contributo nella creazione di nuove organizzazioni musulmane sempre più in aumento. Da Perugia, infatti, tale modello verrà esportato in altre città universitarie, come Pisa, Siena, oggi non più esistenti, Padova, Bologna e le altre città che sono anche sedi universitarie. Non a caso, nel 1993, infatti, le moschee e le sale di preghiera erano più di 50, oggi se ne contano circa 300.

Le attività effettuate dai centri islamici e dalle moschee riguardano per la maggiore il culto collettivo, esercitato in sale di preghiera. I centri più organizzati della città hanno pubblicazioni e riviste proprie offrendo corsi di educazione islamica, di lingua araba, organizzano pellegrinaggi annuali alla Mecca<sup>63</sup>.

Domenico Abdullah Buffarini, scrittore ed antropologo, autore del blog "In Difesa dell'Islam" propone una classificazione in tre tipologie di quella che è l'appartenenza islamica organizzata nelle varie interpretazioni e correnti dell'Islam contemporaneo.

Pertanto l'Islam si esprime nel nostro paese secondo tre tipologie:

- 1- Iniziative dirette agli stati musulmani che fanno riferimento all'Islam ufficiale degli stati d'origine;
- 2- Confraternite religiose;
- 3 - Movimenti che uniscono la dimensione religiosa all'ideologia politica<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Cfr. <http://domenicobuffarini.blogspot.it/2011/10/lislam-in-italia-ii-parte.html>

<sup>64</sup> Ibid.

La moschea di Roma rappresenta l'esempio più significativo dell'azione degli Stati. Essa è riconosciuta come ente morale dallo stato italiano e il consiglio di amministrazione del centro culturale islamico che vi ha sede è composto principalmente da ambasciatori degli stati musulmani e sunniti presso lo stato italiano e presso la Santa Sede, nonostante la forte influenza saudita fortemente conservatrice.

Quanto al primo aspetto, l'azione degli stati musulmani che si realizza in Italia si manifesta anche attraverso un'azione di sostegno a moschee e centri culturali diffusi in tutto il territorio, come ad esempio l'associazione islamica di Palermo e il centro culturale islamico europeo presieduto dall'ambasciatore della repubblica islamica dell'Iran presso la santa sede.

Nel caso delle confraternite religiose, invece, in Italia vi sono quelle del Senegal: Muridiyya e Tijamiyya a cui appartengono la maggior parte dei senegalesi presenti in Italia. Esiste una confraternita italiana: la COREIS<sup>65</sup> (Comunità Religiosa Islamica) che sembra porsi come interlocutore dello stato italiano vantando, senza fondamento, la quasi esclusiva rappresentanza dei convertiti di nazionalità italiana e dei musulmani italiani, in genere. Tuttavia questa entità presenta un grande difetto, e cioè quello di pensare che i problemi dei musulmani in Italia non dipendono tanto dal fatto che esistono gravi limiti nella stragrande maggioranza dell'opinione pubblica nell'accettare la presenza dell'Islam, quanto nell'illusione di poter superare tale limite connettendosi, con subalternità psicologica, alla mediazione paternalistica delle componenti meno progressiste della Chiesa Cattolica (ma la COREIS non disdegna di coltivare rapporti con quello che è stato per un ventennio il partito di governo in Italia)<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> La CO.RE.IS. ITALIANA ha sede nazionale a Milano e possiede dieci sedi periferiche in sette regioni d'Italia. Tale associazione mira a dare un volto e un'ufficialità all'Islam in Italia, senza alcuna "contaminazione ideologica". Dal 1993 la CO.RE.IS. svolge un'azione di testimonianza e di informazione sulla civiltà islamica in Italia e in Occidente e rappresenta gli interessi religiosi dei musulmani che vivono in Italia e in Europa sensibilizzando l'opinione pubblica circa la possibilità di una compatibilità tra fede islamica e identità italiana. (Cfr. <http://www.halalitalia.org/index.php?p=coreis> )

<sup>66</sup> Cfr. <http://domenicobuffarini.blogspot.it/2011/10/lislam-in-italia-ii-parte.html>

In Italia movimenti di coordinamento politico si appoggiano alle moschee che aderiscono all'Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche italiane (UCOII)<sup>67</sup>.

L'UCOII nasce nel 1990 ad Ancona allo scopo di fornire importanti servizi ai musulmani d'Italia. Quasi tutte la comunità islamiche organizzatesi sul territorio italiano in forma legale, hanno chiesto ed ottenuto aiuto all'UCOII. Esso rappresenta sia una filiazione che un ammodernamento dell'USMI. L'UCOII fornisce inoltre consulenza e informazione tecnico legale per far fronte a qualsiasi esigenza del fedele in Italia; essa svolge un importante lavoro di informazione in occasione dei provvedimenti di regolarizzazione della posizione di molti immigrati.

Particolare attenzione, inoltre, è stata posta nel curare e instaurare le migliori relazioni con le istituzioni dello Stato, sia a livello nazionale che locale e con la società civile italiana.

L'UCOII ha patrocinato il lavoro di una commissione di esperti che ha proceduto alla traduzione integrale in italiano dei significati del Corano. Attualmente sono già state pubblicate tre edizioni per un totale di 53.000 copie. L'Organizzazione organizza corsi di educazione per favorire l'inserimento degli immigrati musulmani nel contesto socio-culturale italiano al fine di contribuire alla creazione di una sempre più coesa Comunità Islamica Italiana atta a svolgere a pieno titolo la sua funzione religiosa e civile completamente autonoma da qualsiasi forza esterna, paese e ideologia<sup>68</sup>.

L'UCOII, perciò, nasce con uno scopo ben preciso: mettere a punto e nello stesso tempo promuovere e poi far approvare l'Intesa<sup>69</sup> con lo stato italiano.

---

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Cfr. <http://www.ucoii.org/chi-siamo.html>

<sup>69</sup> Le intese rappresentano un elemento di novità della Costituzione italiana; introdotte forse in riferimento al ruolo giocato dalla comunità israelitiche nella preparazione delle norme ad esse relative (1857 e 1930) ed a bilanciamento dell'esplicito riferimento ai Patti lateranensi operato dall'articolo 7 della Carta fondamentale dello stato. L'intesa viene interpretata come fonte sussidiaria, solo eventualmente necessaria qualora fosse risultato indispensabile valorizzare e rispondere a quelle specificità confessionali che una comune legge non avrebbe potuto considerare in maniera adeguata.



Un primo testo è stato perciò proposto dall'UCOII e da ciò, è cominciata una discussione realistica sul tema della regolazione giuridica della comunità islamica in Italia. Discussione che però ha trovato non pochi ostacoli con il governo italiano e con chi è al governo. Probabilmente, ciò non è da considerare poi così tanto negativo; poiché urge una maturazione all'interno delle comunità islamiche e nell'opinione pubblica autoctona.

Ciò che è certo è che l'articolo 8 comma 2 della Costituzione italiana recita: "Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto ad organizzarsi secondo i propri statuti in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano"<sup>70</sup>; per la qualcosa, in Italia, la negoziazione tra autorità civili e religiose si basa sul riconoscimento delle confessioni religiose come ordinamenti giuridici primari ed originari, vale a dire come ordinamenti autonomi ed esterni rispetto a quello statale<sup>71</sup>.

Sul piano pratico non sempre questa legge corre in aiuto ai migranti musulmani in Italia a cui, personalmente credo che occorra "del buon senso" mirante, ad esempio, a garantire la presenza di propri "cappellani" (usando un'espressione di Allievi, 2003) negli ospedali o nelle carceri, senza necessariamente fare ricorso alla legge.

Al di là della presenza di associazioni musulmane in Italia atte a definire la rappresentanza islamica da un punto di vista strettamente legato alla sfera politica, occorre uno sguardo più da vicino che ci aiuti a farci comprendere come attraverso l'immigrazione ci appare di fronte a noi una "nuova realtà" in cui l'Islam quasi a "restituirci il favore" stesse oggi "approdando" in "terra straniera", dopo secoli di dominazione, in una maniera del tutto pacifica o forse anche un po' passiva,

---

Sono dei "piccoli concordati" chiamati a regolare molte materie quale edilizia di culto e cimiteriale, scuola, assistenza spirituale, e così via. (Per approfondire: Zillio-Grandi, I. (a cura di), *Il dialogo delle leggi: Ordinamento italiano e tradizione culturale islamica*, Marsilio, Venezia 2006, pag.32-51).

<sup>70</sup> Aa. Vv. *La Costituzione della Repubblica Italiana*, a cura di Drago M., Alpha Test, Milano 2008 pag. 38

<sup>71</sup> Cfr. Berlingò, S., *Fonti del diritto ecclesiastico in Digesto delle discipline pubbliciste*, volume VI, Utet, Torino 1991, pag. 454-484.

Questo processo, però, è ancora da vivere appieno poiché si sta realizzando proprio, in questo momento, una sorta di “work in progress” che, forse, in maniera un po’ sfocata rende molto difficile una delimitazione chiara dei suoi contorni.

Le conseguenze di ciò, ci vengono meglio spiegate da Allievi, che per analizzare tale processo in corso parte da due diverse prospettive: la speranza o l’inquietudine.

Secondo Allievi, è la speranza a rendersi più manifesta, essa “la coltivano in molti, ed è quella di un tassello in più nella costruzione di quei legami indispensabili per una pace stabile e duratura”(…) “la speranza di un più giusto nuovo ordine mondiale, o addirittura di un nuovo e fecondo dialogo tra le grandi religioni, e di tutte le sue possibili conseguenze e implicazioni”<sup>72</sup>.

L’inquietudine, invece, “serpeggia negli angoli bui della nostra coscienza e delle nostre città, fa capolino nelle pagine dei giornali, dove il gridare al nuovo nemico, e chiamare magari alla nuova crociata di fronte all’Islam, è diventata un’abitudine che sembra pagare bene in termini di tirature e audience, di giornalismo e spettacolo non della migliore qualità”<sup>73</sup>.

È un po’ quell’inquietudine di cui parla Huntington nel suo *Clash of Civilisation* (scontri di civiltà). Huntington aveva già pubblicato un saggio nel 1993<sup>74</sup>. Il saggio suscitò un forte dibattito che portò Huntington, dopo tre anni all’ampliamento della teoria ed alla pubblicazione del libro *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Lo scienziato politico sostiene che: “Sotto la spinta della modernizzazione, la politica planetaria si sta ristrutturando secondo linee culturali. I popoli e i paesi con culture simili si avvicinano. Le alleanze determinate da motivi ideologici o dai rapporti tra le superpotenze lasciano il campo ad alleanze definite dalle culture e dalle

---

<sup>72</sup> Allievi, S., *Islam Italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003 pag. XI-XII.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> *The Clash of Civilization?* Samuel P. Huntington, Summer 1993, *Foreign Affairs*, Vol. 73, Num. 3.

civiltà. I confini politici vengono ridisegnati affinché coincidano con quelli culturali. Le comunità culturali stanno sostituendo i blocchi della Guerra Fredda e le linee di faglia tra civiltà stanno diventando le linee dei conflitti nella politica globale”.

E ancora: “La mia ipotesi è che la fonte di conflitto fondamentale nel nuovo mondo in cui viviamo non sarà sostanzialmente né ideologia né economica. Le grandi divisioni dell'umanità e la fonte di conflitto principale saranno legate alla cultura. Gli Stati nazionali rimarranno gli attori principali nel contesto mondiale, ma i conflitti più importanti avranno luogo tra nazioni e gruppi di diverse civiltà. Lo scontro di civiltà dominerà la politica mondiale. Le linee di faglia tra le civiltà saranno le linee sulle quali si consumeranno le battaglie del futuro”<sup>75</sup>.

Questo “scontro di civiltà”, però, lo si trova non solo nella teoria di Huntington ma anche in quelle che potremmo definire “periferie” che vengono attraversate da una sorta di odio “razzista” che manifestandosi nella sua più alta espressione raggiunge la paura per il nuovo, per lo “sconosciuto”, a cui vorrei dedicare un maggiore approfondimento.

## **2.5 Islam: toccare con mano un mondo ancora oggi “poco conosciuto”**

Ciò che oggi si conosce dell'Islam è davvero ben poco; esso, infatti, ci appare in maniera quasi del tutto sconosciuta o come se dovesse essere conosciuto ma in maniera del tutto approssimativa. Ecco perché urge “toccare con mano” questo mondo così a noi vicino. Allievi, sociologo, docente dell'Università di Padova che si occupa da decenni d'Islam europeo, per risolvere tale problema propone un viaggio in prima persona tra i musulmani d'Italia, quei musulmani che lui stesso definisce “della porta accanto”. Egli percorre un viaggio da sud verso nord, dalla Sicilia alla

---

<sup>75</sup> *The Clash of Civilization?* Samuel P. Huntington, Summer 1993, Foreign Affairs, Vol. 73, Num. 3.

Valle d'Aosta, dalla dominazione araba di quattordici secoli fa e dai saraceni agli immigrati di oggi <sup>76</sup>.

L'intento di Allievi è, non tanto quello di dare una visione d'insieme dell'Islam italiano, quanto piuttosto di realizzare un'insieme d'istantanee capaci di rappresentare fenomeni più ampi che, il più delle volte, sfuggono ad un osservatore poco attento. Allievi perciò immortalava una serie di immagini e come un vecchio album di fotografie le rappresenta senza troppo curare l'ordine cronologico degli eventi accostando diversi periodi, diversi momenti, diversi colori e sfumature per realizzare in questo modo un "effetto d'insieme" (anche se in realtà più che di un insieme si tratta di più realtà) che all'osservatore esterno appare poco chiaro ma che ben poco sfugge a chi vi vive dentro.

Questo viaggio al contrario (da sud verso il nord del paese) non è stato un viaggio fra le ricchezze artistiche e intellettuali, ma nella povertà materiale e nelle difficoltà d'inserimento.

Ciò che fa Allievi, ed un po' quello che anch'io ho tentato di fare nella mia ricerca sul campo di cui parlerò successivamente, è di osservarli un po' più da vicino, osservare quei musulmani d'Italia che hanno "scelto" di interpretare la religione di riferimento a proprio modo, insistendo sugli aspetti che "più preferiscono" integrandola con altri elementi presi altrove o rifiutandola<sup>77</sup>.

Tra l'italiano medio e il migrante musulmano medio che vive in Italia, non c'è una vera e propria apertura al "dialogo"; tutto questo perché ciò a cui noi italiani spesso siamo abituati a fare è non tanto di dialogare ma più che altro di "chiacchierare" col nostro "interlocutore di turno".

Il dialogo costituisce qualcosa di più profondo, di più impegnativo; l'etimologia richiama al *logos*, la parola, è uno "scambio di ragioni profondo", un'interazione reale e reciproca. Il dialogo, però, implica

---

<sup>76</sup> Allievi, S., *Islam Italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003

<sup>77</sup> Ibid. pag 118.

un'apertura, una simpatia umana, un *syn-pàthos*, come direbbero i greci, il cui senso etimologico rimanda ad un "vibrare con, soffrire con l'altro". Ed è proprio alla luce di ciò che ci rendiamo conto di come questo dialogo non esista, forse perché troppo occupati a tenerli fin troppo fuori dal nostro "raggio d'azione-braccio" che "prosemicamente" non tiene conto della vicinanza "gomito a gomito" tanto cara ai nostri vicini di casa.

Occorre, perciò, precisare che il dialogo passa attraverso le persone; la cultura e la religione vengono dopo le persone. Personalmente credo che soltanto avendo coscienza di ciò è possibile che si verifichi l'apertura di un dialogo mirante a conoscere lo "sconosciuto" all'interno della propria quotidianità che in maniera plurima si manifesta, oggi più che mai, ai nostri occhi. Vediamo più nel dettaglio di cosa si tratta.

## 2.6 Il pluri-Islam e le pluri-realtà sociali

La vita dei musulmani in Europa è spesso testimone di un uso secolarizzato della religione, un islam "culturale" o "etico" più che religioso che da l'immagine di essere "combattuto tra etnicità, integrazione, adattamento e innovazione". La presenza dei musulmani in Europa, come visto in precedenza, ha condotto le comunità musulmane ad accrescere la visibilità dell'identità islamica e le forme dell'impegno collettivo che ad essa si accompagnano. Tutto ciò entra in contrasto con la visione totalizzante, che rappresenta un Islam reattivo, teocratico e minaccioso per l'universo pluralista<sup>78</sup>. Tuttavia, parecchi ricercatori hanno dimostrato che le nuove generazioni di immigrati hanno intrattenuto con l'Islam un rapporto eminentemente moderno. A sostegno di ciò, la maggior parte dei giovani musulmani "mostra di fare un uso secolarizzato della religione e di avere un comportamento da credenti-consumatori del tutto comparabile con quello dei giovani cattolici della stessa età".<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Arkoun, M., *L'inquietudine dell'Islam: tra tradizione, modernità e globalizzazione*, Dedalo, Bari 2002 pag. 54.

<sup>79</sup> Cfr. Corradetti, C. e Spreafico, A.; *Oltre lo scontro di civiltà: Compatibilità culturale e caso islamico*, Fondazione Adriano Olivetti, Ivrea 2005, pagg.195-205.

Pertanto, alla luce di quanto detto, è possibile essere musulmano tunisino in Italia, musulmano senegalese in Italia o musulmano marocchino in Italia all'interno di un'atmosfera di tensione tra globale e locale, in ciò che Khaled Fouhad Allam definisce *glocal islam*<sup>80</sup>.

Tutto ciò ci porta a considerare che l'Islam sia uno ma plurale, non solo per motivi legati a questioni dottrinali ma anche per le sue differenze geografiche che, conseguentemente a ciò, influenzano inevitabilmente le interpretazioni teologiche.

Un pluri-Islam in cui le identità si moltiplicano e si confondono, non vi sono dei confini e le molteplici appartenenze identitarie ne rendono impossibile una visione d'insieme.

Risulta essere, perciò, importante parlare di creazione di un Islam europeo o più precisamente di Islam nazionali che rendono l'Islam europeo una religione non tanto diversa da quella del mondo islamico, ma vissuta in uno spazio sociale che porta a trasformarne alcuni dei suoi aspetti che a loro volta si mescolano con altri modi di vita e tradizioni.

Come esempio pratico, prendiamo in esame i musulmani che vivono in Italia e che possiedono un grado d'istruzione medio-alto, secondo la ricerca di Corradetti e Spreafico, che è nettamente superiore rispetto a quello presente nei loro paesi d'origine. La stragrande maggioranza di essi si dichiara religiosa, tuttavia sono ben pochi coloro che si recano in moschea. La maggior parte di essi pratica il digiuno durante il mese del Ramadan partecipando anche alla festa che lo chiude (*'īd al-ḥiṭṭ*). soltanto una piccola parte di essi si reca in moschea il Venerdì per la preghiera del mezzogiorno e, allo stesso modo, sono in pochi coloro che pregano cinque volte al giorno. Da ciò si evince la difficoltà nel mantenere un livello di pratica significativo; tuttavia, è dominante il favore nei confronti di una società laica che risulta essere compatibile con una forte identità religiosa. Non a caso, la maggior parte di essi dichiara di volersi “integrare” con la società,

---

<sup>80</sup> Allam, K. F., *L'Islam globale*, Rizzoli, Bologna 2002

pur mantenendo la propria identità religiosa e culturale “coltivata” all’interno dei loro luoghi di preghiera o indossando simboli e indumenti religiosi nelle scuole. Da ciò si evince un forte attaccamento alla religione ma vissuta in maniera individuale e perciò “in assenza di evidenza sociale”<sup>81</sup>.

Ma questa identità religiosa e culturale, viene in un certo senso post-posta a quella nazionale, come dire: “prima di essere musulmano sono marocchino”. Da ciò si evince che soltanto dopo l’avvenuta immigrazione avviene la presa di coscienza della propria appartenenza religiosa probabilmente perché il desiderio di una vita migliore risulta essere più forte di qualsiasi confessione religiosa tutt’al più se libertà di parole e di associazione risultano essere i valori più apprezzati.

A sostegno di ciò, *Souad Sbai*, direttrice del mensile *Al Maghrebiya* e presidentessa dell’associazione delle donne delle comunità marocchine in Italia (ACMID-Donna), ha dichiarato in un’intervista per *la rivista italiana di geopolitica LIMES* che la componente identitaria principale della presenza islamica in Europa è la nazionalità d’origine: “questa è la chiave di volta per comprendere la molteplicità degli Islam europei e nazionali. In Italia, per esempio, gli islamici che frequentano la moschea sono circa il 5% del totale. Di questi, tuttavia, i frequentatori regolari e assidui sono a loro volta una piccola minoranza, pari forse allo 0,5% del totale. All’interno di questa, poi, sono solo alcuni, stimabili in circa un migliaio, gli individui potenzialmente sensibili al richiamo fondamentalista. Cosa fa il restante 95%? E’ una maggioranza silenziosa, scarsamente visibile proprio perché sostanzialmente laica nel suo stile di vita, il cui obiettivo principale è assicurare un futuro a sé stessa e ai propri figli. Una presenza che spesso si mostra refrattaria persino alle forme di associazionismo locale, figuriamoci nazionale<sup>82</sup>”.

---

<sup>81</sup> Corradetti, C. e Spreafico, A.; *Oltre lo scontro di civiltà: Compatibilità culturale e caso islamico*, Fondazione Adriano Olivetti, Ivrea 2005, pag. 199

<sup>82</sup> Intervista riportata da Fabrizio Maronta in data 18/06/2004 sul portale stranieriitalia.it; per approfondire [http://www.stranieriitalia.it/il\\_punto-musulmani\\_in\\_europa\\_2069.html](http://www.stranieriitalia.it/il_punto-musulmani_in_europa_2069.html)

Secondo Souad, perciò, l'Islam si declina in senso puramente nazionale, assumendo caratteristiche specifiche da paese a paese, poiché sarebbe alquanto singolare se il miliardo di musulmani nel mondo si conformasse in una pratica religiosa unitaria senza subire nessuna influenza culturale propria del paese in cui è presente l'Islam<sup>83</sup>.

Tuttavia i musulmani in Italia ritengono che sia possibile applicare i principi islamici all'interno della società italiana, tenendo conto che alcuni valori quali l'altruismo, la distinzione tra il bene e il male, il rispetto reciproco, la correttezza dei comportamenti, siano comuni a tutte le religioni. Non a caso la cultura musulmana possiede un forte senso di solidarietà e ospitalità oltre ad un profondo attaccamento per la famiglia<sup>84</sup>.

Quanto invece al livello di associazionismo in ambito socio-assistenziale, esso risulta essere piuttosto basso, tale da permettere alla maggior parte dei musulmani in Italia di sfuggire all'inquadramento associativo-religioso comunitario.

Abbiamo, in precedenza, parlato delle Organizzazioni islamiche che nonostante fossero poco frequentate dai migranti musulmani, testimoniano un radicamento dell'immigrazione sul territorio, un chiaro segno di volontà all'integrazione.

Volontà d'integrazione che compare soltanto in alcuni dei migranti in Italia; abbiamo precedentemente preso in esame i migranti musulmani che possiedono un grado d'istruzione medio-alto; quanto a coloro che posseggono un grado di istruzione medio-basso, mi è parso di comprendere, alla luce della mia esperienza diretta a Caltanissetta, che ben poco hanno voglia di "integrarsi" nella società che li ospita, ma preferiscono piuttosto vivere il loro Islam e il loro essere musulmani in maniera del tutto marginale, trascurando, anche se in maniera del tutto apparente, un "contatto diretto" con la società italiana.

---

<sup>83</sup> Intervista riportata da Fabrizio Maronta in data 18/06/2004 sul portale stranieriitalia.it; per approfondire [http://www.stranieriitalia.it/il\\_punto-musulmani\\_in\\_europa\\_2069.html](http://www.stranieriitalia.it/il_punto-musulmani_in_europa_2069.html)

<sup>84</sup> Corradetti, C. e Spreafico, A.; *Oltre lo scontro di civiltà: Compatibilità culturale e caso islamico*, Fondazione Adriano Olivetti, Ivrea 2005, pag. 204.



Più islam, più realtà sociali, ma allora come professare il proprio credo nella società ospitante? Occorre davvero un ritorno alle fonti coraniche come Tariq Ramadan propone?

Per far ciò è necessario re-inserire il caso italiano all'interno di un discorso più ampio, proprio dell'"europeizzazione dell'Islam" alla Tariq Ramadan.

## **2.7 Islam a “passo con i tempi”? Tariq Ramadan è la risposta?**

Secondo Ramadan, i musulmani d'Europa hanno “costruito” la propria identità attraverso relazioni che essi stessi hanno instaurato con l'ambiente che li circonda e che è stato o completamente rifiutato o completamente accettato<sup>85</sup>.

Entrambi i casi verranno esaminati più nel dettaglio nel prossimo capitolo. Per il momento, mi limiterò ad accennarli.

Quanto al primo caso, emerge una tendenza da parte dei fedeli “musulmani” a trasformarsi in “musulmani senza Islam”, relegando perciò quest'ultimo alla sfera privata al fine di poter al meglio “integrarsi” nella società europea.

Nel secondo caso, invece, i musulmani d'Europa hanno assunto l'atteggiamento di chi “vive in Europa come se si trovasse fuori dall'Europa” proteggendosi così da quelle che sono le spinte “assimilazioniste” della società ospitante. Questo tipo di tendenza ha portato, perciò, i fedeli a una assenza quasi totale di rapporti con la società del paese in cui vive<sup>86</sup>.

Sia il primo che il secondo caso sono ritenuti sbagliati da Tariq Ramadan in quanto “integrarsi” nella società europea ospitante equivarrebbe a “sostenere

---

<sup>85</sup> Cfr. Discorso realizzato da Ramadan, T. il 24 Aprile del 2001 a "Islam in Europe and America: A Comparative Perspective" una conferenza organizzata con la collaborazione del Center for Strategic and International Studies (CSIS) and the Luso-American Development Foundation (FLAD) l'articolo è disponibile su <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article42&lang=fr>

<sup>86</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999

implicitamente che i musulmani in quanto tali non siano in grado di dare nulla alla società europea; così come, nel secondo caso, non è possibile quanto meno pensare ad un futuro per i musulmani d'Europa se si rifiutano di avere rapporti con l'ambiente che li circonda.

A tal riguardo, Ramadan propone perciò un “giusto mezzo”, atto a consentire al musulmano d'Occidente di coniugare il rispetto degli insegnamenti islamici con il nuovo contesto di appartenenza, per poi avere coscienza del fatto che la loro presenza potrebbe essere positiva poiché essi possiedono dei mezzi necessari per apportare “qualcosa” all'Europa, come ad esempio: maggiore spiritualità, senso della giustizia, fraternità e un maggiore impegno a favore della solidarietà<sup>87</sup>.

Considerando, perciò, che l'Islam sia unico ma anche plurale poiché strettamente legato al luogo e al momento storico in cui si realizza, Ramadan affronta la necessità di creare un Islam europeo che sia fedele al *Corano* e alla *Sunnah*, pur vivendo in un contesto storico, sociale, politico (europeo) che si differenzia notevolmente da quello “lasciato” nel loro paese d'origine. L'Islam europeo di Ramadan, perciò, implica da un lato l'accettazione del “principio dell'autointegrazione del diritto islamico”, atto a fornire una risposta per tutti i casi che sorgono nella vita reale tenendo conto del diverso contesto storico, sociale, culturale ma liberarsi, al tempo stesso di quei “luoghi comuni” a cui i giuristi musulmani spesso definiscono il contesto occidentale.

A tal proposito, occorre, secondo Tariq Ramadan, tornare a quelle che sono le due principali fonti di diritto musulmano, *Corano* e *Sunnah*, per poter poi elaborare una giurisprudenza che si prefigga di declinare i principi immutabili della *šarī'ah* alla luce del particolare contesto in cui si trovano i musulmani che vivono in Occidente.

---

<sup>87</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pag. 260.

Prima di parlare di ciò, occorre apportare qualche piccola considerazione in merito all'ambito giuridico testé citato. Riporto pertanto dei versetti coranici.

*“Coloro che non giudicano con la Rivelazione di Dio, son quelli i Negatori, (...), questi sono gli iniqui, (...) questi sono i perversi (Cor. V;44, 45, 47).*

*Allorché Iddio e il Suo Messaggero han deciso una cosa, ha diritto di liberamente discutere per proprio conto, e chi si ribella a Dio e al Suo Messaggero erra d'erranza evidente.(Cor.XXXIII; 36).*

*Invece il parlar dei credenti, quando sono chiamati avanti a Dio e al Suo Messaggero perché giudichi fra loro, è: “Abbiamo udito e obbediamo!” Ecco quelli che prospereranno!” (Cor. XXIV:51)<sup>88</sup>.*

Questi versetti coranici testimoniano l'assenza di una sovranità popolare, concetto cardine dei sistemi giuridici occidentali e mirano perciò ad evidenziare che la sovranità appartiene solo ed esclusivamente a Dio, l'Iddio.

Il compito dello Stato, perciò, è quello di applicare il diritto musulmano rivelato da Dio. Infatti, secondo la teoria della gerarchia delle norme, lo Stato non può abrogare il diritto che è stato rivelato, solo un'altra rivelazione può farlo<sup>89</sup>.

Queste norme rivelate da Dio, atte a disciplinare la vita dei fedeli, sono contenute in quelle che vengono definite le due principali fonti di diritto islamico: il *Corano* e la *Sunnah*.

Tuttavia però è possibile al musulmano estrarre quelle che sono le “disposizioni normative” contenute all'interno del *Corano* al fine di fornire uno “sforzo” interpretativo (*ig̃tihad*) allo stesso.

---

<sup>88</sup> Bausani, A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

<sup>89</sup> Cfr. Aldeeb, Abu-Sahlieh, S. A. *Introduzione al Diritto Musulmano e Arabo*, Centro di Diritto Arabo e Musulmano 2009, voll. I pag.20.

Etimologicamente, l'*ig̃tihad* significa la produzione di uno sforzo. Sul piano giuridico si definisce *ig̃tihad*: "L'azione di tendere tutte le forze del proprio spirito fino al loro limite estremo, per penetrare il significato intimo della *šari'ah* (il *Corano* e la *Sunnah*) e dedurne una norma congetturale (*qa'idah dhanniyyah*) applicabile al caso concreto da risolvere<sup>90</sup>".

L'uomo perciò si sforza di rendere intellegibili quelle indicazioni che diventano indispensabili per la soluzione di problemi presenti all'interno del *Corano* e della *Sunnah* e che altrimenti risulterebbero da un lato di difficile comprensione o dall'altro, privi di alcuna indicazione all'interno degli stessi.

I sostenitori dell'*ig̃tihad* affermano perciò che "l'islam è l'ultima religione e che è valido per qualsiasi epoca e qualsiasi luogo. Ma i testi del *Corano* e della *Sunnah* sono stati rivelati in un momento ben preciso della storia, mentre i problemi che investono la quotidianità del fedele musulmano si rinnovano continuamente. Per attenuare la carenza delle due principali fonti è necessario ricorrere all'*ig̃tihad*. Senza di ciò, il diritto musulmano perderebbe la sua flessibilità e la sua capacità di disciplinare ogni epoca e qualsiasi luogo"<sup>91</sup>.

Occorre perciò domandarci: esiste una giurisprudenza che sia al "passo con l'evoluzione dei tempi"?

Se è vero che le due principali fonti di diritto musulmano (*Corano* e *Sunnah*) non coprono tutti gli aspetti della vita dell'uomo, occorre pertanto realizzare ciò che i giuristi musulmani si limitano a definire "deduzione dalle fonti rivelate", al fine di realizzare un "sapere religioso che permette di conoscere i diritti e i doveri dell'uomo"<sup>92</sup>. Questo "sapere religioso" viene definito *fiqh* e si differenzia dalla *šariah* in quanto strettamente connesso

---

<sup>90</sup> Cfr. Aldeeb, Abu-Sahlieh, S. A. Introduzione al Diritto Musulmano e Arabo, Centro di Diritto Arabo e Musulmano 2009, voll. I pag. 108.

<sup>91</sup> Ibid. pag. 110.

<sup>92</sup> Ibid. pag. 24.

alla “dinamicità” e alla “flessibilità” del diritto islamico, contrariamente invece all’”immutabilità” delle fonti rivelate<sup>93</sup>.

Il *fiqh*, perciò, è il risultato di un’elaborazione realizzata dall’uomo (*faqīh*) e perciò razionale, suscettibile a cambiamenti e adattamenti poiché al “passo con l’evoluzione dei tempi”.

A tal riguardo, i *fuqahā’* possono emettere responsi nel quadro della *šarī’a* per quelli che sono i problemi che investono il campo delle *mu’āmalāt*, vale a dire, il campo delle relazioni sociali, mentre nulla potranno stabilire per le pratiche di culto *‘ibādāt*, poiché fissate una volta per tutte e perciò devono essere applicate così come sono state rivelate dal Profeta.

Il lavoro dei *fuqahā’* implica perciò l’abbandono del principio del *taqlīd*, vale a dire della tradizione al fine di formulare nuove regole in ragione del diverso ambiente nel quale i musulmani si trovano. Ciò ha determinato la nascita del *fiqh al-‘aqaliyyāt*, cioè del diritto delle minoranze islamiche, una branca del diritto islamico che regola la condizione dei musulmani che vivono in un contesto islamico o, più precisamente, in un contesto dove la maggioranza della popolazione appartiene ad una fede religiosa non islamica al fine di superare lo stato di anomia proprio dei fedeli musulmani che vivono in Europa.

Il primo ad utilizzare l’espressione *fiqh al-‘aqaliyyāt* fu il presidente del *North American Fiqh Concil* Ṭaḥa Ğābr Al-‘Alawānī, in occasione dell’emanazione di un responso giuridico, sollecitato da un gruppo di musulmani residenti negli Stati Uniti riguardante la partecipazione alla vita politica americana, considerata da alcuni come una sottomissione ad un sistema secolarizzato non islamico. Egli afferma che i musulmani devono necessariamente rispettare degli obblighi a seconda del contesto nel quale si trovano. Se i fedeli di Allah vivono in un paese in cui rappresentano la maggioranza, devono tenere fede alle norme di Diritto Islamico previste dallo Stato. Se viceversa si trovano in un paese in cui rappresentano la

---

<sup>93</sup> Cfr. Zillio-Grandi, I.( a cura di), *Il dialogo delle leggi: Ordinamento italiano e tradizione culturale islamica*, Marsilio, Venezia 2006, pag. 144-145.

minoranza della popolazione, devono rispettare il diritto islamico solo in quelle regole che non contrastano il sistema giuridico vigente nello stato in cui vivono. Il *fiqh al-‘aqliyyāt* rappresenta un nuovo ambito del diritto, in cui le regole della legge religiosa islamica vengono declinate in maniera diversa a seconda del luogo e delle circostanze in cui la comunità musulmana si incontra<sup>94</sup>.

È proprio da qui che Tariq Ramadan comincerà a costruire il suo pensiero, rivisitando perciò la comprensione degli insegnamenti dell’Islam e proponendo poi una nuova definizione del territorio Occidentale (rifacentesi al concetto di *dār ad-da’wa* di cui parleremo in seguito) a dispetto di quella adoperata dai giuristi classici che hanno affrontato il problema della classificazione dei territori in riferimento alle prime conquiste dell’Islam suddividendo così il mondo in due differenti entità territoriali: la *dār al-islām* e la *dār al-ḥarb*.

Tutto ciò, però merita un ulteriore approfondimento, che sarà trattato più nel dettaglio nel capitolo successivo poiché è necessario un ulteriore approfondimento del pluri-euro-islam di Tariq Ramadan e della sua *dār aš-šahada*, tenuto conto del grande contributo che l’intellettuale ginevrino ha dato al caso dei musulmani in Europa.

### 3. Ṭāriq Ramaḍān

---

Molti lo dipingono come una sorta di Lutero dell’Islam, un “riformista dall’interno dell’Islam”<sup>95</sup> ma chi è davvero Ṭāriq Ramaḍān?

Che sia filosofo, nipote di Ḥasan al-Bannā’, riformatore, fedele musulmano, politico; ciò che è certo è che quest’uomo divide e fa discutere sia l’America

---

<sup>94</sup> Per approfondire cfr. [Dossier Articles International International Law reform](#) [law] general; Dossier 27: Islam law and Muslim minorities <http://www.wluml.org/node/503>

<sup>95</sup> zu Furstenberg, N., *Chi ha paura di Tariq Ramadan? L’Europa di fronte al riformismo islamico*, Marsilio, Venezia 2007

che l'Europa e le sue apparizioni pubbliche sono spesso causa di aspri conflitti.

### 3.1 Chi è Ṭāriq Ramaḍān?

Ṭāriq Sa'īd Ramaḍān (Ginevra: 26 Agosto 1962). Nipote di Ḥasan al-Bannā', fondatore in Egitto dell'associazione dei Fratelli musulmani, figlio di Wafa, a sua volta figlia maggiore di Ḥasan al-Bannā' e di Sa'īd Ramaḍān. Quest'ultimo fu il discepolo prediletto e il dirigente dello stesso movimento del suocero; fu costretto all'esilio da Nasser nel 1954 in Svizzera dove vi fondò un Centro Islamico nel 1961 a Ginevra oltre ad essere uno dei cofondatori della Lega Islamica Mondiale.

Ed è proprio nel paese in cui fu esule il padre che nasce Ṭāriq Sa'īd Ramaḍān, raccogliendo un'eredità nobile per un verso ma piena di conseguenze a dir poco piacevoli per l'altro. Non a caso, ad esempio, è possibile parlare di accuse di doppiezza del discorso, sospetto, mezze parole, attribuzioni d'ambiguità che non avrebbero luogo se non fosse per le sue ascendenze.

Per quando riguarda la sua formazione, dopo il diploma in filosofia e letteratura francese e il dottorato in filosofia e sull'Islam, Ṭāriq Sa'īd Ramaḍān ha approfondito le sue conoscenze sulla lingua araba e sull'Islam presso l'Università di al-Azhar al Cairo.

Presso la Facoltà di Lettere di Ginevra, ha poi sostenuto un esame di dottorato che superò con grandi difficoltà poiché la sua tesi, a testimonianza della prof.ssa Farian Sabahi, docente della stessa facoltà, altro non era che un'apologia del nonno Ḥasan al-Bannā' e perciò priva dello spirito critico necessario.

Ha insegnato religione e filosofia presso l'Università di Friburgo e presso il College de Sausurre di Ginevra. Nel 2004 ha accettato la cattedra di religione presso il Joan B. Kroc Institute for International Peace Studies dell'University of Notre Dame (Indiana, USA). Tuttavia, il visto gli fu

revocato "a causa di una sezione in legge federale che si applica agli stranieri che hanno utilizzato una posizione di rilievo all'interno di ogni paese per approvare o abbracciare un'attività terroristica"<sup>96</sup>. A tal riguardo e a motivo di nuove e più rigide misure nella sicurezza interna, Ramadan fu costretto a tornare in Svizzera"

Dall'ottobre 2005 è ricercatore presso il St Antony's College (Oxford) dell'Università di Oxford, ciò lo portò a svolgere un'intensa attività accademica ma anche di ricerca in ciò che concerne le relazioni extrareligiose, interculturali e intercomunitarie che ha svolto presso la Lokai Foundation di Londra<sup>97</sup>.

Nel 2005, è stato fortemente voluto dall'allora Primo Ministro britannico Tony Blair che lo invitò a prendere parte ad un gruppo di lavoro, progettato in seno agli attentati di Londra del 2005 al fine di individuare le azioni che la comunità islamica e il Governo britannico devono attuare per risolvere i problemi legati all'estremismo e al terrorismo islamico<sup>98</sup>.

Nel 2007 ha ricevuto la proposta di reggere la cattedra di islamistica presso l'Università di Leida (Paesi Bassi), sovvenzionata dal Sultanato dell'Oman. Tale proposta, però, non è stata esente da critiche (il più delle volte riguardanti il rischio per la sicurezza nazionale) che hanno indotto Ramaḍān a dovervi rinunciare.

In quello stesso anno, inoltre, la Corte Federale di Manhattan ha respinto il ricorso presentato dall'intellettuale ginevrino contro il divieto di entrare negli Stati Uniti. La motivazione di ciò fu a causa degli ingenti finanziamenti effettuati da Ramaḍān dal 1998 al 2002 ad alcune associazioni legate al terrorismo palestinese ed in particolar modo ad Hamas. A difesa di ciò Ramaḍān sostenne che quando lui effettuò tale

---

<sup>96</sup> Cfr. Rothschild, M., *Tariq Ramadan wins one*, The Progressive, June 26, 2006, [https://www3.nd.edu/~newsinfo/pdf/2006\\_09\\_28\\_pdf/Tariq%20Ramadan%20Barred%20Again.pdf](https://www3.nd.edu/~newsinfo/pdf/2006_09_28_pdf/Tariq%20Ramadan%20Barred%20Again.pdf)

<sup>97</sup> Cfr. Ramadan, T., *Au sujet de mes engagements en Grande-Bretagne*, in <http://oumma.com/Au-sujet-de-mes-engagements-en>

<sup>98</sup> Cfr. Tony Blair sollecite Tariq Ramadan, <http://www.aslama.com/forums/archive/index.php/t-1932.html>.



finanziamento, Hamas non era ancora stato inserito nella lista nera delle organizzazioni terroristiche dall'Unione Europea, ma soltanto dagli Stati Uniti d'America.

Il diverso atteggiamento che gli Stati Uniti e la Gran Bretagna mostrano su Ramadan è testimone di una vera e propria spaccatura mirante ad individuare coloro che apprezzano molto il lavoro dell'intellettuale ginevrino che attraverso i suoi libri, i suoi articoli e le sue interviste attira a sé numerosi “giovani fans” e coloro che invece vedono in lui un pericoloso fondamentalista che vuole islamizzare l'Europa.

- *Le opere*: le prime opere di Ramaḍān sono tese a tracciare una sorta di linea di continuità con il pensiero e l'azione del nonno; come nel caso di *Islam, le face à face des civilization* (Tawhid, Lyon 1995) e di *Aux sources du renouveau musulman. D'Al-Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique.*(Bayard, Paris). Il testo assume un carattere difensivo del pensiero di al-Bannā' in merito alla “violenza“ dei Fratelli Musulmani; essa viene vista dall'autore come conseguenza della repressione nasseriana a opera del successore di al- Bannā', Sayyid Quṭb. Tuttavia è un testo che gode di una non indifferente importanza grazie alla presenza di documenti originali appartenenti al patrimonio storico familiare.

A tal proposito occorre fare un distinzione tra quello che potremmo definire il “primo” Ramaḍān, vale a dire, sociale e “militante” ed il Ramaḍān di oggi, intento a riempire sale di convegni e talk show delle più famose reti televisive mondiali dimostrando di essere un testimone e un attore sociale, ma anche un intellettuale e accademico come nel caso di *Muslims in France :The way towards coexistence* del 1999 e di *To be European Muslim* sempre del 1999.

A ciò si aggiunge *Peut-on vivre avec l'Islam? Le choc de la religion musulmane et des sociétés laïques et chrétiennes*, Favre, Lousanne in cui Neiryck e Ramaḍān (autori del testo) discutono attraverso un'intervista che il primo pone al secondo su spiegazioni e contenuti

dell'islam con approssimativi tentativi di confronto tra l'islam e il cristianesimo. Tuttavia, in realtà, non si tratta di un vero e proprio confronto poiché tende a “semplificare” alcuni aspetti del cristianesimo.

Infine, nel 2000 uscì *l'Islam en question* ( Sindbad/ Actes Sud, Arles), un' intervista doppia a Alain Gresh caporedattore de “le Monde Diplomatique” che svolse un ruolo di coscienza laica e atea di militante terzomondista e Ṭāriq Ramaḍān su tematiche riguardanti la situazione in Egitto, l'islam in Europa, l'islamismo, il nuovo disordine mondiale, e così via<sup>99</sup>.

Tuttavia, l'intellettuale Ramaḍān non si identifica soltanto nelle sue opere; ma sono presenti audio e video cassette delle sue conferenze, registrate in Francia e altrove o di sue vere e proprie “lezioni” che costituiscono a loro volta delle vere e proprie collane, molto più vendute rispetto ai suoi libri. In essi ritroviamo la parte più sostanziosa del suo pensiero circa l'Islam Europeo: una sorta di “cultura orale” da ricercare nelle moschee, nelle associazioni culturali, sugli attori sociali che si incontrano per strada più che tra il “freddo” e il “rigido” cartaceo di un libro<sup>100</sup>. Ciò conferisce originalità e ”interattività” ad uno degli intellettuali e leader più significativi dell'Islam Europeo atto a scrivere in “Europa” o più precisamente nel panorama organizzativo dell'Islam europeo; realizzando perciò discorsi pubblici in ambienti accademici e associativi, oltre che musulmani pur non perdendo credibilità all'interno dei diversi ambiti frequentati. Ciò sta suscitando un interesse non indifferente da parte di studiosi ma anche oggetto di polemica sia in ambiente musulmano che europeo<sup>101</sup>.

- *Le polemiche*: quanto alle polemiche sorte in ambiente europeo circa la figura discussa di Tariq Ramadan, occorre precisare che Magdi

---

<sup>99</sup> Cfr. Gresh, A., Ramaḍān, Ṭ, *L'islam en question, Debat anime et presente par Françoise German-Robin*. Sindbad 2000.

<sup>100</sup> Per un maggiore approfondimento su articoli, dibattiti, eventi realizzati da Ṭāriq Ramaḍān: <http://www.tariqramadan.com/?lang=fr>

<sup>101</sup> Cfr. Ramadan T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, p. 24

Allam, vicedirettore del Corriere della Sera, sostiene che: “Ramadan ha un approccio che esprime in modo sublime, dal punto di vista della capacità dell’eloquenza, l’antico precetto arabo della dissimulazione, la *taqiyya*<sup>102</sup>” (...) “In arabo dice una cosa, in francese e inglese sempre un’altra. Mantenendo saldo il tabù sullo stato d’Israele, lo manifesta in quello stile e in quella logica che può risultare civile e addirittura condivisibile da una parte dell’opinione pubblica occidentale”<sup>103</sup>. Usa un linguaggio tipicamente spendibile in un “festival della filosofia”<sup>104</sup>.

Tale festival, tenutosi all’Auditorium Parco della Musica di Roma tra il 9 e il 13 maggio del 2007, destò non poche polemiche (anche da parte dello stesso Allam) circa la partecipazione di Tariq Ramadan, e il confronto che quest’ultimo ebbe con il drammaturgo e scrittore anglo-pakistano Hanif Kureishi su temi riguardanti il laicismo, la secolarizzazione e la religione. Tale “duello filosofico, è un “*Quodlibeta*”, un vero e proprio contraddittorio in cui due intellettuali si confrontano su dati temi, partendo da posizioni diametralmente opposte. La presenza di Tariq Ramadan fu giudicata “imbarazzante” dalla comunità ebraica romana e da alcune parlamentari di centrodestra come Daniela Santanchè, la quale ha

---

<sup>102</sup> *Taqiyya*; anche *tuqan*, *tuqāt*, *taqwā* e *ittiqā*. Assume il significato di “prudenza”, “paura”. Anche dalla radice q-t-m; *qitmān*, esprime un’azione di dissimulazione, di copertura., in opposizione a *’izhār* che assume il significato di “rivelare”, “diffondere informazioni”. Più precisamente, la *taqiyya*, indica erogazione con le ordinanze della religione in caso di vincolo e quando vi è una possibilità di un danno. (Crf. Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993, voll. X, pag. 134).

<sup>103</sup> Giulio Meotti e Magdi Allam su Tariq Ramadan, *il Foglio di oggi*; Venerdì 11 maggio 2007; centro culturale della Svizzera italiana, news. <http://centroculturalelugano.blogspot.it/2007/05/giulio-meotti-e-magdi-allam-su-tariq.html>

<sup>104</sup> Festival della Filosofia 2007: “*Confini*”; Auditorium Parco della Musica di Roma. In questo festival si sono tenuti oltre 60 appuntamenti dal 9 al 13 maggio, 120 tra pensatori, intellettuali e scrittori mobilitati per 7 lectio magistralis, 18 tavole rotonde, 6 lezioni sui pensatori di confine, 4 incontri sulle “Voci di confine”, 5 caffè filosofici, rassegne di cinema, concerti, mostre, lezioni di yoga, attività per le scuole e per i bambini. Promotore fu il Comune di Roma, curatori: l’Associazione Multiversum e la rivista Micromega, main sponsor Telecom Italia. Il programma si è incentrato sul tema dei “Confini”: limiti che definiscono e frenano, soglie da superare per allargare la propria conoscenza, linee che separano, valichi che uniscono. Per approfondire: <http://www.auditorium.com/eventi/4888425>

accusato l'allora sindaco Walter Veltroni, promotore del Festival, di aver invitato "un fondamentalista dichiarato, bandito dalle università e dai centri culturali di mezza Europa e sospettato a più riprese di collusioni con il terrorismo"<sup>105</sup>. Tuttavia, contrariamente a ciò, il Comune di Roma, ha diramato un comunicato in cui viene precisato che gli inviti sono stati fatti dagli organizzatori (Paolo Flores d'Arcais, direttore di Micromega, e Giacomo Marramao presidente di Multiversum), che dal canto loro, difendono tale scelta. Non a caso, Flores d'Arcais afferma che «Abbiamo fortemente voluto questa formula del contraddittorio perché siamo fermamente convinti che il sale della filosofia sia il confronto»<sup>106</sup>.

Ed è proprio sul "confronto" che si basa la partecipazione dell'intellettuale ginevrino insieme a Renzo Guolo, al programma televisivo italiano dell'allora conduttore Giuliano Ferrara: "Otto e Mezzo". Tale confronto, in realtà, ha destato non pochi dubbi circa la mancanza di chiarezza che Ramadan ha dimostrato di possedere durante l'intervista ed in tre casi ben precisi.

Nel primo caso, alla domanda di Renzo Guolo, se Ramadan accetta l'integrazione degli Islamici europei secondo le leggi esistenti, o chiede il riconoscimento delle differenze peculiari dell'Islam attraverso l'applicazione di leggi specifiche ("Šarī'a di minoranza", così definita dal prof. Guolo), la risposta non è stata data. Infatti la risposta è stata che i cittadini europei di religione islamica rispettano le leggi esistenti come i cittadini di tutte le altre religioni. Il che non implica la rinuncia a chiedere una legislazione specifica per gli islamici.

Nel secondo caso, a una domanda di Ferrara sull'atteggiamento che Ramadan ha verso gli intellettuali islamici laici e illuministi, come

---

<sup>105</sup> Islam: Tariq Ramadan parla Domenica a Roma, è polemica, Ansa, Roma, 8 maggio 2007 <http://deputati.camera.it/gabriella.carlucci/rassegna/2007/ansa080507.pdf>

<sup>106</sup> Cfr. Il Sole 24 Ore, *Il confronto fra Hanif Kureishi e Tariq Ramadan anima il Festival della Filosofia*, Elysa Fazzino, 11 maggio 2007. Disponibile online in: <http://www.ilsole24ore.com/art/SoleOnLine4/Tempo%20libero%20e%20Cultura/2007/05/festival-della-filosofia-roma-fazzino.shtml?uuid=0c42f248-ffad-11db-9df9-00000e251029&DocRulesView=Libero>

Ayaan Hirschi Ali o Magdi Allam, Tariq Ramadan ha detto di considerarli “propagandisti anti-islamici”, “professionisti della propaganda ideologica”, suscitando la reazione sdegnata di Ferrara. Pur riconoscendo il diritto alla libertà di religione e anche di apostasia da parte di chiunque, affermazione fatta unicamente per apparire quello che non è, Ramadan non considera che Magdi Allam o Hirschi Ali siano dei veri islamici. Ovviamente lasciando in sospeso la questione su chi abbia il diritto di stabilire se una persona che si auto-definisce islamica lo è o non lo è.

Ed è proprio Allam ad esser stato oggetto di un intricata questione tra Tariq Ramadan e Pipes. Ciò avvenne durante un dibattito a Londra il 20 gennaio 2007 circa l’Islam moderato. Pipes affermò che è possibile la comparsa di un Islam moderato in Occidente pur restando fermi nelle proprie convinzioni e con l’aiuto delle voci progressiste saudite, dei dissidenti iraniani e dei riformisti afgani. Ma propose, al tempo stesso, di restare insieme alle loro controparti in Occidente come Magdi Allam, un egiziano che è diventato un autorevole giornalista in Italia; Naser Khader, un parlamentare danese; Salim Mansur, docente e autore in Canada, e Irfan Al-Alawi, qui in Gran Bretagna. In merito a questo dibattito Ramadan afferma in un articolo intitolato: "Professor Tariq Ramadan on Islamic Threat" e pubblicato il 9 febbraio su *The Muslim Weekly*<sup>107</sup> che: il prof. Daniel Pipes ha parlato di musulmani moderati e tra l'altro stamattina ha menzionato nel corso del dibattito un copto egiziano, come esempio di musulmano moderato; "ha sbagliato a menzionarlo. Egli ha mentito. Tra l'altro, Allam è un copto. È un cristiano egiziano. Ma ha un nome arabo”.

---

<sup>107</sup> "World civilisation conference: Professor Tariq Ramadan on Islamic Threat," The Muslim Weekly, 9 Febbraio 2007 presente in <http://www.meforum.org/1866/muslim-weekly-apologizes-to-daniel-pipes>

L'affermazione di Ramadan, oltre a offendere Pipes, porta a Allam ad identificarlo come apostata ed a mettere perciò a repentaglio la sua vita, poiché nato in Egitto da una famiglia musulmana<sup>108</sup>.

Ma il caso che più fra tutti ha suscitato non poche polemiche è stato quello riguardante la domanda finale che chiuse l'intervista di Ramadan a "Otto e Mezzo" circa Israele e più precisamente: Ramadan riconosce il diritto all'esistenza e alla sicurezza di Israele? Accetta la soluzione di due popoli e due stati? Condanna o giustifica gli attentati terroristici?

Ramadan risponde di condannare l'antisemitismo, affermazione buona a tutti gli usi, riconoscere l'esistenza dello stato d'Israele, accettare la soluzione di due popoli e due stati, ma come fase transitoria verso lo stato unico (che equivale alla cancellazione dello stato ebraico, dato che gli Arabi finirebbero con l'essere la maggioranza). Dice poi di condannare gli attentati contro gli "innocenti" (definizione ambigua), ma di giustificare la resistenza contro l'oppressione israeliana. Ciò, in un certo senso, porta ad affermare che Tariq Ramadan riconferma quello che Magdi Allam ha sempre scritto di lui, un fondamentalista furbo che ha capito quale vocabolario va usato in occidente per fare impunemente propaganda terrorista<sup>109</sup>.

Tuttavia, una delle accuse più frequenti mosse a Tariq Ramadan, riguardano il suo legame di parentela con il nonno Ḥasan al-Bannā', non è un caso, infatti, che ciò accade anche nella stessa trasmissione di Ferrara, nel momento in cui, il conduttore prova ad approfondire l'argomento circa l'integrazione dei principi islamici europei secondo le leggi esistenti, evocando una frase del nonno che suscitò

---

<sup>108</sup> [Is Tariq Ramadan Lying \[about Magdi Allam\]?](#), Daniel Pipes, FrontPageMagazine.com, 5 marzo 2007.

<sup>109</sup> Cfr.

<http://www.informazionecorretta.com/main.php?mediaId=115&sez=120&id=22101&print=preview>

non poche polemiche da parte dell'intellettuale ginevrino, protestando contro il "continuo evocare del nonno". Un altro esempio è riconducibile alla famosa lite televisiva tra l'intellettuale e Sarkozy, poiché si è sentito attaccare sul piano delle parentele piuttosto che delle sue idee<sup>110</sup>. Lo stesso presidente francese, ha poi definito, in diretta televisiva, l'intellettuale ginevrino un "adepto del doppio discorso". A ciò si aggiungono altre aggettivazioni che presentano Tariq come un *neo hanbalita*, terzomondista, *salafita*, ambiguo o, come Ferrara afferma, "un rivoluzionario, "una figura pericolosa" perché ha un pensiero di "scopo" che è sovraordinato rispetto al metodo e che porta a non aprire una discussione metodologica con lo stesso anche se in realtà si resta sempre fermi a tale discussione.(...) Bisogna andare oltre al metodo. Ma qual è la base del suo pensiero? (...) Occorre parlare di "teologia politica", la teologia è una verità nella nostra storia, è un problema del sacro irrisolto. Bisogna studiare seriamente il problema, su come concepire un Riformismo islamico in Europa", piuttosto che parlare del "riformismo di Ramadan".

Ciò è quanto afferma Giuliano Ferrara alla presentazione del libro: *Chi ha paura di Tariq Ramadan?* Di Nina zu Furstenberg avvenuta a Roma il 26 ottobre del 2007<sup>111</sup>.

Dal discorso di Ferrara, si evince una difficoltà non indifferente mirante ad inquadrare il fenomeno del "riformismo di Ramadan"<sup>112</sup> che, nel caso specifico, neppure il libro della Furstenberg ce ne offre una visione d'insieme.

Tuttavia, il testo ci offre una visione positiva di Ramadan, definito dalla giornalista dalle origini austriaco-tedesche come: "fautore di una riforma religiosa dell'Islam, che permette di inserire pienamente

---

<sup>110</sup> L'intervista integrale è presente in: <http://www.youtube.com/watch?v=3doz617wpOU> e <http://www.youtube.com/watch?v=luHFg5xiXYs>

<sup>111</sup> L'intera conferenza è presente in <http://www.radioradicale.it/scheda/238601/chi-ha-paura-di-tariq-ramadan-leuropa-di-fronte-al-riformismo-islamico>

<sup>112</sup> Ramadan dedica un'intera e sofferta opera circa il riformismo islamico con un particolare riferimento al movimento dei Fratelli Musulmani, la più importante e diffusa corrente del pensiero del riformismo islamico (Ramadan, T. *Il Riformismo Islamico: un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 2002).

la fede nella vita sociale; nel rispetto dello stato di diritto e delle costituzioni democratiche e liberali. Ramadan pensa ad un patto per la mutua accettazione, nel nome del pluralismo.”<sup>113</sup> Egli, perciò, definisce il suo pensiero, in opposizione ad un Islam arcaico, chiuso e prende le distanze anche dai laicisti liberali, muovendo una ricerca che ruota attorno a questi due poli.

È una ricerca che mira ad un “Islam ben interpretato che non entra in contrapposizione con l’Europa democratica, è una speranza che può allontanare dall’incubo di Eurabia”<sup>114</sup>, un luogo temuto da chi “pensando in blocco”<sup>115</sup> afferma che “più musulmani vuol dire più terroristi”<sup>116</sup>. Bisogna perciò secondo la Fursemberg, “sgominare” questo blocco al fine di ridefinire le relazioni tra religione e politica, questa “è una sfida a cui l’Occidente non può sottrarsi”<sup>117</sup>.

Ramadan, insomma, è una personalità religiosa, ancora restia a considerare “normale” una distinzione tra Chiesa e Stato, in ragione del fatto che l’Islam è *dīn wa dawla*.

È un innovatore che sembra a “noi” occidentali parlare una strana lingua, quella strana lingua che, come suggerisce la Furstenberg, faremmo meglio ad accogliere in seno alle trasformazioni nella teologia politica musulmana, al fine di facilitare la convivenza<sup>118</sup>.

Propongo, pertanto di ascoltare ciò che ha da dire Tariq Ramadan, il “riformatore dall’interno” dalla “lingua doppia” che, secondo Allam, in francese e in inglese dice una cosa mentre in arabo ne dice un’altra.

Questa sua spiccata eloquenza ha portato, però, Frenk Frégosi, ad affermare che: “il caso Ramaḍān illustra l’emergere nel seno dell’Islam europeo di un

---

<sup>113</sup> zu Furstenberg, N., *Chi ha paura di Tariq Ramadan? L’Europa di fronte al riformismo islamico*, Marsilio, Venezia 2007, pag. 35. .

<sup>114</sup> Garthon, Ash T., *Islam in Europe*, in “*the New York Review of Books*”, vol. 53, n. 15, 5/10/2006.

<sup>115</sup> Charles Tylor parla di un pensiero in blocco (block-thinking), un pensare che riconduce tutto ciò che è diverso ad un unico nemico. (Cfr. *Block Thinking and Internal Criticism*, Dilip Parameshwar Gaonkar and Charles Taylor in “*Public Culture*”, marzo 2006, Durham, Duke University Press).

<sup>116</sup> Garthon, Ash T., *Islam in Europe*, in “*the New York Review of Books*”, vol. 53, n. 15, 5/10/2006

<sup>117</sup> zu Furstenberg, N., *Chi ha paura di Tariq Ramadan? L’Europa di fronte al riformismo islamico*, Marsilio, Venezia 2007, pag. 12.

<sup>118</sup> Ibid. pag. 13.



nuovo tipo di leadership , è un uomo carismatico la cui eloquenza, la padronanza del verbo e l'aura che ha sui giovani, porta quest'ultimi a seguire le sue conferenze, ed a far parte di vere e proprie reti associative di giovani musulmani come ad esempio: *Union de la Jeunesse Musulmane, Jeunes Musulmans de France*. Fautore di un discorso islamico la cui legittimità riposa meno sul controllo di un sapere religioso classico e di un'esperienza individualizzata dell'impegno islamico in un ambiente non musulmano”<sup>119</sup>

Non a caso Ramaḍān; in uno dei suoi discorsi afferma di voler parlare delle aspirazioni di una piccola minoranza di musulmani che vive in Europa, vale a dire quelli che lui stesso definisce “musulmani in questione” (“concerned Muslims”) al fine di comprendere al meglio non solo il tipo di rappresentanza in questione, ma più precisamente le stesse comunità musulmane al loro interno<sup>120</sup>.

Vediamo più da vicino di cosa si tratta.

### 3.2 Essere musulmano in Europa

Quanto alle comunità musulmane in Europa è possibile affermare che queste non sono, il più delle volte, rappresentate da “musulmani praticanti” ma nello stesso tempo si deve anche considerare che la rinascita di un “Islam visibile e la comparsa di una nuova consapevolezza tra i musulmani in Europa abbia già avuto un grande impatto spirituale sulla maggioranza silenziosa e non visibile dei musulmani”<sup>121</sup>. Ciò è riscontrabile nel gran numero di musulmani che vogliono acquisire una migliore comprensione nella loro fede, a testimonianza delle grandi folle nelle moschee alla

---

<sup>119</sup> Cfr. Frégosi, F.; T. Ramaḍān *ou les habits neufs d'une vieille rhétorique!* In “*Chemins de Dialogue*” Marseille n. 14, 1999 pp. 125-151.

<sup>120</sup> Questo discorso è stato realizzato da T. Ramadan il 24 Aprile del 2001 a “*Islam in Europe and America: A Comparative Perspective*” una conferenza organizzata con la collaborazione del Center for Strategic and International Studies (CSIS) and the Luso-American Development Foundation (FLAD) l'articolo è disponibile su <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article42&lang=fr> .

<sup>121</sup> Ibid..

cerimonia di fine Ramadan<sup>122</sup>. E' proprio questo motivo a spingerci oggi a parlare di musulmani in Europa che, per quanto possano essere considerati una "minoranza", hanno e avranno una grande influenza nella comunità in generale<sup>123</sup>.

A testimonianza di ciò, è la garanzia di cui i musulmani d'Europa godono di poter professare la propria religione, di costruire moschee, e di fondare organizzazioni islamiche grazie alle diverse Costituzioni e legislazioni europee che rispettano l'Islam come religione e i musulmani come credenti. Essi, oltre alla libertà di coscienza, beneficiano della libertà di culto, e ciò ci viene confermato da un numero sempre più crescente sia di moschee che di centri e istituzioni islamiche<sup>124</sup>.

Da ciò si evince che, da un punto di vista squisitamente religioso, la maggior parte dei musulmani in Europa vive in un'atmosfera di pace ma soprattutto di sicurezza.

Non mancano però i problemi a cui la comunità è esposta tutti i giorni. Problemi sociali, economici e politici come ad esempio la disoccupazione, la povertà, l'emarginazione, la crescita del razzismo che talvolta raggiunge anche una vera e propria discriminazione, in alcuni casi risolta facendo ricorso alla legge, con risultati il più delle volte soddisfacenti<sup>125</sup>.

È vero che il contesto europeo rende difficile alla comunità islamica adempiere e rispettare i suoi doveri religiosi, vuoi perché la società occidentale è fortemente "modernizzata" e "industrializzata", vuoi per la tendenza a rendere passiva la spiritualità, il culto, la pratica e l'impegno religioso dei fedeli musulmani che mal si confà alla "pressione del consumismo" e all'oppressione del "sempre più in fretta" propri del mondo occidentale. Ed è così che i musulmani devono "assumersi le proprie

---

<sup>122</sup> Realtà riscontrata anche nella mia ricerca sul campo, in merito alla cospicua presenza dei musulmani in moschea durante la celebrazione della festa del sacrificio *'īd al-aḏḥā*, di cui parlerò nel prossimo capitolo.

<sup>123</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999

<sup>124</sup> Ibid. p. 181.

<sup>125</sup> Ibid. pag. 182.

responsabilità” organizzando, ad esempio attività, corsi e conferenze rivolte ai loro fratelli, atte a non “dimenticare” la loro identità.

Ed è proprio questo il desiderio più grande di Ramaḍān: ridare dignità a quei musulmani spesso dipinti in una maniera che non corrisponde poi così tanto alla realtà.

Ramaḍān, perciò, cerca attraverso il suo pensiero di restituire dignità ai musulmani d’Europa, quella dignità direttamente ricalcata dalla loro tradizione di provenienza ma senza “appesantirla” da quell’Islam “culturalmente segnato” dal paese d’origine e dai “padri oppressivi” che propugnano un tipo d’Islam che mal si adatta al suolo europeo.

A tal riguardo, infatti, non deve stupirci la forte attenzione che giovani musulmani dedicano al pensiero di Ramaḍān. Non a caso Allievi afferma che “l’Islam costituirebbe per i giovani musulmani in corso di re-islamizzazione un modo d’accesso alternativo alla cittadinanza intesa in un senso non solo meramente giuridico; ma che implica un concetto di partecipazione ed un senso di appartenenza”<sup>126</sup>.

“Senso di appartenenza” che appare per certi versi tratteggiato da quelli che potremmo definire “casi d’identità” di giovani musulmani europei figli di entrambe o “nessuna” delle due culture che convivono in Europa.

Non a caso, “la prospettiva di Ramaḍān offre una spinta e una motivazione a giovani che, di fronte a segnali ambigui (tra integrazione e marginalizzazione, sostanziali in alcuni ambiti); non sanno se la società in cui vivono è davvero anche la loro e a che titolo possono parteciparvi”<sup>127</sup>.

Ma per comprendere al meglio ciò, è necessario un ulteriore approfondimento.

---

<sup>126</sup> Allievi, S., *Una nuova religione europea? L’Islam alla prova dell’occidente* presente nell’introduzione di: Ramadan T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, p. 25.

<sup>127</sup> Ibid. pag.37.

### 3.3 Essere un musulmano “europeo”: tra tendenze alla “marginalizzazione” o all’ “integrazione”

Oggi più che mai la presenza musulmana in Europa costituisce un importante fenomeno sociale e ciò si evince dalla presenza di una comunità più o meno strutturata in ogni paese. Spesso la “loro comunità” viene classificata come “estranea”, “straniera” o addirittura “barbara” influenzando inevitabilmente i loro pensieri, le loro azioni e assumendo perciò un atteggiamento quasi di protezione che li spinge a ri-disegnare un’identità che mal si confà a ciò che nella realtà non è.

Secondo Ramaḍān, infatti, i musulmani d’Europa hanno “costruito” la propria identità attraverso relazioni che essi stessi hanno instaurato con l’ambiente che li circonda e, queste relazioni, hanno spinto quest’ultimi o a rifiutare o ad accettare completamente quest’ultimo.<sup>128</sup>

In entrambi i casi si osserva che i musulmani non definiscono la propria identità islamica “dall’interno” ma in base a ciò che potremmo definire “condizionamenti esterni” poiché i musulmani d’Occidente costituiscono una vera e propria minoranza che, il più delle volte, ben poco si presta a ciò che non rappresenta un modo di vivere occidentale ma tutt’al più un vero è proprio modo d’essere.

A testimonianza di ciò Ramaḍān afferma: “ i mezzi di comunicazione, la cultura popolare, il cinema, la musica, la pubblicità, veicolano una concezione diffusa dell’individuo e della società, della libertà e della morale, del divertimento e del dovere (...) Questa concezione si radica nel cuore e nella mente dell’individuo, quando non lo soggioga completamente,

---

<sup>128</sup> Cfr. Discorso realizzato da Ramaḍān, Ṭ il 24 Aprile del 2001 a *"Islam in Europe and America: A Comparative Perspective"* una conferenza organizzata con la collaborazione del Center for Strategic and International Studies (CSIS) and the Luso-American Development Foundation (FLAD) l’articolo è disponibile su <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article42&lang=fr>

al punto che gli diventa difficile distinguere ciò che proviene dalla sua volontà da ciò che è dovuto ad un'influenza o ad un apporto esterno”<sup>129</sup>

Tutto questo porta il fedele musulmano ad entrare in contrasto con “sé stesso” poiché “combattuto” tra una cultura iniziale e intima del “dovere e della comunità”, con una che dà la priorità alla “libertà e all'autonomia”.

Ecco perché il musulmano d'Occidente assume una duplice tendenza, vale a dire, di “essere un musulmano europeo in Europa senza Islam” o “di vivere in Europa fuori dall'Europa”<sup>130</sup>

- *Essere un musulmano europeo in Europa senza Islam.* Nella società europea, società che potremmo definire industrializzata, moderna, “a-religiosa”, elementi quali libertà, primato ed efficienza dell'individuo entrano in contrasto con l'insegnamento religioso che pone come punto di massima espressione Iddio, la necessità di fede, la distinzione tra il Bene e il Male.

Ciò implica, necessariamente, una scelta, vale a dire di essere un musulmano europeo in Europa senza Islam, poiché c'è il sospetto che quest'ultimo possa in qualche modo non essere completamente “non integrato” nel mondo occidentale<sup>131</sup>.

Questa prospettiva è fortemente valutata da alcuni musulmani che credono fortemente che vivere nella propria epoca in Europa, significa necessariamente adattarsi allo “stile” occidentale considerato la più alta “espressione universale della modernità”.

Questo tipo di universalità può esser messa in relazione all'universalità del messaggio coranico, quest'ultima però, trova spazio soltanto nella sfera intima, privata, del fedele “progressista”, “aperto di mente” che crede profondamente che il suo Islam debba “adattarsi” al mondo occidentale non solo in un ambito

---

<sup>129</sup>Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pag. 50-51

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid. pag. 253.

squisitamente giuridico ma più precisamente, o meglio ancora, più “profondamente”, in tutte le dimensioni in cui viene concepita. A conseguenza di ciò, il loro punto di riferimento dominante non resta che il mondo occidentale; prospettiva che appetisce molto politici e studiosi occidentali ma che nasconde dentro di sé il cuore di un “musulmano” lacerato, privo di punti di riferimento, privo del “vero e autentico” Islam.

Tuttavia, occorre affermare che, nonostante “le apparenze dell’integrazione siano salve, operai e studenti, uomini e donne, impegnati come gli autoctoni nella vita sociale e politica del loro paese, raramente dimenticano la loro identità, anche se non praticano la loro religione. Essi sono, sotto la forte influenza dell’ambiente o per scelta, “musulmani senza islam”, ma restano musulmani”<sup>132</sup>

Musulmani, che definirei “tormentati” in quanto dubbi e interrogativi assalgono i loro animi “liberi” e solo apparentemente “emancipati”.

- *Vivere in Europa fuori dall’Europa* . questa è prerogativa di molti musulmani che si sono “rifugiati” nella vita comunitaria raccogliendosi, talvolta, anche in quartieri atti a ri-produrre il tessuto sociale che aveva caratterizzato la loro vita nel loro paese d’origine allo scopo di sentirsi a “casa” pur non essendoci effettivamente. Ciò implica uno scarso o quasi inesistente contatto con gli autoctoni che vivono (ma non con-vivono) nella stessa società.

Secondo loro questo era il modo migliore per “preservare” la loro identità, tenerla, in un certo senso, “fuori dalla portata dei vicini occidentali” al fine di ri-produrre relazioni familiari, sociali, comunitarie in maniera tale e quale da quelle proprie delle loro società d’appartenenza.

Ma tutto ciò è solo apparenza. Giovani musulmani d’Europa, non sanno parlare correntemente la lingua europea della società d’accoglienza lasciando, perciò, intendere un’apparente “protezione”

---

<sup>132</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pag. 255-256.

dall'identità d'appartenenza. Resta, comunque, fermo il fatto che quest'ultimi vivono pur sempre in Europa e in quanto tali circondati da mezzi di comunicazione di massa, moda, musica, e da un modello di vita che non si ferma davanti alla loro porta di casa"<sup>133</sup>

In Europa e fuori Europa, con un'"identità" difficile da definire, da "conoscere", aggiungerei.

Questo tipo di atteggiamento ben poco interessa alcuni paesi europei, in quanto non considera tali "atteggiamenti di trinceramento" un grave pericolo per la società, in quanto "gestibili", poiché dipendono socialmente, politicamente ed economicamente dallo Stato e al tempo stesso non "disturbano" le loro relazioni e tradizioni.

Questa duplice tendenza del musulmano d'Occidente, porta con sé non indifferenti conseguenze poiché, conseguentemente a quanto analizzato in precedenza, concetti come "assimilazione", "integrazione", "isolamento", portano con sé un senso di "vuoto" che rende impossibile definire con esattezza, e perché no, anche con certezza, chi siano i musulmani d'Europa. A tal riguardo, Ramaḍān propone "un giusto mezzo" per cui: "se i musulmani comprendono cosa sono e che cosa rappresentano significa che possono determinare la loro identità in sé, secondo i propri riferimenti islamici e non più attraverso l'immagine che gli altri si fanno di loro, come se non fossero altro che "oggetti" di qualche elaborazione straniera, soltanto in questo modo i musulmani europei sentiranno di essere i soggetti della loro storia, imploranti il perdono davanti a Dio e responsabili davanti all'umanità"<sup>134</sup>.

Per cui, soltanto avendo coscienza di sé, di ciò che sono i musulmani, essi potranno rendersi conto della loro presenza in Europa, che potrebbe essere positiva perché potrebbero essere i mezzi per arricchire intellettualmente l'Europa stessa attraverso il contributo, la partecipazione e il donarsi reciproco.

---

<sup>133</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pag. 257.

<sup>134</sup> Ibid. pag. 259-260.

Avendo considerato quest'aspetto urge, pertanto, un'ulteriore precisazione in merito al contesto europeo in cui i musulmani vivono; contesto che, verrà presentato nelle prossime pagine e partendo da antiche considerazioni geopolitiche miranti a fornire definizioni seppur sommarie, ma indispensabili di quella che è la presenza musulmana in Europa.

### **3.4 La geopolitica dei musulmani d'Europa**

Da un punto di vista esclusivamente geopolitico, i giuristi classici, hanno in passato affrontato il problema della classificazione dei territori in riferimento alle prime conquiste dell'Islam suddividendo così il mondo in due differenti entità territoriali: la *dār al-islām* e la *dār al-ḥarb*.

Entrambi i concetti non sono presenti né nel *Corano* né nella *Sunnah* (le due principali fonti di diritto musulmano). Tuttavia, furono gli 'ulema che per primi considerarono la situazione del mondo in seno alle prime conquiste dell'Islam; un mondo con le sue divisioni geografiche, religiose, con le sue zone d'influenza e le sue alleanze, iniziando così a classificare e definire i diversi spazi all'interno e all'esterno dei luoghi in cui vivevano.

Attraverso questo processo gli '*ulamā*' potevano da un lato, indicare quelle che erano le condizioni essenziali per considerare uno spazio o una nazione islamici, e le relazioni politiche e strategiche da incamerarsi con le altre potenze, dall'altro, realizzare una vera e propria distinzione in riferimento alle questioni giuridiche, i musulmani che vivevano nel mondo islamico o all'esterno di questo oppure che erano costretti a viaggiare spesso (come nel caso dei commercianti).

I giuristi classici suddividono il territorio in base allo spazio islamico o non islamico. Questa suddivisione bipolare risultava essere per gli ulema una vera e propria comodità tenuto conto che il Profeta voleva dapprima rivolgersi alle genti piuttosto che al potere combattendo i governanti per i



loro delitti, tradimenti e ingiustizie e non le popolazioni, in quanto avrebbero rifiutato di convertirsi all' Islam.

Alla luce di quanto detto e in relazione poi alle successive conquiste dell' Islam, diventò sempre più necessario definire le due entità (islamiche e non islamiche) e a tal riguardo gli ulema proposero di classificare il mondo in: *dār al-Islām* e *dār al-ḥarb*.

- Nel caso della *dār al-Islām* (casa dell' Islam), prerogativa fondamentale era ovviamente l' Islam che doveva essere professato dalla maggioranza della popolazione che abitava il territorio da classificare; inoltre i governanti di quel territorio dovevano aderire all' Islam e applicare un sistema giuridico islamico. Tuttavia, alcuni giuristi anziché basarsi su una suddivisione territoriale, si basavano su l' "islamicità" del governo, cioè al rispetto degli insegnamenti islamici da parte dello stesso.
- Quanto invece alla *dār al-ḥarb*, (casa della guerra) da un punto di vista squisitamente territoriale, privilegiato da alcuni giuristi islamici; essa era rappresentata da quei territori non abitati da musulmani all' interno dei quali non vigeva il sistema giuridico islamico ma un sistema giuridico diverso da quest' ultimo.

Altri giuristi islamici, come nel caso della *dār al-Islām*, rappresentavano, inoltre, quei territori in base al sistema giuridico vigente che, nel caso specifico, era diverso da quello islamico<sup>135</sup>.

Altri giuristi contemporanei, invece, se da una parte sono d' accordo nel ritenere che l' applicazione del diritto islamico non possa più caratterizzare la natura di un territorio perché non più applicato completamente da nessun paese, d' altra parte danno la precedenza alla fede professata dalla

---

<sup>135</sup> Cfr. Abū Zahra, M., *Al- 'alāqāt ad-duwaliyyat fī al-Islām*, Dār al-fikr al- ' arabī, al-Qāhira 1984; ' Alī al-Ḥasan, M., *Al- 'alāqāt ad-duwaliyyah fī al-qur' ān wa as-sunna*, Maktabat an-nahḍa al-islāmīyya, ' Ammān, 1982. ' Abd-al-Ḥāliq, an-Nawāwī, *Al-alāqāt ad-duwalliyah wa an-nuzum al-qadā' iyyah fī aš-Šarī' ah al-islāmīyyah*, Dār al-kitāb al- ' arabī, Bayrūt, 1974; Iḥsān, H., *Al-Islām wa al-qānūn ad-duwalī*, Tlasdar, Dimašq 1989.

popolazione che vive in un territorio e per cui i territori islamici sono da considerarsi *dār al-Islām* (Abu az-Zarqa e al-Qaradawi)<sup>136</sup>.

Vi sono giuristi, invece, che fondano la loro classificazione sulla natura del governo. In questo modo i paesi islamici non sono più da considerare *dār al-Islām* in quanto retti da governi illegittimi o dittatoriali che trascurano gli insegnamenti islamici (Manna al-Qaṭṭān)<sup>137</sup>.

Come precedentemente detto, non essendoci riferimenti né nel *Corano* né nella *Sunnah* circa la classificazione del territorio in *dār al-islām* e *dār al-ḥarb*; è possibile considerare tale classificazione come un tentativo da parte dei giuristi classici di “collocare” i musulmani all’interno di un quadro geopolitico ben preciso caratterizzato, come precedentemente considerato dalla contrapposizione di due entità territoriali, e non solo, che tuttavia risentono dei cambiamenti del tempo quali: movimenti migratori, occasioni di apertura, scambi, interazioni, elementi che conferiscono dinamicità e che rendono perciò impossibile questa suddivisione antitetica del mondo in due blocchi.

Questa chiave di lettura, perciò risulta essere semplicistica ed inappropriata in un’epoca in cui il movimento incessante dei popoli rende complesso individuare quelle che sono le zone di potere economiche, finanziarie e politiche, oltre ad una diversificazione delle sfere d’influenza e delle alleanze strategiche. Neppure la cosiddetta “dimora del trattato”, la *dār al-‘ahd* di aš-Šafi’ī non riesce a farci uscire da questa duplice suddivisione del mondo in due blocchi.

Secondo Ṭāriq Ramaḍān, ci sono paesi, non necessariamente musulmani da un punto di vista politico, in cui hanno firmato un trattato di pace e collaborazione, temporaneo o definitivo, con una o più nazioni musulmane. Probabilmente, ciò può essere considerato un importante spunto di riflessione per ciò che riguarda la politica internazionale. Tuttavia, però, da un’attenta analisi si evince che questa qualifica non ci permette di avere un

---

<sup>136</sup> Zillio-Grandi, I. (a cura di), *Il dialogo delle leggi: Ordinamento italiano e tradizione culturale islamica*, Marsilio, Venezia 2006, pag. 152.

<sup>137</sup> Ibid.

quadro completo, o quantomeno ideale, della situazione attuale in quanto il concetto di *dār al-ahd* acquisisce un significato solo in riferimento ad un contesto ben preciso; solo se si conosce la natura dei paesi che hanno firmato un trattato, ragion per cui risulta necessario avere una visione chiara di ciò che è la *dār al-Islām* e ciò che non è la *dār al-Islām*.

Inoltre il concetto di *dār al-‘ahd* sembra quasi che sia più una descrizione di una “situazione senza guerra” che una definizione di “spazio in cui vivono i musulmani”.

È un concetto che fa acqua per almeno due motivi: il primo perché, si fonda su due concetti (*dār al-Islām* e *dār al-ḥārb*) che appaiono di per sé virtuali se rapportati ai giorni nostri in quanto entrambe le case avrebbero raggiunto un accordo. Queste entità, inoltre, non hanno una reale e definita esistenza e i trattati non rappresentano più un accordo tra più governi indipendenti e liberi.<sup>138</sup>

Tutto ciò dimostra le difficoltà che gli ulema hanno nell’affrontare tale argomento, non a caso, propongo delle considerazioni in merito:

- “Le società musulmane non saranno più un mondo chiuso e purificato da qualsiasi influenza stranera, vuoi per i centocinquanta-settanta (e oggi ancor di più) anni di colonizzazione che hanno profondamente cambiato i paesi musulmani, vuoi per l’alleanza di moltissimi dirigenti musulmani con i governi occidentali e la progressiva introduzione di un sistema giuridico straniero di tipo occidentale che ha poi portato a modificare gran parte dei riferimenti alle società musulmane”<sup>139</sup>.
- “Problemi politici ed economici hanno spinto milioni di persone a lasciare il loro paese per cercare lavoro e sicurezza in Occidente; ciò li ha portati ad essere delle vere e proprie minoranze in Occidente che risulta a sua volta essere attraversato da nuove dinamiche di cittadini fondate sull’identità religiosa, atte a testimoniare il fatto che

---

<sup>138</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999 pag.189-190.

<sup>139</sup> Ibid. pag. 190.

ci si sente musulmani ed europei allo stesso tempo. Risulta, allo stesso modo, insufficiente quanto poco pertinente concentrarsi sulle questioni relative alla natura del governo, alle leggi applicate, alla proprietà della terra, in quanto risulta difficile circoscrivere queste caratteristiche sia nei paesi musulmani sia in Occidente”<sup>140</sup>.

- “Il processo di “internazionalizzazione” e di “globalizzazione” rende difficile condurre un’analisi che dovrebbe interessare le realtà nelle quali vivono le persone. È necessario un cambiamento della nostra mentalità: è difficile essere un musulmano coerente ed equilibrato in tutti gli aspetti della vita perché il mondo che ci circonda e i parametri sui quali si basano le valutazioni , in territorio islamico e occidentale, non sono più molto coerenti. Ciò significa che è necessario tornare alle fonti per sapere se possiamo trovare un quadro, un orientamento o una direzione che ci permetta di cogliere la sfida rappresentata dalla situazione contemporanea”<sup>141</sup>.

Ed è proprio in relazione alla situazione contemporanea che risulta praticamente impossibile fare riferimento ad antichi parametri atti a tracciare un quadro geopolitico attuale che rappresenti i musulmani in Europa.

Non a caso, infatti, è necessario per Ramaḍān da un lato, tornare alle fonti e dall’altro, presentare e chiarire una volta per tutte quali sono le priorità dei musulmani in riferimento alla loro vita, alla loro comunità oltre che alla loro religione.

L’ambiente, perciò deve trovarsi in sintonia con il fedele, ed è un mezzo attraverso il quale un’identità può realizzarsi oltre che, ovviamente, esistere.

Per far sì che si sviluppi un ambiente, che potremmo definire “ideale”, è necessario abbandonare la prospettiva geopolitica, al fine di valutare un ambiente socio-politico, all’interno del quale sono presenti dei parametri atti a definire la personalità musulmana e in questo caso a determinarla.

---

<sup>140</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pag. 190-191.

<sup>141</sup> Ibid. pag. 191.

### 3.5 La sociopolitica dei musulmani in Europa

Ṭāriq Ramaḍān, per definire la presenza musulmana in Europa, decide di prendere in considerazione l'ambiente sociopolitico, un ambiente "positivo" in cui è possibile definire l'identità musulmana in Europa.

Ramaḍān però premette che:

“Se l'ambiente garantisce il rispetto, la realizzazione, la protezione, e il pieno sviluppo della personalità musulmana, è possibile garantire sicurezza ai credenti creando così uno spazio positivo all'interno del quale è possibile che essi ri-creano la propria “islamicità”<sup>142</sup>.

Per far sì che ciò si realizzi sono necessari cinque principi che permettono la realizzazione e la protezione della comunità:

- *Fede e spiritualità* : l'Islam è la fede in un solo Dio, l'Iddio, ed il credente è legato a questa fede attraverso una vita spirituale. In qualsiasi luogo si trovi il fedele, la sua fede e la sua spiritualità devono necessariamente essere rispettati e protetti.
- *La pratica*: attraverso il rispetto e la protezione, e perciò la libertà di culto, il fedele può praticare la propria fede, e perciò adempiere alle pratiche del culto prescritte (come ad esempio, il digiuno, la preghiera, il pagamento della tassa annuale, il pellegrinaggio) sia in forma collettiva che individuale.
- *La protezione*: i musulmani, non chiedono di essere “tollerati”, o tanto meno “accettati”, e perciò “sopportati”; ma con la libertà di fede e di culto, la comunità o il fedele, hanno bisogno di protezione che è basata a sua volta dal rispetto. Rispetto dell'individuo, protezione sociale, economica e politica, libertà di culto e dell'integrità umana, rappresentano la sicurezza nel senso più ampio del termine.

---

<sup>142</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pag. 193.

- *La libertà*: i musulmani sono portatori di una testimonianza di fede; fede rivelata da Dio all'universo attraverso la Rivelazione coranica. Essi possono professare la loro fede liberamente, come abbiamo precedentemente considerato, ed a questa libertà di culto dovrebbe aggiungersi la libertà d'espressione, atta a far sì che i musulmani possano spiegare la loro fede, la loro religione ed il loro modo di vivere. È possibile riscontrare ciò in Cor. II:143: *“Abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino acciocché siate testimoni di fronte a tutti gli uomini e il Messaggero di Dio sia testimone di fronte a voi. E fissammo la qibla che avevi dapprima solo per distinguere chi seguiva il Messaggero di Dio da chi se ne allontanava, e questa fu cosa dura salvo che per i ben guidati da Dio; ma Dio non intendeva distruggere la fede vostra, ché Dio è affettuoso e misericorde con gli uomini”*<sup>143</sup>.

Da ciò si evince un dovere che i musulmani sono tenuti a “testimoniare” e cioè il messaggio della loro vita e del loro impegno etico e sociale anche, e soprattutto, in un paese che non è il loro paese d'origine.

A questo impegno o, più precisamente, a questa testimonianza è legato un importantissimo concetto proprio della tradizione islamica: la da'wa, che vuoi per il suo forte valore polisemico, vuoi per l'importanza che assume nel mondo islamico è necessario un maggiore approfondimento che sarà oggetto del prossimo paragrafo.

- *L'azione*: la spiritualità islamica si realizza attraverso l'azione e la partecipazione del credente alle relazioni sociali in generale. Non a caso si legge in Cor. XLV:21: *“coloro che commettono malvagità credono forse che Noi li porremo alla pari di quelli che avran*

---

<sup>143</sup> Bausani, A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

*creduto e operato il bene sì che sieno uguali in vita, uguali sieno in morte? Ben falsamente giudicano!*”<sup>144</sup>

Da ciò è possibile affermare che i musulmani hanno il dovere di impegnarsi nella società ad agire secondo diversi livelli; economico, sociale, politico. Questo è un mezzo necessario sia sul piano nazionale che locale affinché essi possano adempiere e perfezionare la loro fede e testimoniare agli uomini il loro messaggio. In ciò lo spazio sociale gioca un ruolo principale in quanto dovrebbe permettere tale adempimento<sup>145</sup>.

L’analisi dei cinque elementi non ci consente di comprendere appieno quelli che sono i presupposti fondamentali per far sì che l’identità musulmana possa realizzarsi in Europa. A tal riguardo vorrei volgere un maggior riguardo a due dei cinque elementi appena considerati; essi sono: la libertà e l’azione.

### **3.6 La libertà e l’azione sono un ”invito” alla *dār aš-šahāda***

Dalle prospettive rispettivamente geopolitica e sociopolitica precedentemente considerate, è emersa la necessità di un maggiore approfondimento atto a chiarire, o quanto meno tentare di chiarire, quali siano gli aspetti più significativi che possano farci “conoscere” più da vicino i musulmani d’Europa.

Abbiamo precedentemente considerato che i musulmani sono portatori di una fede che sono tenuti a testimoniare e professare nel paese che li “accoglie” concedendo loro libertà di culto e di espressione (azione).

---

<sup>144</sup> Bausani A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

<sup>145</sup> Cfr. Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pagg. 194-197.

La testimonianza di fede e la professione di fede sono due concetti che possiamo collegare ad un altro importantissimo concetto, vale a dire, il *da'wa*.

Esso presenta svariati significati: messaggio, presentazione, chiamata, invito<sup>146</sup>.

Il suo ricchissimo valore polisemico, perciò, rende difficile fornire una visione d'insieme del termine. Tuttavia tenterò di analizzarlo, il suddetto termine, privilegiando la scelta di un preciso ambito semantico, quello della “conoscenza”.

Pertanto, il concetto di *da'awa*, si fonda sul principio che ogni essere umano ha il diritto di fare una scelta basata sulla “conoscenza”. Per questo motivo, ai musulmani è richiesto di diffondere la conoscenza dell'Islam sia tra i musulmani che tra i non musulmani; come nel caso del versetto coranico precedentemente esposto (Cor. II: 143).

Ma ciò non vuol dire che i musulmani facciano del proselitismo, in quanto, il dovere del musulmano è semplicemente quello di far conoscere il messaggio e nessun musulmano deve preoccuparsi se qualcuno accetta o meno il messaggio Coranico, poiché l'inclinazione del cuore dipende solo da Dio in quanto si legge in Cor. II: 256: “*Non vi sia costrizione nella fede, la retta via ben si distingue dall'errore e chi rifiuta Tagut<sup>147</sup> e crede in Dio s'è afferrato all'impugnatura saldissima che mai si può spezzare, e Dio ascolta e conosce*”<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> *Da'awa*; plur. *Da'awāt*; dalla radice D-'-W; chiamare, invitare. Nel senso religioso il termine *da'awa* designa l'invito a credere nella vera religione, l'Islam. (Cor. XIV:46). La missione del profeta Muhammad fu quella di rinnovare la chiamata e l'invito all'Islam. (*da'awa al-Islam* o *da'awa al-Rasul*). Anche i musulmani possono servirsi di questa via per “invitare” gli infedeli (coloro cioè che non sono musulmani) all'Islam. (Cfr. Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993, voll. II, pag. 169).

<sup>147</sup> *Tagut* è il nome di una divinità pagana pre-islamica ed è anche usato come collettivo: “i demoni”, denota più precisamente gli idoli. (Cfr., Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993 voll.X pag.108).

<sup>148</sup> Bausani, A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.



Tuttavia i musulmani si trovano in un territorio ben preciso, e la loro professione di fede, la loro testimonianza, ma soprattutto il loro “invito” viene rivolto all’interno di una “*dār*” ben precisa; la *dār ad-da’wa*.

La nozione di *dār ad-da’wa* è stata elaborata nel 1987 dallo shaykh Faysal Mawlawī nell’opera *Usus aš-šarīa’h a lil’ aqālāt bayna al-muslimin wa ġayr al-muslim* (i principi della legge religiosa islamica relativi alle relazioni tra musulmani e non musulmani). Mawlawī, per “etichettare” la condizione dei musulmani d’Occidente, fa riferimento ad un particolare momento che i fedeli all’Islam hanno vissuto durante i primi periodi che seguirono la diffusione dell’Islam a Mecca. Essi dovevano non soltanto credere ma anche “invitare” i popoli e le tribù a Dio. Allo stesso modo, i musulmani d’Occidente devono testimoniare la loro fede invitando la gente che li circonda a Dio sperando che un numero sempre più grande possa convertirli all’Islam affinché possa crearsi il presupposto per una totale applicazione del diritto musulmano.

Egli infatti afferma che: “in Occidente non siamo nella “dimora della guerra” ma siamo o in una “dimora del trattato” o in una “dimora dell’invito” a Dio<sup>149</sup>. Se vogliamo conservare la classificazione (tradizionale) del mondo così com’è formulata nel *fiqh* con “dimora dell’Islam”, “dimora della guerra” e “dimora del trattato”, noi ci troviamo in Occidente in una “dimora del trattato”. Se, al contrario, riteniamo che l’antica classificazione del *fiqh* non sia più applicabile ai nostri giorni, ed è questa l’opinione che preferiamo, allora dobbiamo dire che ci troviamo in una “dimora di *da’wa*” come lo erano i musulmani e il Profeta a Mecca prima dell’Egira. Mecca non era né *dār al-Islām*, né *dār al-ḥarb* ma *dār al-*

---

<sup>149</sup> Per comprendere al meglio la posizione di Mawlawī, è necessario riportare delle considerazioni operate dall’autore stesso in merito al fatto che: non c’è una dichiarazione di guerra da parte del governo islamico nei confronti dell’Occidente, vi sono dei trattati tra le nazioni islamiche e quelli occidentali, i musulmani occidentali sono entrati nei paesi occidentali in virtù di tali trattati e non è possibile denunciarli unilateralmente dopo averli accettati. (Cfr. *al-Mawlawī, Usus aš-šarīa’h a lil’ aqālāt bayna al-muslimin wa ġayr al-muslim; Les principes islamiques concernat les relations entre musulmans et non-musulman*, Union des organization islamiques en France (Uoif), Parigi 1987, pag. 103-104).

*da'wa* e tutta la penisola araba era, agli occhi dei musulmani *dar ad-da'wa*<sup>150</sup>.

Alla luce delle fonti, e più precisamente del periodo meccano, in cui vennero rivelate al Profeta le prime sure coraniche, ecco che viene proposto un nuovo termine mirante a designare la condizione attuale in cui si trovano i musulmani d'Occidente.

In questo modo, al- Malawī ritorna alle fonti ed in un modo attraverso cui la lettura geopolitica è diventata complessa, ricordando ai musulmani di “invitare all'unicità di Dio, di presentare la loro fede e di chiamare la gente a conoscere l'Islam al fine di costituire delle relazioni con i non musulmani senza ricorrere allo scontro o alla guerra<sup>151</sup> Tuttavia, a questo punto della discussione, occorre precisare che se il termine *da'wa* costituisce il termine per mezzo del quale i musulmani indicano l'idea di presentare e spiegare l'Islam ai non musulmani, esso potrebbe essere frainteso come uno strumento per fare del proselitismo inducendo, perciò, alla conversione all'Islam.

A tal riguardo, Ramaḍān , propone di sostituire il termine *da'wa* con il termine *šahāda*<sup>152</sup>. Essa rappresenta un preciso momento in cui il musulmano pronuncia la professione di fede; vale a dire che “esiste un solo Dio e che Muḥammad è il suo Profeta”. Credere in Dio, inoltre, implica un comportamento *siddiq* (retto, corretto), pertanto conforme agli insegnamenti e alle prescrizioni dell'Islam e ciò può realizzarsi a prescindere dal luogo in cui il fedele si trova, tutt'al più in Occidente, dall'altro perché molto spesso

---

<sup>150</sup>Cfr. *al- Mawlawī ,Usus aš-šarī'a'h a lil' aqālāt bayna al-muslimin wa ġayr al-muslim;* (*Les principes islamiques concernent les relations entre musulmans et non-musulman*, Union des organization islamiques en France (Uoif), Parigi 1987, pag. 104).

<sup>151</sup> Ibid. pag. 105.

<sup>152</sup> Dal verbo *šahida* che assume il significato di essere presente, vedere con i propri occhi, esser testimone. Vi sono diversi versetti coranici che fanno riferimento alla *Šahāda*, come nel caso della formula coranica in cui Dio è descritto come “colui che sa cosa è invisibile (al-ġayb) e visibile (aš-šahada)” (Cor.VI, 73; IX, 94, 105; XIII, 9; etc.).

Il termine *šahāda* indica, inoltre, la testimonianza, la dichiarazione di ciò che in realtà si è “visto con i propri occhi”. (Cor. II, 282-283,V, 106-8; XXIV, 4, 6, LXV,2). Nel senso religioso, la *šahāda* denota la professione di fede islamica, l'atto che attesta che: “non c'è altro Dio che Iddio e Muḥammad è il suo Messaggero. (implicitamente presente in Cor. III, 19, VI, 19, LXIII, 1). (Cfr. Bosworth, C.E. ,Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993, voll. IX, pag. 201).

ci si “dimentica” di Dio “sottomettendosi” alla logica economica del consumismo e della produttività<sup>153</sup>.

Secondo Ramaḍān, il termine *šahāda* risulta più appropriato rispetto al termine ad-da’wa per almeno sei motivi:

- Pronunciando la *šahāda* il fedele testimonia la sua fede e da una solida base alla sua identità.
- Non solo la *šahāda* è strettamente legata al culto e alla pratica dell’Islam, essendo il primo dei cinque pilastri dell’Islam, ma non potrebbe esserci né culto, né pratica senza di essa.
- Pronunciando la *šahāda*, il fedele musulmano non nega la sua identità ma rispetta i comandamenti e le prescrizioni della sua religione e agisce in funzione di ciò che è lecito o illecito.
- Pronunciare la *šahāda* significa agire davanti a Dio rispettandone la Sua creazione. Non a caso in Cor. XVII, 34 sta scritto: “(...) *rispettate i patti, perché dei patti vi sarà chiesto conto (...)*”<sup>154</sup>. Conseguentemente a ciò, le relazioni tra gli esseri umani sono basati sul rispetto, la lealtà e su un’assoluta fedeltà agli accordi e ai trattati che vengono conclusi esplicitamente o tacitamente; a tal proposito si legge in Cor. XXIII: 8: “*e che i (credenti rispettino) i depositi in fiducia e i giuramenti*”<sup>155</sup>.
- In quanto credente tra gli esseri umani, il musulmano è tenuto a “testimoniare” agli esseri umani il significato della *šahāda*, in ogni tipo di società, naturalmente anche in quella non musulmana.
- La *šahāda* non è solo testimonianza ma azione, in quanto, portare la *šahāda*, significa impegnarsi nella società in tutti i campi in cui il bisogno si fa sentire: la disoccupazione, la marginalizzazione, la delinquenza, ecc... impegnandosi anche in un processo che può portare ad una riforma positiva sia dell’ istituzione che del sistema

---

<sup>153</sup> Cfr. Zillio-Grandi, I. (a cura di), *Il dialogo delle leggi: Ordinamento italiano e tradizione culturale islamica*, Marsilio, Venezia 2006, pag. 154.

<sup>154</sup> Bausani, A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

<sup>155</sup> Ibid.

giuridico, economico, politico e sociale, al fine di apportare una maggiore giustizia e una reale partecipazione popolare<sup>156</sup>

Il concetto di *ṣahāda* per Ramaḍān, risulta essere il più appropriato perché: “permette allo stesso tempo di esprimere e di legare l’identità musulmana e la responsabilità sociale dei musulmani”<sup>157</sup>.

Ma da un punto di vista geopolitico, però risulta difficile, fare riferimento al concetto di *dār*, tradotto in casa, dimora; ma risulta più appropriato per sostituirlo con il concetto di spazio, che esprime in modo più chiaro l’idea di un’apertura sul mondo poiché i popoli musulmani sono ormai sparsi dappertutto<sup>158</sup>.

Oggi giorno sono milioni i musulmani che vivono in Occidente e questo rende impossibile mettere in relazione le due “dimore” distinguendone l’una dall’altra. Risulta necessario, perciò, andare oltre, tenendo conto del grande processo di occidentalizzazione, figlio di un processo di globalizzazione che ci ha portato a fare i conti con un’epoca dove il consumismo e la produttività giocano un ruolo principale.

Ed è proprio sulla scia del consumismo e della produttività “made in West” che risulta necessario soffermarci su dei concetti più attuali, preso a prestito dalla sociologia occidentale.

E’ il caso specifico della “teoria” o più precisamente de l’analisi dei sistemi del mondo o del sistema-mondo (in originale world-systems theory) di Immanuel Wallerstein<sup>159</sup>. Egli analizza il sistema mondo come “un’unità con una unica (singola) divisione del lavoro e sistemi culturali multipli”.<sup>160</sup> All’interno del sistema mondo è possibile individuare un “nucleo” composto

---

<sup>156</sup> Cfr. Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999 pagg. 210-211.

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Ibid. pag.212.

<sup>159</sup> Essa non è una teoria, ma un approccio all’analisi sociale e del cambiamento sociale sviluppato principalmente da Immanuel Wallerstein con i contributi importanti di vari altri autori (Samir Amin, Giovanni Arrighi, Christopher Chase-Dunn, Andre Gunder Frank, Peter Turchin, Andrey Korotayev, Janet Abu Lughod, e Tom Hall).

<sup>160</sup> Wallerstein, I., *World-Systems Analysis: An Introduction*; Duke University Press, Durham, North Carolina 2004

“dai paesi liberi” che dominano altri senza essere dominati, la “semi-periferia” composta da paesi che sono dominati (solitamente ma non necessariamente dai paesi del nucleo) e allo stesso tempo dominano altri (solitamente della periferia) e la “periferia” composta da paesi che sono dominati<sup>161</sup>.

In relazione al nostro studio, è possibile perciò affermare che in riferimento all’analisi del sistema mondo, il centro è rappresentato dall’Occidente, mentre le periferie (o semi-periferie) dal resto del mondo.

In questo modo i musulmani che si trovano nel cuore dell’Occidente non devono ricadere nell’antica visione bipolare (*dār al-islām, dār al-ḥarb*) ma devono trovare dei partner tali da poter apportare dei miglioramenti atti a promuovere un pluralismo religioso e culturale sul piano internazionale. Miglioramenti che possono realizzarsi solo con “lo spazio della testimonianza” in maniera tale che i fedeli musulmani possano testimoniare davanti all’umanità il proprio credo, acquisendo così fiducia in sé stessi che trova fondamento su un profondo sentimento di responsabilità. È proprio questo, secondo Ramadan, il significato di spazio della testimonianza, “un dovere essenziale e di una responsabilità impellente: contribuire, dovunque essi siano, a promuovere il bene e l’equità, attraverso la fraternità umana”.<sup>162</sup>

Al di là degli aspetti teorici legati al pensiero di importanti intellettuali musulmani che operano nel mondo accademico, credo che sia necessario soffermarci più da vicino su un processo di creazione dell’Islam che parta dal “basso”, quell’Islam che milioni di fedeli musulmani in Europa, e non solo, vivono continuamente. A tal proposito riporto qui di seguito la mia esperienza diretta con il musulmano a Caltanissetta.

---

<sup>161</sup> Wallerstein I., *World-Systems Analysis: An Introduction*; Duke University Press, Durham, North Carolina 2004

<sup>162</sup> Cfr. Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999 pag. 215.

## 4. La mia esperienza diretta a Caltanissetta

---

La mia esperienza diretta a Caltanissetta ha inizio nell'estate 2012 presso il Comune della città.

Il settore di cui mi sono occupata ha riguardato gli “Affari Demografici” poiché ho fatto il tirocinio-stage<sup>163</sup> presso i vari uffici dello stesso settore: anagrafe, stato civile, leva e immigrazione, carte d'identità. L'ufficio che ha interessato maggiormente la mia attività è stato l'ufficio immigrazione all'interno del quale ho realizzato, seppur in maniera sommaria, un lavoro di registrazione mirante ad individuare la presenza degli immigrati stanziali presso il territorio nisseno. Il mio non è stato un semplice lavoro di registrazione, poiché, la mia attività principale consisteva nella cooperazione e nell'assistenza linguistica all'immigrato e, perciò, a tal proposito, ho anche svolto le suddette attività presso gli uffici anagrafe, stato civile, carta d'identità. Ciò mi ha permesso, tra cambi di residenza, nascite, carte d'identità, rinnovi di permessi di soggiorno, di intervistare diversi soggetti al fine di comprendere come questi vivono la propria “islamicità” in un contesto nettamente diverso da quello della loro società di provenienza.

In linea con il pensiero di Ramaḍān, precedentemente esposto, ho avuto modo di constatare, durante la mia esperienza, che la maggior parte di essi vive la propria “islamicità” dentro le mura di casa, relegandosi perciò ai margini della società che li ospita. Non a caso, si recano in moschea, praticano il digiuno ma soprattutto riproducono un loro “microcosmo” che gli consente, nella maggior parte dei casi, di rispondere alla mia domanda: “Come vivi qui a Caltanissetta?” con: “Bene, qui è come in Marocco”.

Ed è proprio da questa risposta che nasce il tentativo di rappresentare una realtà poco conosciuta agli occhi dei miei concittadini. Eppure i soggetti

---

<sup>163</sup> Ho svolto il tirocinio-stage previsto dal piano di studi del mio corso di laurea per mezzo di una convenzione che la stessa ha avviato con il Comune di Caltanissetta.

intervistati si sentono a casa, si sentono “come se fossero in Marocco”, tuttavia però dietro questa risposta si nasconde una realtà che ben poco ci induce a pensare che si tratti di un aspetto positivo. Osserviamolo più da vicino.

#### **4.1 Caltanissetta, tra quartieri periferici che brulicano di “arabicità”**

Stabilire con esattezza il numero degli immigrati presenti nella mia città è un'impresa tanto difficile ma in realtà poco utile ai fini della mia ricerca poiché personalmente, ed in linea con il pensiero del Santo Padre precedentemente esposto, credo che i nostri vicini di casa siano molto più che un semplice numero. Essi rappresentano una realtà che si incontra-scontra tutti i giorni e che con-vive in una città in cui cultura, storia ma soprattutto “arabicità” occupano un posto non indifferente.

Non a caso, la città di Caltanissetta viene considerata un centro musulmano, nonostante non ci fossero delle fonti arabe atte a testimoniare. I primi documenti storici testimoniando l'esistenza dell'abitato, risalgono al periodo della dominazione normanna (XI sec.). Essa sorge nella zona centrale della Sicilia, sui rilievi dell'altopiano solfifero; è un piccolo borgo agricolo che poi si trasformò in una vera e propria città che possedeva, e possiede, le seguenti caratteristiche:

- La città, lontana dal mare, presentava delle zone interne sicure e perciò irraggiungibili per pirati e razziatori.
- Il territorio produceva una grande quantità di cereali semiaridi indispensabili per l'alimentazione.
- Sorgenti a mezza costa garantivano il rifornimento di acqua potabile.

- La grande via fluviale del Salso permetteva i collegamenti con il resto del mondo, data la sua navigabilità sino alla fine dell'Ottocento<sup>164</sup>.

Questi fattori, naturalmente sono comuni ad altre città della Sicilia interna. Non a caso, per comprendere al meglio le caratteristiche del “borgo rurale nisseno”, risulta necessario, valutare i fattori politici, economici e sociali.<sup>165</sup>.

Il primo documento che cita Caltanissetta è il testo di al-Idrīsī, un geografo arabo che viveva presso la corte del re Ruggero e che scrisse per lui, nel 1154 un'attenta descrizione del Regno di Sicilia. Egli definiva Caltanissetta: “rocca di bella fattura, si affaccia su una serie ininterrotta di coltivazioni. Abbondanti sono i suoi prodotti di prima necessità, le derrate, gli alberi da frutto, le scorre a levante poco discosto il fiume Salso”<sup>166</sup>.

Goffredo Malaterra, contemporaneo di al-Idrīsī, storico delle imprese di re Ruggero, raccontava la conquista normanna della parte meridionale dell'Isola, citando il *Qal'at an-nisāh*, “*quod nostra lingua interpretatum resolvitur Castra Foeminarum*”<sup>167</sup>.

Mettendo a confronto le due testimonianze è possibile affermare che Caltanissetta esisteva ancor prima dell'arrivo dei Normanni, anche se non vi sono fonti storiche atte a testimoniare. Essa era una “rocca”, un luogo fortificato, circondato da estese e ricche coltivazioni, costruito dagli Arabi e assoggettato poi da Ruggero<sup>168</sup>.

Gli Arabi sbarcarono in Sicilia nell'827, iniziando una guerra di conquista che durò 80 anni, in cui i Bizantini, che organizzavano rapide incursioni per respingere gli arabi, vennero poi sospinti da quest'ultimi verso la parte orientale dell'isola. Gli Arabi fondavano colonie, costruivano fortificazioni, davano nomi ai luoghi, importavano le proprie tecniche di coltivazione,

---

<sup>164</sup> Zaffuto Rovello, R., *Storia di Caltanissetta*, Edizioni Arbor, Palermo 2008, pag. 5..

<sup>165</sup> Ibid

<sup>166</sup> Al-Hidrīsī, *il libro di Ruggero*, a cura di U. Rizzitano, Palermo 1966.

<sup>167</sup> Malaterra, G., *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciiae Comitis et Guiscardi Ducis fratris eius*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, V, a c. di E. Pontieri, Bologna 1928. pag. 87-88.

<sup>168</sup> Zaffuto Rovello, R., *Storia di Caltanissetta*, Edizioni Arbor, 2008, pag.8.



imponerono condizioni ai vinti. Tutto il territorio della Sicilia venne facilmente arabizzato e intorno all'anno '900, gli Arabi costruirono il castello di Pietrarossa, una fortezza in un punto strategico al centro della Sicilia (a Caltanissetta, per l'appunto), sulla valle del fiume Salso e in un'area ricca di produzione di frumento.

Si è molto favoleggiato sul nome "Castello delle donne" e si è ipotizzato che Pietrarossa fosse un *harem* dell'emiro di Palermo che relegava le sue mogli in un luogo sicuro ed impenetrabile. Ciò che è certo, però, è che il castello è una fortezza militare, e probabilmente il nome della città deriva dal fatto che per molto tempo gli uomini validi rimanevano nei campi, a volte lontani dall'abitato, per poi tornare a casa dopo la giornata lavorativa.

Il primitivo nucleo urbano di Caltanissetta coincideva con l'attuale quartiere Angeli, che ne conserva ancora il caratteristico impianto: "le strade molto tortuose seguono l'andamento altimetrico del terreno. Le casette unicellulari, di forma cubica, sono costruite in modo da offrire poco margine alla curiosità e all'indiscrezione: sulla strada più frequentata ci sono facciate laterali o posteriori della casa, senza finestre, mentre le porte d'ingresso si aprono su cortili triangolari, in comune con altre abitazioni, tutte appartenenti allo stesso nucleo familiare.<sup>169</sup>"

Ed è proprio il quartiere Angeli che rinnova sempre più il mio amore per questa piccola città che porta con sé un'indiscussa eredità araba in cui è possibile ancora oggi rintracciare in uno dei vicoli dello stesso quartiere Angeli, ad esempio, che oggi conserva il nome *Medina*, in memoria forse dell'antico luogo del mercato, e la memoria orale, inoltre, tramanda l'esistenza di una moschea rasa al suolo in tempi recenti in una piazzetta dietro la chiesa di San Domenico, sito sempre nella zona del quartiere Angeli<sup>170</sup>.

Ma perché un'attenzione così forte al quartiere Angeli?

---

<sup>169</sup> Zaffuto Rovello, R., *Storia di Caltanissetta*, Edizioni Arbor, 2008, pag. 12.

<sup>170</sup> Ibid.

Perché è proprio il quartiere Angeli che mi ha spinto a compiere la mia ricerca sul campo. Ho osservato come il quartiere conserva ancora le caratteristiche originali, “casette unicellulari e cortili triangolari comuni ad altre abitazioni” oggi, però, spesso non più condivise dallo stesso nucleo familiare.

La mia idea nasce da una curiosità, da una passeggiata, da un perdersi nei vicoli dello stesso quartiere. Da qui, si è manifestato sempre più forte il desiderio di conoscere un po’ più da vicino questa realtà al fine poi, di “individuare”, la presenza dei nostri vicini di casa-vicolo all’interno del territorio nisseno.

L’esperienza da tirocinante presso il Comune della mia città, infatti, oltre a fornirmi la possibilità di vivere un’esperienza diretta con l’emigrante, mi ha fornito dati che, seppur sommariamente, rappresentano il punto d’inizio della mia ricerca. Tali dati, raccolti presso l’ufficio leva e immigrazione dello stesso comune, riguardano la presenza dei “migrati stanziali”<sup>171</sup> o più precisamente a coloro che vengono definiti “migranti oltre frontiera”. Essi sono quegli stranieri che hanno metaforicamente attraversato ed oltrepassato la frontiera e si sono sistemati in quel che è inequivocabilmente nella loro percezione del tempo e dello spazio, l’”al di qua”<sup>172</sup>. In questo caso, il migrante assume l’atteggiamento di chi oltrepassando metaforicamente la frontiera, sceglie su quale coordinata spazio-temporale collocarsi e sviluppare il proprio percorso di vita. Ciò rende sempre più invisibile la frontiera poiché perde sempre più la funzione di ciò che potremmo definire “linea di confine tra le coordinate dell’esistenza”<sup>173</sup>. È il caso in cui, ad esempio, la migrazione sia avvenuta durante il periodo dell’infanzia o dell’adolescenza, prima perciò che il suo sentimento di appartenenza possa,

---

<sup>171</sup> Pienamente consapevole del fatto che l’accostamento delle due parole suona un po’ come l’ossimoro di Giambattista Marino “*E ’l naufragar m’è dolce in questo mare*”; è tuttavia necessario affermare che oggi, la condizione di migrante (stanziale) rappresenta una realtà, nonostante la migrazione fosse per definizione, la “condizione temporanea dello stile di vita umano”. Ma a questa “condizione temporanea”, che probabilmente rappresenta il desiderio iniziale del migrante, si accompagna la “stanzialità”, la residenza, presso lo stesso Comune, anche per parecchi anni.

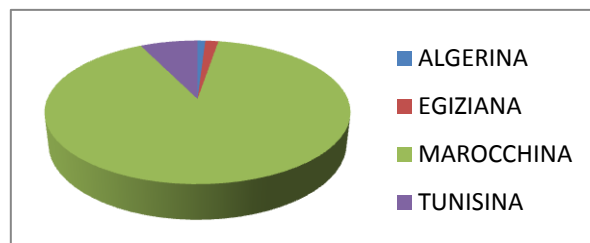
<sup>172</sup> Floriani, S., *Identità di frontiera: migrazione, biografie, vita quotidiana*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2004, pag. 123-124.

<sup>173</sup> Ibid.

in qualche modo, condizionare la sua vita “oltre frontiera”. Non a caso, non appena si verifica un “ritorno in patria”, il migrante si sente libero di decidere se fare uno sporadico ritorno a quella che potremmo definire “patria d’origine” o restare quanto più continuativamente possibile nella “patria d’acquisizione”. Ed è proprio questa libertà di decisione a consentire al migrante di frontiera di definirsi un “migrante stanziale”<sup>174</sup>. Tuttavia, al di là della “libertà di decisione” che caratterizza il migrante stanziale, ciò di cui mi sono occupata nel presente studio è la “stanzialità” del migrante che possiede la residenza presso una delle vie/piazze di Caltanissetta. Ho condotto una ricerca su un campione di 685 soggetti che hanno registrato o cancellato la propria residenza dal 2006 al 2011; si tratta di migranti nordafricani<sup>175</sup>, marocchini, per la maggiore. Accanto ad essi, però vi è anche una discreta presenza egiziana, algerina ed infine tunisina, come rappresentato nei grafici che seguono.

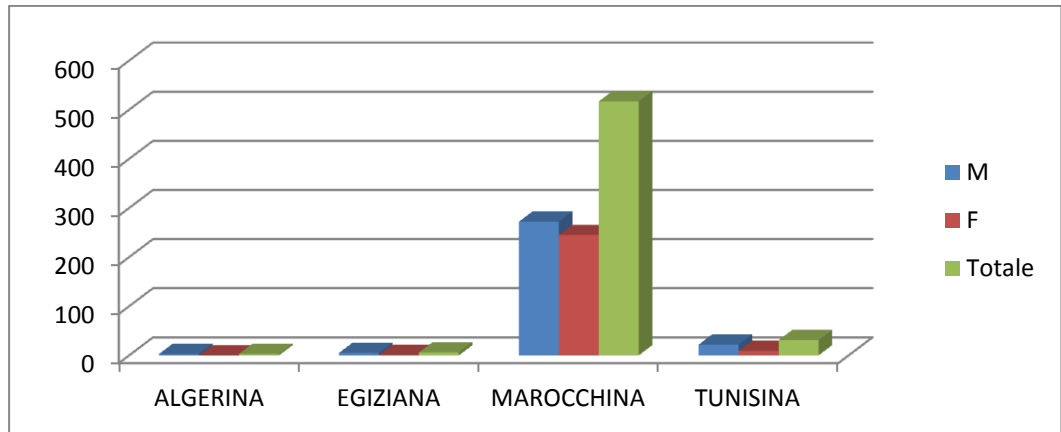
Censimento dei migranti registrati nel comune di Caltanissetta  
dal 01/01/2006 al 31/12/2011

CITTADINANZA	M	F	Totale
ALGERINA	3	0	3
EGIZIANA	5	1	6
MAROCCHINA	272	245	517
TUNISINA	22	9	31
	302	255	557

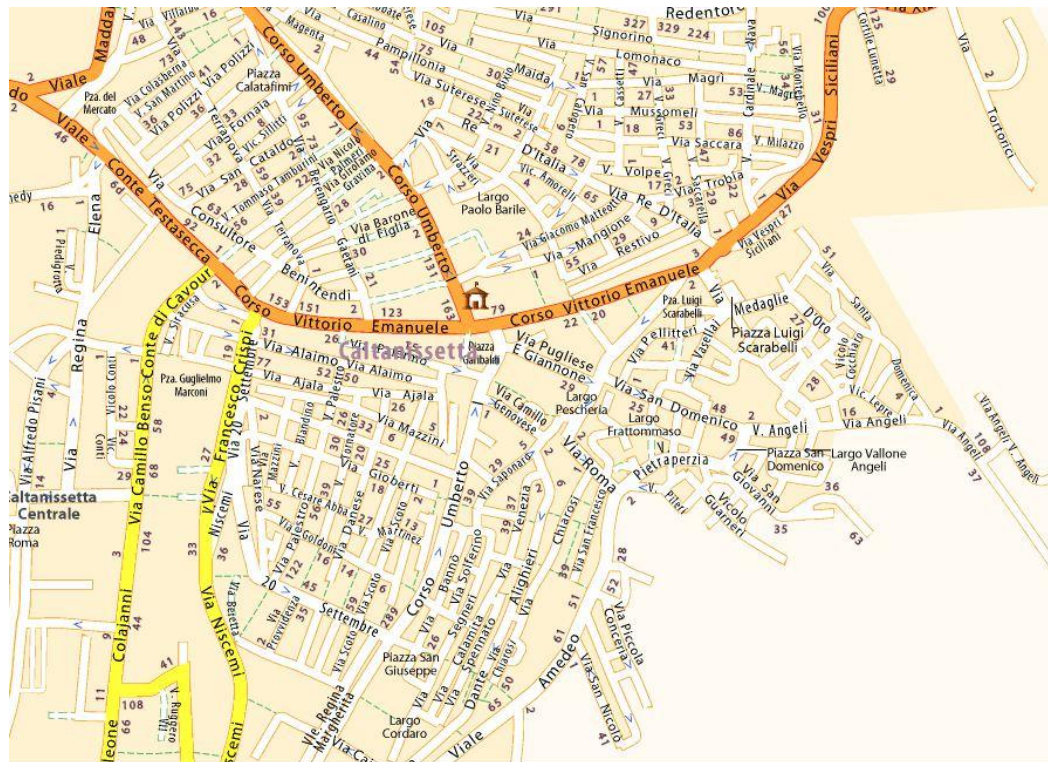


<sup>174</sup> Floriani, S., *Identità di frontiera: migrazione, biografie, vita quotidiana*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2004

<sup>175</sup> La mia ricerca ha interessato i migranti del Nord Africa e cioè sia quelli provenienti dai paesi del *Mağrib* (Libia, la Tunisia, l’Algeria, la Mauritania e il Marocco), che quelli provenienti dai paesi del *Mašriq* (Egitto, Sudan, Giordania, Libano, Siria, Palestina, Iraq, Arabia Saudita, Oman, Yemen, Bahrein, Qatar, Kuwait, Emirati Arabi Uniti).



Quanto al sesso, la maggioranza degli immigrati che vive nella mia città è di sesso maschile, e vive nelle zone periferiche della città<sup>176</sup>. Tuttavia, per motivi legati alla sfera della privacy, non mi è possibile riportare in maniera pedissequa la via esatta di ciascun soggetto.



Centro storico della città di Caltanissetta<sup>177</sup>

<sup>176</sup> Per “zone periferiche della città”, si intendono, in riferimento alla cartina politica della città sotto riportata, quelle zone che si trovano tra le due principali vie del Centro Storico: Corso Vittorio Emanuele e Corso Umberto I. Esse, si intersecano, poi, in quello che rappresenta il vero Centro della città: Piazza Garibaldi.

<sup>177</sup> <http://maps.google.it/maps>

Dai soggetti che, invece, ho avuto modo di intervistare (un campione di 30, di età compresa fra i 18 e i 56 anni), ho avuto modo di constatare che sono gli uomini i primi ad emigrare lasciando momentaneamente la famiglia presso il loro paese d'origine per trovare una sistemazione, il più delle volte poco ideale per soddisfare le esigenze della famiglia intera, presso il paese d'accoglienza. Quanto alle donne, esse sono per la maggiore madri di famiglia o figlie di famiglia, non ho mai incontrato delle donne che hanno migrato da sole, senza la loro famiglia.

Naturalmente, gli intervistati sono tutti di religione musulmana, cinque di loro vive tra le mura del quartiere Angeli, la restante parte si concentra nelle zone del Centro Storico della città, le zone periferiche della città.

In queste zone, perciò, vi vivono parecchi immigrati, ma anche cittadini locali di estrazione sociale medio-bassa, per la maggiore. Il perché di tale scelta non è sempre dettato da motivazioni puramente sociali, ma anche economiche, in quanto gli affitti hanno un costo decisamente simbolico e anche perché, talvolta il Comune<sup>178</sup> offre loro degli appartamenti dove, nella maggior parte dei casi, vi vivono intere famiglie.

La vicinanza con altri arabi-musulmani presso le periferie del Centro Storico della mia città, ha consentito loro di vivere il proprio Islam in una dimensione privata, familiare.

Sono presenti due moschee nella mia città; anch'esse ubicate nelle zone periferiche ed i loro *Imām* sono rispettivamente di nazionalità marocchina ed afghana. Accolgono pochi fedeli e la maggior parte di essi è poco propensa a raccontarmi della sua vita religiosa in moschea, probabilmente perché quello appare un luogo a parte, un luogo da custodire gelosamente. Tuttavia, contrariamente a ciò, con molta disponibilità raccontano del loro Islam fuori dalla moschea, un Islam che scandisce le loro giornate con

---

<sup>178</sup> L'ufficio Solidarietà Sociale del Comune di Caltanissetta, si occupa di: politiche di inclusione sociale, disagio socio economico, immigrazione e politiche ed interventi per l'accoglienza e l'integrazione, marginalità, nuove povertà, integrazione sociale degli ex detenuti rapporti con il terzo settore e no profit, diverse abilità fisiche, adozione nazionale ed internazionale. cfr. <http://www.comune.caltanissetta.it/settori-e-uffici/staff-del-sindaco/affari-sociali.aspx>

preghiere e lodi a Dio, è un Islam che vuole “farsi conoscere” agli occhi di chi, talvolta ne ha “timore” (come nel caso del cittadino nisseno medio).

Arrivati a questo punto della discussione, credo sia necessario fare qualche piccola precisazione in merito al raccoglimento dati realizzato durante la mia ricerca sul campo. È una ricerca che ha avuto inizio alla fine del mese di maggio 2012 e si è protratta anche dopo la fine dello stesso tirocinio (agosto 2012) perché ho avuto modo di avvicinarmi, e poi di farne parte, ad una neonata associazione culturale: “La Scala di Afrodite” con sede a Caltanissetta, che tra le varie iniziative culturali che cura, si occupa anche di integrazione e mediazione culturale. Analizzerò più nel dettaglio la mia attività in associazione, nei prossimi paragrafi e nel capitolo successivo.

Per quanto riguarda, invece, la mia ricerca sul campo, operata durante l'estate 2012 presso il Comune della mia città, si tratta di una ricerca condotta mediante questionario al fine di ricavare una prima approssimazione la cui importanza, però, risulta essere abbastanza indicativa.

Non ho avuto la possibilità di intervistare trecento soggetti così come Allievi ha realizzato nella sua ricerca sul campo operata sul suolo italiano negli anni Duemila, curata dall'Università di Torino ma non ancora pubblicata<sup>179</sup>; ma ho intervistato trenta ed i risultati che ho raccolto sono stati approssimativi, vuoi per le difficoltà linguistiche da me incontrate, vuoi perché in alcuni casi gli intervistati erano poco propensi alla conversazione. Tuttavia la difficoltà nasce anche da svariati problemi strettamente connessi alla ricerca sul campo in sé, come ad esempio, il peso delle irregolarità, che rende difficile fornire una precisa definizione di quello che è l'universo di riferimento, così come la difficoltà di “adattare” il questionario ad altri universi culturali a cui appartengono i vari soggetti intervistati. Ad ogni modo, se da un punto di vista quantitativo tale ricerca potrebbe risultare non sufficientemente attendibile, risulta invece necessario sottolineare di quanto

---

<sup>179</sup> Allievi ne riporta i dati raccolti in: Allievi, S., *Islam Italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003

a livello qualitativo tale ricerca possa fornire importanti spunti di riflessione in merito alla presenza musulmana nel territorio nisseno.

Propongo di riportare qualche dato sociografico per poi apportare delle riflessioni legate più alla sfera sociale.

Circa la metà dei soggetti intervistati risulta essere coniugata, la restante si divide tra un 10% di soggetti nubili, 40% celibe e il restante 25% divorziato/a.

Più della metà degli intervistati ha un titolo di studio all'estero, ma non appena arriva in Italia, il più delle volte non arriva a conferire un diploma.

L'80% si dichiara disoccupato anche se in realtà la maggior parte di essi lavora come "ambulante". A lavorare sono maggiormente le donne, il loro impiego è il più delle volte di ragazze alla pari, cameriere, badanti; mentre nel caso degli uomini, essi lavorano come ambulanti, magazzinieri, commercianti. Da ciò si evince che vi è una netta prevalenza di quelli che sono i lavori manuali, vuoi perché è un settore che i miei concittadini difficilmente tendono ad occupare, vuoi perché non richiede particolari qualifiche; pertanto questo genere di lavoro meglio si adatta a soddisfare le esigenze dei nostri vicini di casa. Non a caso, il 60% di essi dichiara di trovarsi meglio rispetto al loro paese d'origine poiché vanta di un'"occupazione" che seppur a stento, provvede al proprio fabbisogno e, in alcuni casi, a quello delle proprie famiglie. Quanto alla restante parte, essa sogna di tornare nel proprio paese d'origine. A tal proposito, vorrei porre qualche considerazione in merito.

Allievi nella sua ricerca sul campo dichiara che a trovarsi meglio rispetto al paese d'origine è colui che vanta un grado di scolarizzazione piuttosto basso, mentre chi possiede un grado di scolarizzazione alto, dichiara di essere deluso nelle aspettative maturate ancor prima di giungere al paese d'accoglienza<sup>180</sup>. In realtà, ciò che ho riscontrato nel caso nisseno non è che l'esatto contrario. Sono spesso i soggetti che possiedono un basso livello di

---

<sup>180</sup> Allievi, S., *Islam Italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003, pag. 243.

scolarizzazione ad essere i più delusi poiché disoccupati o lavoratori a nero, con non indifferenti difficoltà d'integrazione nella società ospitante, poiché poco conoscono la lingua italiana. Contrariamente a ciò, invece, i soggetti che godono di un grado di scolarizzazione alto, appaiono nella maggior parte dei casi impegnati e impiegati in lavori quali interprete/mediatore culturale presso il Tribunale o il Centro di prima accoglienza per immigrati della mia città. Non sono tantissimi i soggetti intervistati che godono di una scolarizzazione alta, ma il contributo dato alla città è non indifferente.

Quanto all'aspetto religioso, appare scontato affermare che il 100% dei soggetti si dichiara musulmano, la motivazione è sempre la stessa: "è naturale che io sia musulmano, è la religione dei miei genitori, del mio paese d'origine". Tuttavia, il 25% di essi si dichiara credente non praticante e il 75% di essi dichiara di praticare una religione che incide molto sulla vita quotidiana del fedele, nonostante, per alcuni di essi, il lavoro impegni la maggior parte della giornata. Non a caso, alcuni di essi hanno dichiarato di riuscire a praticare la preghiera dell'alba, ma non quelle successive, posticipandole di ritorno a casa. A ciò si aggiunge un 99% di intervistati che durante il mese del Ramadan, il mese del digiuno, dichiara di continuare a svolgere le loro attività lavorative.

In linea con il pensiero di Corradetti e Spreafico, precedentemente considerato, inoltre, vorrei affermare che un'altissima percentuale (il 98%) dichiara che per rispettare la *šarī'a* a Caltanissetta, è necessario ricorrere al rispetto di alcuni valori che sono comuni a tutte le religioni come il sentimento d'altruismo, di solidarietà, il rispetto reciproco, la correttezza dei comportamenti<sup>181</sup>.

Sono pochi coloro che frequentano la moschea, circa il 25%. Per quanto riguarda invece la preghiera, a praticarla in maniera corretta, sono le casalinghe; esse sono solite saltarne solo qualcuna a dispetto, invece, dei loro mariti che lavorando, nella fattispecie, tendono sistematicamente a saltarle. Ovviamente, le donne musulmane casalinghe, riescono a praticare

---

<sup>181</sup> Corradetti, C. e Spreafico, A.; *Oltre lo scontro di civiltà: Compatibilità culturale e caso islamico*, Fondazione Adriano Olivetti, Ivrea 2005, pag. 204.



l'Islam in condizioni più "ideali", poiché trascorrono la maggior parte del tempo in casa.

Una scarsissima percentuale (il 10%) dichiara di versare la *zakat* poiché ben poco frequenta la moschea e poiché non fa parte di nessun centro culturale islamico. Tuttavia, alcune famiglie devolvono la *zakat* alla famiglia più bisognosa che vive nello stesso quartiere e raramente alle moschee.

Occorre, inoltre, precisare che un'altissima percentuale degli intervistati, però, si reca in moschea solo durante le feste dell'Islam; (le due feste dell'Islam: *'id al-fiṭr*, festa di fine Ramadan e *'id al-kabir*, festa del sacrificio di Abramo). È interessante osservare che la maggior parte di essi dichiara di recarsi in moschea in occasione delle feste poiché sente il bisogno di vivere in maniera comunitaria questo momento anziché dividerlo con la propria famiglia, come invece dichiara di preferire una minima percentuale di essi. Non a caso, in data 29/10/2012, si è tenuto presso il centro culturale islamico "*as-salam*" di Caltanissetta la festa di fine Ramadan, vantando la presenza di circa 400 fedeli musulmani<sup>182</sup>.

Sono ben pochi, perciò gli individui che si recano in moschea in maniera assidua, e ciò contribuisce a ridimensionare quello che rappresenta la pretesa di rappresentanza degli Imam. Tutto ciò perché vi è una scarsa conoscenza dell'*'Imām* della città in quanto il più delle volte i fedeli musulmani preferiscono riunirsi con le loro rispettive famiglie poiché ancora molto legati all'*'Imām* del loro paese d'origine. Da ciò si evince che come non vi sia una vera e propria coesione comunitaria a Caltanissetta poiché essa si realizza solo in un ambiente domestico, protetto.

Quanto al pellegrinaggio, non ho avuto l'occasione, mio malgrado, di intervistare soggetti che lo avessero compiuto, tuttavia, il 99% di essi dichiara di volerlo compiere un domani, poiché oggi impossibilitato in considerazione del fatto che questo comporta un non indifferente dispendio economico. Tuttavia, un paio di soggetti intervistati ha dichiarato di

---

<sup>182</sup> Dati raccolti presso la Prefettura della mia città e il prezioso aiuto del Dirigente Dott. Gabriele Barbaro, Vice Prefetto Aggiunto, a cui rivolgo i miei più sentiti ringraziamenti.

paragonare la sua migrazione ad una sorta di “prova divina”, “uno sforzo sulla via di Dio, non meno difficile di quello del pellegrinaggio a Mecca”<sup>183</sup>, da parte di chi sogna un futuro migliore per se e per i propri figli.

La maggior parte di essi dichiara che non sia un problema rimanere un buon musulmano pur rimanendo a Caltanissetta; tutto ciò perché: c'è libertà di religione, è necessario seguire i precetti coranici e vi è un forte sostegno da parte dei “fratelli” musulmani.

L'80% di essi è convinto, inoltre, di trasmettere la propria religione ai propri figli; soltanto il 10% di essi dichiara di dare la possibilità ai propri figli di scegliere a quale credo religioso appartenere.

Quanto ai divieti alimentari, circa il 50% degli intervistati, dichiara di trovare delle difficoltà in merito al rispetto di essi poiché, il più delle volte, tende a fare uso di alcool.

Infine, l'80% degli intervistati, segue l'unità della famiglia e dichiara, al tempo stesso, di insegnare o voler insegnare il Corano e la lingua araba ai loro figli e di dare loro anche un nome arabo.

Alla luce di quanto raccolto, seppur talvolta in maniera sommaria, ho tentato, nel corso della mia ricerca di tracciare una sorta di “ideal-tipo” musulmano che vive a Caltanissetta. Si tratta di un musulmano che tende fortemente a relegare la sua islamicità al contesto privato, familiare, ma che, al tempo stesso, inevitabilmente si ritrova a contatto con una realtà sociale che ben poco conosce, tenterò nel prossimo paragrafo di spiegarne il perché.

## **4.2 A contatto con una realtà poco “conosciuta”**

Li incontri per le strade della città, sembrano vivere in una dimensione tutta loro, eppure oggi più che mai rappresentano una realtà che convive accanto a “noi”. Ben poco conosciamo della vita dei nostri vicini di casa che migrano dal loro paese per cercare di migliorare le loro condizioni

---

<sup>183</sup>Allievi, S., *Islam Italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003, pag. 246.

economiche, sociali o semplicemente la loro vita, accontentandosi di vivere al margine di una società che, allo stesso modo, ben poco conoscono.

Ma prima di conoscerli più da vicino, occorre qualche piccola precisazione in riferimento alla figura stessa del migrante a cui erroneamente, il più delle volte, ci limitiamo a considerarlo “assente”. Quest’assenza, secondo Abdelmalik Sayad, sociologo algerino<sup>184</sup>, richiede una legittimazione che è possibile riscontrare in ciò che “gli immigrati cercano di provare con atti e progetti miranti a dimostrare che la loro migrazione non rappresenta un tradimento, o un fallimento, o un atto individualista, ma un “sacrificio compiuto per la causa e l’interesse del gruppo”<sup>185</sup>.

Al tempo stesso, però, essi sostengono fortemente che la loro è una “situazione provvisoria”. Non a caso, l’emigrazione familiare fu considerata, in un primo momento, un atto di cui vergognarsi “che veniva nascosto, al punto tale da lasciare il villaggio nottetempo”. In realtà, però, essa “ha grande possibilità di diventare definitiva o di estendersi alla vita attiva”<sup>186</sup>.

In questo modo, il migrante resta intrappolato tra due realtà, ed “impersonifica”, il paradosso del “provvisorio che dura”. Ciò si traduce, nell’ordine spaziale, in una “doppia assenza”, quella doppia assenza che fa titolo all’opera di Sayad e che lo porta ad affermare che : “si è solo parzialmente assenti là dove si è assenti, assenti dalla famiglia, dal villaggio, dal paese, e, nello stesso momento, non essere totalmente presenti là dove non si è presenti, per le molte esclusioni di cui si è vittima nel paese d’arrivo”<sup>187</sup>.

---

<sup>184</sup> Abdelmalek Sayad, sociologo algerino, ha scritto “uno dei più originali e fertili contributi dell’antropologia dell’immigrazione dell’ultimo secolo”(Cfr. Bourdieu P., Wacquant L., *"The Organic Ethnologist of Algerian Migration"*, in *Ethnography*, 1-2, 2000, pp. 182-197) intitolato: *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, riunisce le riflessioni e le ricerche dello studioso recentemente scomparso, scritte tra il 1975 e il 1996, intorno al tema delle migrazioni e specialmente dell'emigrazione-immigrazione algerina in Francia.

<sup>185</sup> Sayad, A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> Ibid.

Contraddizioni e paradossi che possono indurre l'emigrante-immigrato <sup>188</sup> a vivere nel paese d'accoglienza come: "un inferno ricoperto da un lenzuolo o, in apparenza, da un tappeto immobile fatto di tristezza, di angoscia e di sofferenza"<sup>189</sup>.

Ed è proprio questo sentimento di angoscia e tristezza ciò che ho letto negli occhi dei soggetti con cui ho avuto l'onore di interloquire. Spinta dalla mia curiosità e dalla voglia di conoscere il loro "mondo arabo-nisseno" ho iniziato a porre loro qualche domanda, cercando nella maniera più naturale possibile di metterli a proprio agio. Partendo da quest'approccio, ho provato ad "entrare nel loro piccolo-grande mondo" e particolarmente colpita per il lungo tempo a me dedicatomi, ho cominciato ad immedesimarmi nelle loro storie.

Tra le domande che ponevo ai miei interlocutori, ve ne erano due che più fra tutte rivolgevo loro con maggiore interesse: "da quanto tempo vivi a Caltanissetta?", "In che modo vivi e professi la tua fede (l'Islam) qui a Caltanissetta?". Due semplici domande, due piccoli mondi che con-vivono l'uno accanto all'altro ma che si conoscono ben poco.

Ed è partendo proprio da questa "conoscenza" che ho voluto incentrare la mia ricerca sul campo, seppur sommaria ed il più delle volte tratteggiata da una certa diffidenza verso chi, a differenza d'altri, giudicava la mia presenza una vera e propria invadenza.

Non mi sono limitata ad intervenire nei vari uffici del comune, aiutando loro a compilare moduli e richieste per il rinnovo del permesso di soggiorno o traducendo loro le varie procedure burocratiche da effettuare per il cambio di residenza. Ma sono anche uscita fuori dagli uffici comunali per sedermi accanto al loro, in un caffè del centro ed ascoltare le loro storie.

---

<sup>188</sup> Abdelmalek Sayad, fa un costante riferimento a quella che è la condizione del migrante che è contemporaneamente emigrato, nel caso della sua esperienza nel paese di provenienza, ed immigrato, nel caso della sua esperienza nel paese d'accoglienza.

<sup>189</sup> Sayad, A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano 2002, pag. 193.

Ho notato, di come fossi io a sentirmi un po' come in Marocco, in Algeria o in Tunisia, scoprendo un volto diverso che la mia città assume "alle tre del pomeriggio", l'ora del "caffè". Proprio così, l'ora del caffè e non del tè, perché i soggetti intervistati, ordinavano un profumatissimo espresso italiano e sorseggiandolo mi dicevano di sentirsi a casa, di sentirsi in Marocco.

La maggior parte dei soggetti intervistati appartiene ad un'estrazione sociale medio-bassa, disoccupati o ambulanti, ma non mancano tra loro "cittadini-immigrati", che attendono impazienti di diventare cittadini italiani a tutti gli effetti e che occupano nella società nissena posizioni non indifferenti.

È il caso ad esempio di F., marocchino che vive in Italia da più di dieci anni, lavora come mediatore culturale presso il Centro di prima accoglienza per immigrati della città. È musulmano praticante, si reca poco assiduamente presso la moschea della città ma mi fa notare più volte di come la comunità sia poco unita giustificando tale affermazione con la mancanza di tempo che molti fedeli hanno nel dedicare alla vita comunitaria in moschea, il più delle volte impegnati nel lavoro o in famiglia.

Non a caso mi fa notare che: "essere arabi, così come essere musulmani, è un *way of life*, non ha delle connotazioni spazio-temporali ben precise, non importa dove!" giustificandomi tale affermazione con il versetto coranico II: 115, che afferma:

*"A Dio appartiene l'Oriente e l'Occidente, e ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio, ché Dio è ampio Sapiente"*<sup>190</sup>.

"Ecco come vivo il mio Islam, nel mio intimo, in famiglia, tra i miei amici, perché l'Islam è ovunque, Dio è ovunque", continua F.

Da ciò comprendo di come questa dualità, probabilmente insita nell'animo di ogni migrante, gioca un ruolo, il ruolo, oserei affermare, principale in

---

<sup>190</sup> Bausani, A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

quella che potremmo definire: la formazione dell'identità del musulmano (“nisseno”, nel nostro caso specifico).

### 4.3 L'identità musulmana a Caltanissetta

Come considerato nel capitolo precedente, ed in linea con il pensiero di Ṭāriq Ramaḍān, l'essenza dell'identità musulmana è la dichiarazione della *šahada* con la quale il musulmano attesta di “credere in Dio e nel suo Profeta Muḥammad”. Da questo punto di vista, appare evidente che la testimonianza di fede “fa l'individuo musulmano/a” e lo definisce in quanto tale.

La *šahada* contiene in sé una concezione profonda della creazione che da luogo ad un modo di vivere specifico per l'individuo e per la società. Il costante legame con Dio, il ricordo del legame di appartenenza a Lui solo, e che a Lui vi sarà ritorno, segnano profondamente l'animo del fedele, conscio del fatto che la sua vita ha un senso e che ciascuno dovrà render conto delle proprie azioni.

Questo “pensiero intimo di ogni azione” è una delle grandi dimensioni della spiritualità islamica che spinge il credente a determinare i suoi capisaldi nella vita sociale.

Perciò, dopo un riconoscimento della presenza del creatore, che rappresenta la dimensione verticale fondamentale, si apre un primo spazio orizzontale, proprio delle relazioni umane.

Il primo spazio delle relazioni umane è fondato sui legami familiari, poiché servire i genitori, essere buoni con loro, è il modo migliore per essere buoni con Dio.

Non a caso leggiamo in Cor. XVII:22-24:

*“Non aggiungere a Dio altri dei, sì che non debba startene un dì coperto d'ignominia negletto. Il tuo Signore ha decretato che non adorate altri che Lui, e che trattiate bene i vostri genitori. Se uno di essi, o ambedue,*

*raggiungon presso di te la vecchiaia, non dir loro: “uff!”, non li rimproverare, ma dì loro parole di dolcezza. Inclina davanti a loro mansueto l’ala della sottomissione e di: “Signore, abbi pietà di loro, come essi han fatto con me, allevandomi quando ero piccino!”*.<sup>191</sup>

Tuttavia, sta anche scritto in Cor. XXXI:15:

*“Ma se tuo padre e tua madre s’industriano a ché tu associ a Me quel che non conosci, tu non obbedir loro, fa loro dolce compagnia in questo mondo terreno, ma tu segui la Via di chi si è volto a Me. Poi tutti voi a Me tornerete e io vi informerò, allora, di quel che facevate sulla terra”*.<sup>192</sup>

Da ciò si evince che se da un lato si deve cercare la soddisfazione di Dio e dei genitori, dall’altro non bisogna disobbedire a Dio per far piacere ai genitori, in quanto un musulmano appartiene prima di tutto a Dio e quest’appartenenza influenza ogni sfera specifica nella quale si impegna.

Abbiamo appena considerato la famiglia come primo cerchio delle relazioni sociali nell’Islam, il secondo, è invece rappresentato dalla comunità, in quanto i musulmani sforzandosi di raggiungere l’eccellenza nella pratica della propria religione, sono invitati ad affrontare la dimensione comunitaria del modo di vivere islamico. Non a caso, la maggior parte delle ingiunzioni coraniche rivolte ai credenti sono formulate al plurale; Cor. I: 5-6

*“Te noi adoriamo, Te invociamo in aiuto: guidaci per la retta via”*.<sup>193</sup>

In questo modo il fedele musulmano è tenuto a non dimenticare che appartiene alla comunità della fede oltre, ovviamente, a sforzarsi di sviluppare una consapevolezza personale ed intima a Dio.

Come considerato in precedenza, la comunità di fede, la *‘Ummah*, determina l’appartenenza del musulmano che rappresenta un organo di un immenso corpo. L’*‘Ummah* rappresenta il corpo, essa è un solo corpo ed il fedele è

---

<sup>191</sup> Bausani, A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> Ibid.

uno dei suoi membri, quando uno dei suoi membri è malato, il corpo intero ne sente la sofferenza<sup>194</sup>.

Alla luce di ciò occorrono delle precisazioni: il concetto di ‘Ummah implica, prima di tutto, un concetto di appartenenza, basato sulla fede, la religione, e la fratellanza, esprime la completa realizzazione del legame con Dio attraverso un impegno attivo e positivo nella società. In secondo luogo, il musulmano si sottomette al principio di giustizia, è un principio oggettivo al quale il musulmano si sottomette in quanto essendo fedele a Dio e a lui solo, non accetterà mai una menzogna, un tradimento o un’ingiustizia, ancor meno da parte di un musulmano o dalla comunità musulmana. Poiché essi devono essere modelli di rettitudine, onestà, giustizia e lealtà<sup>195</sup>.

Ma, alla luce delle precedenti considerazioni, come possiamo definire i musulmani che vivono a Caltanissetta?

Interrogarsi su questo punto porta ad affrontare una situazione piuttosto delicata in quanto, se decontestualizzata all’interno di una società europea, italiana, siciliana e, infine nissena, risulta essere poco comprensibile e approssimativa, specie se teniamo conto di concetti come ‘Ummah, che, nel caso specifico, rappresenta, come precedentemente considerato, la comunità alla quale i musulmani sono legati e sentono di appartenere.

Ma a questo punto sorge spontaneo domandarsi: come si sentono i musulmani che vivono nella mia città?

Dai soggetti intervistati, ho avuto modo di dimostrare che essi dapprima si sentono marocchini, tunisini, egiziani, e poi musulmani, essi, però, sono ben consci del fatto che vivono in una città diversa dalla propria di appartenenza, legati ad essa secondo il principio di giustizia e lealtà,

---

<sup>194</sup> Ḥadīth riportato da al-Buḥārī; al-Buḥārī, S., al-Kutub al-Sittah, Dār as-Salām, Riyadh, 1999

<sup>195</sup>Cfr. Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pagg. 217-227. Per un maggiore approfondimento giuridico cfr. Aldeeb Abu-Sahlieh, S. A. *Introduzione al Diritto Musulmano e Arabo*, Centro di Diritto Arabo e Musulmano 2009, Voll. I-II



riconoscendone il carattere obbligatorio della Costituzione e le leggi del paese in cui vivono.

Vivono, pertanto, all'interno di una doppia dimensione che potremmo definire interna ed esterna, interna in quanto rappresentata dal loro "essere" musulmani, nel proprio intimo, nella sfera familiare e nella comunità. Esterna, in quanto, la società d'accoglienza in cui essi vivono rappresenta il loro mondo esterno, il loro contenitore in cui inserire e definire la loro identità musulmana, uno spazio, insomma. Il musulmano "nisseno", perciò, è un individuo musulmano che vive in uno spazio ben definito, ma forse poco conosciuto.

Proviamo a capirne il perché: come precedente considerato, i soggetti intervistati vivono nelle zone periferiche della città, in esse vi vivono intere famiglie o semplicemente gruppi di amici o parenti che con-dividono lo stesso credo. La loro vicinanza potrebbe rappresentare la conseguenza che, vivendo ai margini della società, hanno sviluppato un senso di appartenenza alla società nissena, così, per sentito dire, vivendo la propria "islamicità" nell'intimità delle loro case.

È ciò che Ṭāriq Ramaḍān definisce, in riferimento ai musulmani in Europa, il "vivere in Europa fuori dall'Europa"; "ri-producendo il tessuto sociale che aveva caratterizzato la loro vita nel loro paese d'origine allo scopo di sentirsi a "casa" pur non essendoci"<sup>196</sup>. Gli stessi soggetti intervistati mi hanno ribadito più volte che "vivere a Caltanissetta è come vivere in Marocco", è come vivere nel loro paese d'origine, insomma. Ma questo non "preserva" la loro identità dai cittadini nisseni, poiché vivono pur sempre in una società altra, circondati da mezzi di comunicazione di massa, dalla moda ma, anche, dalla musica "occidentale" che inevitabilmente irrompe nelle loro case, considerata la forte vicinanza dai pub che il venerdì sera ospitano gruppi musicali che suonano dal vivo.

---

<sup>196</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999

Ciò rende sempre più difficile definire l'identità musulmana nella mia città, vuoi per la loro tendenza a “ghettizzarsi”, vuoi per la scarsa attenzione, o più precisamente, conoscenza che i miei concittadini hanno nei confronti dei nostri vicini di casa musulmani.

Eppure rappresentano una realtà che, a mio avviso, bisogna che venga conosciuta.

E se sappiamo esattamente dove si trovano i nostri vicini di casa, perché non proviamo a “bussare alle loro porte”?

#### **4.4 L'ipotesi della casa della conoscenza nella sociopolitica nissena**

Atteggiamenti di “difesa”, protezione, sono ciò che ho riscontrato nella mia esperienza diretta. Come precedentemente considerato, la maggior parte dei soggetti intervistati, donne per la maggiore, ma anche, seppur in percentuale minore, uomini, lavorano come badanti presso case di famiglie nissene. L'assistenza agli anziani, implica, perciò, un'inevitabile relazione sociale con il proprio “datore di lavoro”, che però si esaurisce nel momento in cui il migrante, finisce la sua giornata lavorativa per fare ritorno nella propria casa.

Quanto agli uomini, ho constatato che la maggior parte di essi lavora come ambulante. Nonostante l'ambulante sia costretto ad incamerare delle “relazioni con il pubblico”, ho notato di come non parli un italiano corretto e fluente nonostante vivesse qui da molto tempo (10 anni, in alcuni casi)<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> Ho notato, mio malgrado, che molto spesso risulta difficile interagire con questi soggetti, poiché, per comunicare con loro non era sufficiente l'arabo standard, ma la variante dialettale regionale a me sconosciuta. Ciò ha causato non indifferenti problemi linguistici che ho tentato di risolvere servendomi delle lingue “occidentali” quali l'inglese o l'italiano e talvolta anche il francese.

Tutto questo perché, i “musulmani nisseni” occupano solo temporaneamente quello “spazio comune”, ben consci del fatto che di lì a breve torneranno presto nelle loro case, dalle loro famiglie.

In realtà, per molti di loro, è solo un desiderio quello di tornare, in quanto vi sono musulmani che vivono a Caltanissetta da parecchio tempo nonostante rinnovassero continuamente la loro volontà di tornare nel loro paese d’origine.

Quanto, invece, alla tendenza del cittadino nisseno nei confronti dell’immigrato, suo vicino di casa, possiamo metterla in relazione ad Allievi, e più precisamente in ciò che sostiene nel suo studio sull’Islam italiano. Secondo Allievi molto spesso si guarda all’Islam come se si trattasse di una fotografia, e non un film. Lo si osserva con gli stessi occhiali indossati al primo momento dell’immigrazione, attraverso, le stesse lenti che “col passare del tempo diventano sempre più distorcenti”. In questo modo le nostre categorie interpretative rimangono intrappolate in un’immagine che sempre meno corrisponde alla realtà, e così finiamo per dare nomi vecchi ad una realtà completamente nuova, condannandoci a non capirla, poiché un immigrato, non è lo stesso il primo giorno d’immigrazione e il ventesimo anno<sup>198</sup>.

E allora che fare?

Eppure l’”inter-azione” è all’ordine del giorno, è sempre presente, seppur momentanea.

E se da questa “inter-azione” nascesse una “conoscenza”?

Mi spiego meglio: Abbiamo precedentemente affrontato la questione geopolitica e più precisamente la suddivisione del mondo in due blocchi antitetici che definivano un territorio islamico da uno non islamico: *dār al Islām* e *dār al ḥārb*. Questa divisione a Caltanissetta, tenendo conto naturalmente soltanto dell’aspetto legato alla religione e non al sistema

---

<sup>198</sup> Allievi, S., *Islam Italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003, pag.216.

giuridico vigente (in quanto, naturalmente, risulta essere quello italiano), appare netta, poiché non risulta difficile stabilire dove si trovano i musulmani a Caltanissetta. Tuttavia, non possiamo, ovviamente fare riferimento a tale distinzione, non ci troviamo di fronte ad un mondo chiuso né tanto meno segnato da conflitti (tutt'al più di religione).

Ma è un mondo dinamico, in costante movimento e a questo movimento è necessario un cambiamento, un cambiamento che coinvolga il “musulmano a Caltanissetta”. Molti di essi quando rispondevano alla domanda: “In che maniera vivi la tua religione a Caltanissetta?, non facevano altro che accusarmi di non indifferenti problemi nel praticare correttamente alcuni precetti coranici, come nel caso del digiuno, la preghiera rituale, la cerimonia dell' *'īd al-adḥā*.”

Personalmente, mi hanno colpito molto le parole di A., marocchino che vive a Caltanissetta da quasi vent'anni. Egli appare molto rattristato del fatto che sono anni che non festeggia l' *'īd al-adḥā* (festa del sacrificio)<sup>199</sup> non potendo, ovviamente, sgozzare l'agnello nella propria casa, in quanto la legge italiana lo vieta, ma recandosi dal macellaio musulmano di fiducia.

“Sono anni che non posso festeggiare con la mia famiglia la festa del sacrificio; io e mia moglie lavoriamo tutto il giorno e tutto ciò che possiamo fare, è ricordare questo momento alla sera, raccogliendomi in preghiera e consumando poi insieme a mia moglie, ad amici e parenti la carne “sacrificata” dal nostro macellaio di fiducia”.(...) “Ciò che è certo è che non potrò respirare lo stesso clima di festa che si respira nel mio paese durante questo giorno”.

---

<sup>199</sup> Chiamata anche *'īd al-kabīr*, la grande festa, ed è la festa di fine Pellegrinaggio alla Mecca, ed è rivolta non solo al fedele che compie il pellegrinaggio, ma anche a tutti i fedeli musulmani che hanno la possibilità di acquistare una vittima sacrificale (agnello, nella fattispecie, ma anche cammello o bovino). Ha luogo il giorno 10 o nei tre giorni seguenti del mese di *Dhū l Hijja*. L'animale viene ucciso mediante sgozzamento, con la recisione della giugulare che permette al sangue di defluire nel periodo di tempo compreso fra la fine della preghiera del mattino e l'inizio della preghiera del pomeriggio. Viene sgozzato da un uomo, che deve essere in stato di purità legale pronunciando un *takbīr*, ovvero la formula: «Nel nome di Dio! Dio è il più grande». (Cfr. Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993, voll. III, pag. 1007).

Eppure, come considerato in precedenza, presso le due moschee della città sono state celebrate non una ma bensì due feste del sacrificio.

Ma nessuno, o quasi nessuno, dei miei concittadini era a conoscenza della festa del sacrificio.

Ciò, porta entrambe le parti ad “allontanarsi sempre più” ed a con-vivere l’uno accanto all’altro pur conoscendo poco dell’uno e dell’altro. E allora cosa fare?

“È necessario un cambiamento: è difficile essere un musulmano coerente ed equilibrato in tutti gli aspetti della vita perché il mondo che ci circonda e i parametri sui quali si basano le valutazioni, in territorio islamico e occidentale (*dār al-Islām* e *dār al harb*), non sono più molto coerenti”<sup>200</sup>

Ṭāriq Ramaḍān propone di tornare alle fonti del diritto islamico elaborando una giurisprudenza islamica che in qualche modo si adatti alla condizione del musulmano in Europa.

Ciò, invece, che nel mio piccolo mi sento di proporre è un “punto d’incontro” che per quanto semplice e probabilmente utopistico possa di primo acchito sembrare, potrebbe tuttavia rappresentare un punto d’inizio per una “conoscenza” futura fra le “due case.”

Propongo, perciò, un incontro in quella che definisco la “casa della conoscenza”

La definisco “casa” in relazione a quanto afferma lo shaykh Faysal al-Mawlawī, a conclusione del suo discorso sulla *dār ad-da’wa*,: “Secondo noi, tutta la terra è *dār ad-da’wa*”<sup>201</sup>, in quanto oggi più che mai i musulmani si trovano in ogni parte del mondo e perciò, “abitano”, “con-vivono” all’interno di una dimora che, restrizione semantica permettendo, lascia “spazio”(termine proposto da Ramaḍān, secondo il quale, esprime in

---

<sup>200</sup> Ramadan T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999, pag.191.

<sup>201</sup> Cfr *al- Mawlawī ,Usus aš-šarīa’ h a lil’ aqālāt bayna al-muslimin wa ġayr al-muslim; Les principes islamiques concernat les relations entre musulmans et non-musulman*, Union des organization islamiques en France (Uoif), Parigi 1987, pag.108.

maniera più appropriata l'idea di un'apertura sul mondo), all'immaginazione<sup>202</sup> di più modi di vivere la vita, in posti diversi in cui sono nati; che secondo Appadurai rendono l'emigrazione “veicoli di progetti sociali inediti” in quanto “per gli emigranti, sia le pratiche di adattamento ai nuovi ambienti che l'impulso a muoversi e tornare, sono fortemente influenzati da un immaginario mass-mediatico che spesso travalica il loro spazio nazionale”<sup>203</sup>

Non a caso, l'uso dei mass-media produce spesso resistenza, ironia, selettività e più in generale “azione” che implica un'attenzione nuova all'individuo, “un forte anti-determinismo sociale e la negazione vigorosa di qualsiasi passività estrema del singolo che lo riduca a “pedina” giocata dalla cultura o dalla società”<sup>204</sup>. Ed è proprio da quest'azione che propongo la “conoscenza” che, in linea con il concetto di *da'wa* elaborato da Mawlawī, implica un bisogno, una necessità, quella di far conoscere la propria religione sia ai loro fratelli che ai non musulmani. È un'azione che spinge il musulmano stesso ad agire-inter-agire all'interno di una “casa” per lungo tempo “immaginata”.

Quest'azione spinge il musulmano a definirsi in quanto tale, nella sua più profonda essenza, quell'essenza che lo porta a testimoniare la propria islamicità a sé, alla sua famiglia, e alla sua comunità. Da questa prima tappa di quello che definirei “viaggio conoscitivo del musulmano a Caltanissetta” ne propongo una seconda che rappresenta un'ulteriore “azione” mirante a coinvolgere il migrante in relazioni sociali, come nel caso di iniziative culturali, atte a inserirlo in un preciso contesto in cui è possibile che quest'ultimo possa avere più coscienza di sé e della realtà socio-politico-economica culturale in cui si trova al fine di ricreare la propria identità musulmana partendo da una rivalutazione del contesto sociale in cui è “inserito” o più realisticamente è “affacciato”.

---

<sup>202</sup> Termine proposto dall'antropologo indiano A. Appadurai in: Appadurai, A., *Modernità in polvere, dimensioni culturali della globalizzazione.*, Meltemi, Roma 2001

<sup>203</sup> Appadurai, A., *Modernità in polvere, dimensioni culturali della globalizzazione.*, Meltemi, Roma 2001.pag. 20.

<sup>204</sup> Ibid. pag. 21.

Mi rivolgo ad un pubblico di giovani, ma anche a chi, semplicemente è spinto dal desiderio di accedere in maniera alternativa ad un percorso di “re-islamizzazione”, al fine di ottenere una “cittadinanza” non necessariamente intesa in senso giuridico ma “partecipativa”.

La “partecipazione” del musulmano migrante a Caltanissetta potrebbe verificarsi attraverso iniziative culturali, che definirei “veicoli di conoscenza”, al fine di “ri-disegnare” l’identità del migrante stesso affinché questo possa “agire”, non solo in “scena” ma anche nella vita di tutti i giorni. Vedremo più nello specifico di cosa si tratta nel prossimo capitolo.

#### **4.5 “La Scala di Afrodite”: Associazione ed integrazione: il caso di Youssef Amraoui**

Ci troviamo in un momento in cui le popolazioni musulmane si radicano in Europa; ne sono la prova le giovani generazioni e il rapporto che continuamente instaurano con le mode, i costumi e i gusti della società d’accoglienza.

Questo dato di fatto, ci spinge a considerare la questione della cultura che si manifesta nell’arte, nella pittura, nel cinema, nella musica, nella televisione o nel teatro.

Tuttavia, per quanto tali mezzi siano stati dissertati da “condizioni morali” impegnate a gettar via riviste e giornali, a spegnere radio e televisori o ad evitare cinema e teatro, non dobbiamo dimenticarci che le giovani generazioni musulmane sono fortemente influenzate da questa cultura, sia nelle scuole che semplicemente per le strade.

Occorre, pertanto, operare nel campo della “selezione”: se è vero che il radicamento culturale è già avvenuto, è pur vero che proibire tutto sarebbe tanto inutile quanto impossibile, tutt’al più se si riconosce che all’interno della produzione artistica occidentale vi sono opere letterarie, cinematografiche, musicali o teatrali che non entrano in contraddizione con l’etica musulmana. Risulta, perciò, necessario appellarsi alla fede e

all'intelligenza di ciascun individuo dotato di senso critico e del limite; non a caso, propongo la mia esperienza diretta presso l'associazione culturale "La Scala di Afrodite".

L'Associazione "La Scala di Afrodite", ha sede a Caltanissetta e da quest'estate si occupa di progetti riguardanti il teatro, il mondo della scrittura, della comunicazione verbale e non solo. All'interno di essa si tiene un corso-scuola annuale come quello curato dal maestro Massimo Graffeo, attore e regista, docente del corso-scuola di teatro dell'anno 2012-13: "Maschere d'Autore, le Magie della Scena". Il presente corso-scuola dà l'occasione di svolgere delle attività per la durata di dieci mesi (da novembre 2012 a settembre 2013) durante i quali saranno messi in scena due testi teatrali da stabilire in corso d'opera, la cui realizzazione spetterà ai migliori allievi del corso.

Ciò che mi ha più incuriosita e mi ha poi condotta a prendere la decisione di far parte della presente associazione, è il metodo a cui fa riferimento il presente progetto: il metodo Stanislavskij<sup>205</sup>. Attraverso questo metodo, ogni attore è portato ad usare le risorse del proprio mondo interiore per "reviscenza" e "personificazione" al fine di una ideale, ma anche utopica, integrazione tra l'individuo vivente e la scena. Tale proposito progettuale, potrebbe tradursi con l'acquisizione del "metodo dell'attore biomeccanico" ad opera del regista e pedagogo russo Vsevolod Mejerchol'd, mediante il quale, il corpo ne sarebbe esaltato come principale mezzo di creazione e sarebbe sottoposto ad un vero e proprio esercizio quotidiano. Quanto invece all'apprendimento, è possibile porlo in relazione al teatro della crudeltà di Antonin Artaud al fine di eliminare dall'interpretazione, tramite uno sforzo "crucele", qualunque elemento che non si conciliasse con i bisogni puri della performance.

Tuttavia, questa rassegna di "metodi e propositi", potrebbe farsi indefinita ed eccessiva, tutt'al più se disposti ad accettare che il teatro costituisce la metafora del benessere o del malessere di ciascuno di noi. Il "mondo interiore dell'attore" perciò, sarà oggetto dell'itinerario dialettico-didattico,

---

<sup>205</sup> Stanislavskij, K. S., 1956, trad. di E. Povoledo, 1963, *Il lavoro dell'attore su se stesso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006.



nello stesso modo in cui lo saranno il “corpo” ed i “bisogni” di una performance non offuscata dai testi, così come viene definita da Artaud<sup>206</sup>.

Tali testi, saranno analizzati attentamente in relazione ad una scomposizione psico-dinamica e retorico letteraria atta a far comprendere all’interprete che l’”Io scrivente”, nell’atto della creazione, è costretto a sopportare la frammentazione della propria personalità, che acquisisce i volti di tutti i personaggi, nell’attesa di un eventuale e speranzoso climax finale di ricomposizione.

Ed è proprio partendo da quest’approccio che ho deciso di elaborare l’ipotesi della casa della conoscenza, poiché, la “costruzione dell’identità musulmana a Caltanissetta” può “personificarsi” all’interno di una “scena” in grado di portare l’”attore” a dare una rappresentazione di sé inedita, che, sfrutta le risorse del proprio mondo interiore e consente, anche se talvolta in maniera del tutto utopistica, di “integrarsi” con la “scena”, che rappresenta la vita nella “società d’accoglienza”.

Tale ipotesi, che esporrò più nel dettaglio nel prossimo capitolo, è frutto di un lungo colloquio con uno dei fondatori, ed anche tesoriere, della presente associazione culturale: Youssef Amraoui, un ragazzo di 21 anni, marocchino, che tra sogni e progetti mi racconta della sua vita e del suo Islam a Caltanissetta. È un ragazzo giovane, che porta dentro di sé una forte passione per la letteratura ed il teatro, tale da prender parte ad uno spettacolo bilingue (arabo-italiano) con l’”Associazione Officina Teatro”. Tale spettacolo, frutto di una rivisitazione in chiave moderna dell’Othello Shakespeariano, ha visto l’interpretazione di Youssef nel ruolo del Moro di Venezia.

Ma ciò che più mi colpisce di questo ragazzo è la sua attività politica, poiché lo stesso è stato tesserato presso le file del partito democratico, in cui ha ricoperto il ruolo di segretario cittadino dei giovani democratici presso il comune della mia città. Nutre un forte interesse per i giovani, non a caso è

---

<sup>206</sup> Artaud, A. *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1938; trad. Giovanni Marchi ed Ettore Capriolo: *Il teatro e il suo doppio*, a cura di Gian Renzo Morteo, prefazione (1966) di Jacques Derrida, nota di Guido Neri, Torino, Einaudi, 1968 e 2000

stato per tre anni consecutivi rappresentante degli studenti nel Consiglio dell'Istituto Tecnico Commerciale Mario Rapisardi di Caltanissetta.

Mi accorgo subito che si tratta di un soggetto diverso rispetto a quelli intervistati durante la mia esperienza da tirocinante presso il Comune di Caltanissetta. Youssef Amraoui non vive con la sua famiglia, pur abitando nella stessa città, ma in un appartamento (nonché sede dell'associazione stessa) che divide con altri membri associati, proprio perché innata, oserei affermare, la sua dedizione al lavoro ed a realizzare iniziative culturali miranti a coinvolgere i giovani nisseni o i giovani musulmani a Caltanissetta.

È un musulmano non praticante, ma crede fortemente nell'Islam e non semplicemente perché nato in una famiglia musulmana praticante, ma per scelta personale, per fede. Afferma che la sua religione incide poco nella sua vita quotidiana in quanto non ritiene necessaria una "pratica standardizzata" atta a coltivare la fede. Non a caso dice: "Pratico il Ramadan, l'ho sempre praticato, ma con una mia intenzionalità personale, non perché imposto". Non frequento la moschea, non mi sento a mio agio con loro, onestamente credo che all'interno di essa vi sia molta incoerenza perché, molti fratelli frequentano la moschea per sfuggire al "giudizio sociale". Non a caso, festeggio le due feste dell'Islam (*'īd al-kabir* e *'īd al-aḍḥā*) in famiglia".

In merito alla comunità islamica di Caltanissetta, Youssef dichiara che "essa non è molto coesa, si potrebbe, però, fondare un'organizzazione mirante a svolgere iniziative atte a promuovere, ad esempio, il sacrificio dell'agnello (durante la *'īd al-aḍḥā*) presso il macello della città, se solo ci si impegnasse a chiederne un'autorizzazione anziché uccidere segretamente l'animale nelle sperdute campagne della provincia di Caltanissetta sfuggendo così al controllo delle autorità locali".

È un argomento in cui mi sono imbattuta spesso con i miei interlocutori musulmani, tuttavia se da un lato viene espressa da parte del singolo soggetto una forte volontà, un forte desiderio di partecipazione alla vita sociale della città d'accoglienza, sul piano pratico, tale volontà, va

sbiadendosi sempre più fino a marginalizzarsi. Il perché di ciò, probabilmente va ricercato in una scarsa o, pressoché, inesistente corrispondenza tra ciò che è il desiderio del singolo e ciò che invece rappresenta il desiderio dell'intera comunità, quella comunità poco coesa che condivide un luogo, un momento, circoscritto, però, all'interno di quello che definirei "condizionamento spazio-temporale".

Ciò che utopisticamente vorrei affermare è che, spinta da una riflessione di Youssef, circa il rispetto di precetti coranici riguardanti, ad esempio, i divieti alimentari, a cui lo stesso pare sfuggire, afferma: "mi cucio addosso il precetto religioso prima che passa dalla tempra della mia fede per poi trasformarsi in pratica".

Il cucirsi addosso la propria fede e trasformarla in pratica quotidiana attraverso fattori culturali, antropologici, mi spinge utopisticamente a seguire la strada della conoscenza, quella conoscenza che potrebbe portare il migrante musulmano nisseno ad imporsi nella "scena" sociale della città d'accoglienza.

## 5. Alcune forme d'integrazione

---

L'integrazione sociale dei migranti rappresenta un processo il cui fine è la convivenza pacifica che riguarda tutta la società. Per far sì che tale obiettivo possa verificarsi è necessario un atteggiamento di "apertura" e "comprensione reciproca" tra popolazione locale e immigrata.

L'integrazione sociale consiste nella possibilità di inclusione di diverse entità in un unico contesto all'interno del quale non sia presente alcuna discriminazione e nel quale venga praticata la comunicazione interculturale; essa, perciò, è un processo attraverso cui il sistema acquista e conserva un

unità strutturale e funzionale, pur mantenendo la differenziazione degli elementi»<sup>207</sup>.

L'integrazione si fonda sul concetto di "libero consenso" di attori sociali che accettano la "piattaforma" che sta alla base dell'unificazione del comportamento, ma spesso è determinata da leggi e norme esplicite, pressioni esterne, condizionamenti trasmessi ed interessi momentanei.

L'accettazione di una piattaforma di valori, di una meta, rappresenta, per certi versi, un problema nelle relazioni tra culture diverse. È necessario, perciò, fare qualche breve considerazione: se per i funzionalisti la *meta* è il permanere del sistema sociale in quanto tale e, perciò, una condivisione sostanziale di valori comuni, per altri sociologi del novecento, questa meta non può essere raggiunta perché non esiste, ovvero perché non esistono più "universi e valori condivisi". A tal riguardo, Weber individuò nell'organizzazione burocratica della vita sociale e nell'orientamento all'azione razionale rispetto allo scopo, il *fondamento strumentale* dell'integrazione sociale nelle moderne società industriali. Tuttavia, si tratta solo di un fondamento strumentale: i valori di fondo non sono condivisi, non sono comuni<sup>208</sup>. All'interno di tale ragionamento, Habermas, non accettando un'integrazione solo strumentale, propone un modello procedurale fondato sull'accordo raggiunto discorsivamente dai partecipanti all'interazione sociale. Essi prendono razionalmente e liberamente posizione sugli argomenti avanzati da ciascuno, sino a quando non si sia raggiunto il consenso sul contenuto della norma da ritenere valida e legittima.

In questo modo, Habermas ridefinisce, in un certo senso, le mete dell'integrazione. Per il sociologo tedesco, non esiste una *meta* come dato di fatto a cui alcuni sono chiamati ad integrarsi ma, piuttosto, tutti sono chiamati ad integrarsi in una *meta* rispetto alla quale gli stessi (sia stranieri che autoctoni) sono *stranieri-estranei*. Questa meta deve essere definita di comune accordo. A tal proposito Habermas propone una strategia

---

<sup>207</sup> Catarci, M.; *L'integrazione dei rifugiati: formazione ed inclusione nelle rappresentazione degli operatori sociali*; Franco Angeli, 2011, pag. 142.

<sup>208</sup> Dell'Avanzato, S., *Verso una comune cultura politica, competenza e processi per la cittadinanza attiva*, Franco Angeli, Milano 2010, pag. 46

conflittuale ma con una gestione "nonviolenta" o perlomeno non distruttiva del conflitto<sup>209</sup>.

Tale funzione positiva del conflitto sociale è stata anche riconosciuta da Ralf Dahrendorf che la considera fattore di integrazione purché inquadrata entro le regole consensuali, che permettono di neutralizzare le spinte distruttive implicite in ogni conflitto sociale<sup>210</sup>.

Sia che si tratti di integrazione che si verifica nelle scuole, sul posto di lavoro, e più in generale, in occasioni di incontri miranti a favorire una convivenza pacifica, l'obiettivo perseguito è sempre lo stesso: coinvolgere gli attori interessati della società civile e renderli partecipi.

Quanto al nostro caso specifico, tale obiettivo si verifica nel teatro che, con le sue forme d'integrazione, porta gli "attori" della società civile ad essere coinvolti ma, soprattutto, a partecipare ad iniziative miranti a promuovere la loro "integrazione".

Nel presente capitolo prenderò in considerazione una serie di progetti promossi dall'Associazione culturale: "La Scala di Afrodite" il cui scopo è quello di coinvolgere il migrante all'interno della società ospitante. Ma per comprendere meglio tale aspetto, risulta necessaria un'ulteriore precisazione in merito all'ipotesi della Casa della Conoscenza precedentemente esposta, declinandola nei suoi aspetti legati alla sfera sociale.

## **5.1 L'ipotesi della Casa della Conoscenza nella società ospitante**

Abbiamo considerato in precedenza l'ipotesi della Casa della Conoscenza da un punto di vista geopolitico all'interno del quale, ci troviamo in presenza di un mondo in cui vi è un "ambiente ideale" atto a conciliare l'essere musulmano con la società d'accoglienza. Tale prospettiva, però, non ci offre un quadro chiaro atto a rappresentare la situazione dei

---

<sup>209</sup> Habermas, S. J., *Teoria dell'agire comunicativo*; 2 voll. Tr. It. Di P. Rinaudo, a cura di G. E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986

<sup>210</sup> Dahrendorf, R., *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari 1970.

musulmani in Europa, sia perché non ci troviamo di fronte ad un mondo chiuso e “purificato” da qualsiasi influenza straniera, sia per le difficoltà che il musulmano riscontra all’interno di un mondo “globalizzato” in cui non è possibile “praticare” il proprio credo in maniera coerente ed equilibrata in tutti gli aspetti della vita (come nel caso, ad esempio, della difficoltà di compiere le cinque preghiere giornaliere perché impegnati in attività lavorative).

Risulta necessario, perciò, soffermarci sul mondo interiore del musulmano piuttosto che sul mondo che lo circonda in cui i “confini” che si trovano “tra” le cose, le culture, le identità, appaiono non più (se mai lo siano stati) linee demarcanti, ma linee “tratteggianti” che tra cose, culture ed identità rappresentano il musulmano in Occidente. Tali identità, se formulabili in maniera contestuale, diventano sempre più suscettibili a dimensioni di soggettività tanto collettiva che individuale, alle differenze di genere nonché alle richieste di riconoscimento della propria autenticità e autodeterminazione, che occupano sempre più gli spazi di nuove sfere pubbliche create dalla globalizzazione e dalla planetarizzazione<sup>211</sup>.

“Confini”, perciò, non solo nella loro dimensione territoriale ma anche delle identità e delle appartenenze che devono essere ri-definiti dalle pratiche sociali, dalle interazioni economiche, dall’elaborazioni culturali<sup>212</sup>.

Tuttavia, in riferimento alle “pratiche sociali”, è necessario soffermarci sulla difficoltà del fedele musulmano ad entrare in contrasto con sé stesso perché combattuto tra una cultura iniziale ed intima del “dovere della comunità” con una che dà la priorità alla “libertà e all’autonomia”. Tale difficoltà della cultura e della religione islamiche risultano essere lontane dal ciclo di formazione ordinaria di base degli europei o più precisamente, sono delle difficoltà forzate da un “matrimonio” con una “sposa straniera”<sup>213</sup> (nordafricana, nel nostro caso specifico). Da questo matrimonio combinato a

---

<sup>211</sup> Fabietti, U., *La costruzione dei confini in Antropologia. Pratiche e rappresentazioni*, 2005, in S. Salvatici, *Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2005.

<sup>212</sup> Ibid.

<sup>213</sup> Cfr. zu Furstenberg, N., *Chi ha paura di Tariq Ramadan? L’Europa di fronte al riformismo islamico*, Marsilio, Venezia 2007, pag. 29.

“distanza”, si crea, oggi più che mai, un legame “indissolubile” con i nostri destini.

In tal modo l’Islam europeo entra in una fase, come definirebbe Tariq Ramadan, di “accasamento” che mette la comunità musulmana di fronte ad una scelta che inevitabilmente lo porta poi a prendere coscienza del fatto che l’“essere musulmano” non è soltanto una religione ma, come precedentemente considerato, un *way of life*. All’interno di questo “stile di vita” non dobbiamo trascurare il “campo sociale” in cui si verifica tale “conflittualità” in cui, all’interno di essa, gioca un ruolo o, più precisamente, il ruolo principale l’“azione”. Essa si realizza attraverso la partecip-“azione” del credente alle relazioni sociali in generale, ma anche nelle relazioni politiche ed economiche.

Tuttavia, la relazione che privilegerò sarà quella sociale; a tal proposito, propongo di considerare un’affermazione di Asad<sup>214</sup>: “se l’antropologia cerca di comprendere la religione universale ponendola concettualmente nel suo contesto sociale, allora la via per mezzo della quale questo contesto sociale viene descritto, deve pregiudicare la comprensione della religione”<sup>215</sup>.

Partendo da questo aspetto è possibile affermare che, in questo modo, i musulmani ragionano, pensano, discutono, non “recitano” la parte dell’Islam, ma si posizionano in un certo rapporto tra ciò che loro pensano sia il loro passato e il loro futuro o più precisamente, tra tradizione e innovazione. In questo modo, la rappresentazione dell’Islam dipenderà non solo dal modo in cui le strutture sociali vengono pensate, ma su come la religione stessa viene definita<sup>216</sup>.

Risulta perciò necessario domandarci: come definire l’Islam?

---

<sup>214</sup> Cfr. Asad, T., *The idea of Anthropology of Islam*, March 1986, Center for Study Contemporary Arab Studies, Georgetown University Washington, pag. 9.

<sup>215</sup> Ibid.

<sup>216</sup> Ibid. pag. 12.

Propongo tale definizione: l'Islam è una "sottomissione a Dio"<sup>217</sup>. Il musulmano che si sottomette a Dio svolge un'azione; il verbo che esprime tale azione è il verbo di IV forma *ʿAslama*<sup>218</sup> che, a sua volta, assume due significati; il primo è strettamente legato ad un' "azione interiore" che il fedele compie poiché si "arrende a Dio" mentre il secondo significato è strettamente connesso ad un'azione mirante a definire il musulmano in quanto tale che, a sua volta, agisce nella società. L'essere musulmano, perciò, altro non è che la rappresentazione massima di una presa di coscienza che porta il fedele ad affermare che "Non c'è altro Dio che Iddio e Muḥammad è il suo Messaggero"<sup>219</sup>. Per Ramadan "la *ṣahāda* lega l'identità musulmana e la responsabilità sociale dei musulmani"<sup>220</sup>.

Questa "presa di coscienza" deve realizzarsi in uno spazio ben preciso, in ciò che definisco "Casa della Conoscenza". La casa è il luogo dove si realizza un'azione: la conoscenza del musulmano e dell'Islam che agisce nella vita sociale.

All'interno della Casa della Conoscenza, si verifica, inoltre, un'azione sociale. Tale azione, può essere posta in relazione a quanto si verifica nel teatro, o più precisamente, all'azione che l'attore compie su se stesso, attraverso ciò che rappresenta il metodo di Stanislavskij.

Tale metodo si basa sull'apprendimento psicologico del "personaggio" e sulla ricerca di affinità tra il mondo interiore di quest'ultimo con quello dell'attore. Esso si basa sull'esternazione delle emozioni interiori attraverso la loro interpretazione e rielaborazione a livello intimo. È importante, perciò, suscitare "emozioni" poiché ogni emozione esteriore è frutto di un'azione interiore che porta, nel nostro caso, il musulmano a definirsi tale, nella sua essenza. Accanto a quest'azione interiore, ve n'è un'altra, che rappresenta il passo successivo rappresentato da quelle che sono le rel-

---

<sup>217</sup> *Islām*: maṣdar di IV forma dalla radice S-L-M; assume il significato di "sottomissione", "abbandono totale". (Cfr. Bosworth C.E., Van Donzel E., Heinrichs W.P., Pellat CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993, voll. VI, pag. 171).

<sup>218</sup> Ibid.

<sup>219</sup> Cfr., Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993, voll. IX, pag. 201, alla voce *ṣahāda*.

<sup>220</sup> Ramadan, T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999., pag. 210-211.



“azioni” sociali che il musulmano incamera con il mondo che lo circonda, ri-creando la propria identità musulmana che dipende dal contesto sociale in cui il musulmano si inserisce.

Le emozioni esteriori, perciò, altro non sono che il frutto di un lavoro che l'attore di Stanislavskij compie su se stesso. Come ogni “lavoro interiore”, esso implica una “presa di coscienza”, che consiste, nel nostro caso specifico, nel musulmano che si definisce tale per mezzo dell'attestazione di fede (*šahāda*). La coscienza, poi, si accompagna al subconscio e alla volontà di esprimere esternamente ciò che è interiore; è un “prender vita” di un'azione che non è “recitata” ma è, come Stanislavskij definisce, un'“azione scenica vera”, è il “sé”, che insieme alle circostanze date agisce nella realtà, nella società, nella “scena”.

È perciò importante comunicare, conoscere. Stanislavskij parla di vari tipi di comunicazione<sup>221</sup>: il contatto con sé stessi, il contatto reciproco tra gli attori, il contatto con un oggetto immaginario e il contatto con il pubblico. Esaminiamoli brevemente e in relazione al musulmano migrante.

- *Il contatto con se stessi*: tale contatto è rappresentato dall'attestazione di fede che testimonia il suo essere musulmano e lo identifica in quanto tale.
- *Il contatto reciproco tra gli attori*: rappresenta il passo successivo alla *šahāda* ed è il legame comunitario che si istaura tra il fedele musulmano e i suoi fratelli, sviluppando, perciò, un senso di appartenenza che lo lega ad essi perché accomunati dalla stesso credo.
- *Il contatto con un oggetto immaginario*: l'immaginazione è indispensabile per il mestiere dell'“attore”; essa crea e rinnova ciò che è stato creato proprio come il musulmano migrante che all'interno della società d'accoglienza immagina più modi di vivere la vita attraverso, per esempio, l'ausilio dei mass-media, che

---

<sup>221</sup> Stanislavskij, K. S., 1956, trad. di E. Povoledo, 1963, *Il lavoro dell'attore su se stesso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006

oltrepassano i “confini” dello Stato-nazione; immaginandosi laddove non vi è una vera e propria “dimora” atta ad identificarli.

- *Il contatto con il pubblico*: è il contatto più difficile perché implica una conoscenza del mondo che lo circonda ma soprattutto del soggetto con cui comunicare. È importante che tale contatto sia reciproco e più precisamente: “è importante che il pubblico dia qualcosa all’attore; lacrime, risa, applausi, fischi a scena aperta, commozione (..) esso crea l’acustica spirituale, riceve dall’attore sentimenti vivi, umani e, come un diapason, restituisce all’attore i suoi sentimenti”<sup>222</sup>.

“Per stabilire un contatto bisogna avere qualcosa da comunicare!”<sup>223</sup>. Attraverso tali contatti, sia che si tratti del contatto con se stesso o con il pubblico, si assiste ad una inter-azione: laddove *inter* sta per “vivere tra” le linee dei “confini tratteggiati” la cui *azione* conduce la parte interiore dell’attore con tutte le sue qualità, le sue doti personali, le sue difficoltà a generare linee di tendenza definitive e non più tratteggiate, frutto di una fusione di elementi interni ed esterni che infine confluiranno in quella “linea d’azione” che rappresenta la vita del musulmano a Caltanissetta (nel mio caso specifico) ma più in generale, nella società d’accoglienza.

## 5.2 Il teatro dell’integrazione: l’Urlo e la Maschera

Il presente progetto mira a creare un’integrazione tra il teatro e il migrante musulmano che si appresta a “conoscere” la società che lo accoglie.

Trattasi di un laboratorio esperienziale; esso si definisce tale se caratterizzato dall’impiego di tecniche quali giochi ed esercizi (come, ad esempio: riproduzione di video, film, ma anche riproduzione di immagini, frammenti di testi letterari) atti a consentire ai partecipanti di calarsi fino in fondo nelle situazioni che vogliono esaminare, di immedesimarsi nei conflitti presi in considerazione; di “mettere in gioco” le proprie esperienze

---

<sup>222</sup> Stanislavskij, K. S., 1956, trad. di E. Povoledo, 1963, *Il lavoro dell’attore su se stesso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, pag. 210-211.

<sup>223</sup> Ibid. pag. 212.

personali e la propria emotività e di creare le condizioni per imparare dalle interazioni e dagli eventi della dinamica di gruppo al fine, poi, di potenziare l'apprendimento, la conoscenza e la consapevolezza del Sé.<sup>224</sup>.

Nel nostro caso, attraverso la mediazione di frammenti letterari propri della letteratura araba del novecento (a cui dedicherò qualche approfondimento in uno dei prossimi paragrafi), è possibile conoscere, interpretare ed infine portare in “scena” uno spaccato della società musulmana. Vediamo più nel dettaglio di cosa si tratta introducendo il laboratorio esperienziale che segue.

## **Moduli di laboratorio sul teatro dell'integrazione: “l'Urlo e la Maschera”**

### **Modulo 1**

**SESSIONE A** – durata: 45 minuti

*primo step* – DONO DELLE CITAZIONI: a ciascun partecipante viene donato, in accoglienza, un frammento letterario tratto dalla letteratura araba del novecento, concedendo, di seguito, qualche minuto di riflessione e/o scrittura a commento del testo ricevuto

*secondo step* – CIRCLE TIME E RESTITUZIONE: a ciascun partecipante viene chiesto di dare la propria *restituzione* di pertinenza

*terzo step* – FEED-BACK DEL CONDUTTORE: il conduttore, riformulando la *restituzione*, fornisce ai soggetti intervenuti il feed-back ed amplia i significati mediante un approfondimento antropologico e sociologico

### **OBIETTIVI**

---

<sup>224</sup> Cfr. D'Andretta, P., *Cos'è un laboratorio interattivo*, disponibile su: [http://images.auser.it/IT/f/img\\_biblioteca/img24\\_b.pdf](http://images.auser.it/IT/f/img_biblioteca/img24_b.pdf)

La SESSIONE A del Modulo 1 è interamente incentrata sulle dinamiche della dialettica tra *stimolo* e *feed-back*, anche se, in questo caso, ci si propone di non intervenire sui campi percettivi dei partecipanti. C'è anzitutto l'esigenza di stabilire un contatto culturale attraverso un registro letterario che, per stile e contenuti, si distacca nettamente da quello cristiano. Il *dono delle citazioni* si sostanzia nei metodi della psicologia umanistica integrata di matrice rogersiana e genera un'apertura al metodo Stanislavkij, adottando il quale ogni membro delle varie sessioni di lavoro fa ricorso alla propria *interiorità* per presentare se stesso quale protagonista della scena. Da ultimo, è bene sottolineare che la SESSIONE A deve essere considerata del tutto propedeutica.

**SESSIONE B** – durata: 45 minuti

*primo step* – IL DIBATTITO: il conduttore, dopo aver accertato la regolare disposizione del gruppo in *circle time*, prendendo spunto dai temi emersi tra il secondo ed il terzo step della SESSIONE A, avvia un vero e proprio dibattito allo scopo di focalizzare l'esposizione dei partecipanti sempre sul tema proposto. E' possibile e spesso utile, oltre che necessario, in questo caso, che il conduttore narri qualche aneddoto che determini un certo *climax* e guidi i protagonisti ad una performance specifica.

*secondo step* – IL GUASTATORE: il conduttore, che, in precedenza, aveva scelto un complice guastatore col compito di attaccare e criticare l'attività del gruppo e delegittimare le opinioni altrui, dà avvio con un segno prestabilito, all'attività di disturbo.

*terzo step* – WRITING-OUT: a ciascun partecipante viene chiesto di scrivere, in forma del tutto anonima, un pensiero da rivolgere ad un membro del gruppo. Il contenuto del pensiero può essere anche offensivo ed irriverente e, più in generale, spiacevole, allo stesso modo in cui può rivelarsi del tutto amorevole e/o spiacevole.

*quarto step* – ANALISI E RIVELAZIONE: il conduttore legge ad alta voce i messaggi e ne fa l'analisi. Al termine dell'analisi, rivela il compito del guastatore.

## **OBIETTIVI**

Con lo sviluppo della seconda SESSIONE di lavoro, il conduttore mira ad accrescere il climax collettivo e ad arricchire le trame del confronto relazionale. Il primo step è basato sui processi di *autocoscienza e di espressione dell'Io*, mediante i quali il protagonista definisce il proprio ruolo all'interno del gruppo rispetto ai temi della multiculturalità e dell'integrazione, dovendo *dichiarare* le proprie concezioni. Il secondo step costituisce un primo intervento sui campi emotivo-percettivi dei protagonisti, giacché apre un dominio dialettico di contrasto effettivo. Idee, luoghi comuni e proposte diventano, adesso, l'oggetto di lavoro del conduttore, al quale compete un esame critico di ciò che emerge. Se ne può trarre, infatti, un adeguato resoconto medio-statistico e socio-culturale in materia di forme autentiche della compresenza multietnica. L'uso della tecnica del *writing-out*, infatti, crea uno spazio-tempo di libertà d'espressione con cui i soggetti riescono ad usare, in genere, un elevato *quantum di energie*. L'analisi che ne consegue e la relativa rivelazione della vera identità del complice strutturano dei *patterns psicoantropologici*.

### **Pausa di 15 minuti**

**SESSIONE C** – durata: 1 ora

*primo step* – SIMULAZIONE E ROLE PLAYING: una parte del gruppo è chiamata ad interpretare una scena dell'esistenza sociale e religiosa islamica, secondo criteri di netta fedeltà scientifica dei ruoli assegnati. In formazione di *specchio*, l'altra parte deve replicare interpretando un modello socio-religioso opposto. E' necessario, in questo caso, che i costumi siano il più congruenti possibile.

*secondo step* – GIOCHI LINGUISTICI: un soggetto di lingua araba, riprendendo le frasi pronunciate dai protagonisti del primo step ed utilizzando la tecnica della riformulazione, le ripete interamente tradotte. Una volta effettuata la traduzione, se ne fa una valutazione comparativa sia sulla base delle differenze prettamente linguistiche sia sulla base del riflesso psicoantropologico dell'uso della lingua. In questa fase, è anche opportuno

effettuare uno studio dei sintagmi delle due lingue per mezzo di segni grafici ed immagini.

***terzo step*** – RECIPROCITA' DELLA CONOSCENZA E DEL MISTERO:

il gruppo si dispone nell'area di lavoro in ordine sparso. Ciascun membro del gruppo è bendato. Si imposta una forte musica araba di supporto. Al primo comando del conduttore, i partecipanti, si muovono liberamente alla ricerca di un partner, trovato il quale si fermano. Il conduttore dà poi l'avvio ad una libera conoscenza tra le varie parti delle coppie: lo scambio deve essere verbale e non verbale. Dopo questa fase, che si definisce *fase della ricerca dell'attaccamento*, si lavora, invece, sull'*abbandono*. Le coppie dovranno separarsi e ciascun partecipante deve muoversi alla ricerca di un nuovo partner. La pratica del gioco resta la medesima.

## **OBIETTIVI**

La SESSIONE C porta a compimento i lavori del Modulo 1 e consente ai partecipanti di entrare appieno nei processi creativi e di puro confronto in virtù dei *meccanismi di personalizzazione primaria e secondaria* che afferiscono specificamente al *role playing*. In tale ambito, chi è chiamato ad agire nelle forme recitativo-interpretative deve ridisegnare la propria realtà comportamentale in vista del *rinforzo relazionale*. Il percorso di conoscenza si fa, in questo modo, sempre più vivido e sperimentale. Il secondo step, non a caso, consolida l'espressività e l'emotività anche con testimonianze scientifiche: la linguistica di Chomsky e Pinker, per il tramite dell'indagine circa le strutture sintagmatiche delle lingue in questione, offre, in tal senso, un contributo d'eccellenza. Il piano delle libere emozioni viene poi trattato con un lavoro esperienziale che, privando i soggetti della primaria sensazione della vista, li conduce ad un uso meno artificioso degli elementi verbali e non verbali.

## **Modulo 2**

**SESSIONE A** – durata: 3 ore

***primo step*** – CREAZIONE E PRODUZIONE: il gruppo viene suddiviso in due squadre. Ciascuna delle due squadre deve produrre e mettere in scena un copione teatrale che abbia come oggetto di rappresentazione un aspetto della cultura islamica. Nella prima parte del lavoro richiesto, ai partecipanti viene concesso il tempo per l'elaborazione e la preparazione del testo teatrale. Nella seconda parte, invece, si ha la vera e propria messa in scena con giudizio del conduttore. Si tratta, in questo caso di un laboratorio esperienziale con penale.

***secondo step*** – FEED-BACK DEL CONDUTTORE: il conduttore rende pubblico il giudizio ed assegna ad uno dei due gruppi il titolo di vincitore. Il gruppo vincente elabora dunque la penale da fare interpretare al gruppo perdente.

***terzo step*** – ESECUZIONE DELLA PENALE: il gruppo perdente esegue la penale, dopo che il conduttore ne ha accertato la pertinenza ed anche la validità.

## **OBIETTIVI**

L'esecuzione della performance teatrale è da considerarsi una sorta di ripresa sinottica e di riqualificazione degli OBIETTIVI summenzionati. L'intero sviluppo, infatti, si deve concepire nella totalità di svolgimento, come se si trattasse di una parabola evolutiva del progetto d'integrazione in ambito artistico.

## **BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE**

MANES, S., 1997, *83 Giochi psicologici per la conduzione dei gruppi*, Edizioni Franco Angeli, Milano

MARCATO, P., DEL GUASTA, C., BERNACCHIA, M., 1995, *Gioco e dopogioco*, Edizioni La Meridiana, Molfetta (BA)

STANISLAVSKIJ, K. S., 1956, trad. di E. Povoledo, 1963, *Il lavoro dell'attore su sé stesso*, Editori Laterza, Roma-Bari

### 5.3 Il documentario di Massimo Graffeo

Massimo Graffeo è attore e regista, ma anche responsabile e docente del corso-scuola “Maschere d’Autore le magie della Scena” de l’associazione culturale: “La Scala di Afrodite” con sede a Caltanissetta. Ciò a cui, però, farò riferimento nel presente paragrafo è il documentario da lui prodotto e diretto nel 2010 a Marsala presso una comunità per minori.

Il documentario è stato realizzato nell'ambito di un progetto intitolato "vi racconto la mia vita". Il fine era quello di spingere i soggetti partecipanti a dare testimonianza diretta della propria esperienza di vita. Attraverso l'uso della telecamera e quindi della visibilità mediatica, essi hanno lanciato un messaggio, una speranza di riscatto di ricerca e di stabilità e miglioramento delle personali condizioni di vita. Hanno raccontato se stessi. Il progetto ha previsto il coinvolgimento sia di soggetti minorenni con limitazioni della libertà personale dovuta a reati commessi, sia di soggetti, sempre minorenni, extracomunitari sbarcati in Italia clandestinamente. Tale progetto ha coinvolto un numero di partecipanti pari a 15, la metà dei quali era extracomunitario proveniente, nella maggior parte dei casi, dal nord Africa e più precisamente dalla Tunisia, ma anche dal Marocco. I ragazzi erano in numero maggiore rispetto alle ragazze ed erano più propensi a prender parola a dispetto delle ragazze, più timide e riservate. La comunità per minori dove è stato realizzato il documentario si chiama "Il miglioramento", ha sede a Marsala e si occupa, appunto, di accogliere minori con disagi sociali, limitazioni della libertà personale e minori extracomunitari. Il progetto è stato svolto nel periodo di tempo che va tra gennaio 2010 e maggio 2010: sulle prime, il compito del maestro Graffeo è stato quello di educatore all'interno della comunità, quindi ha vissuto molto tempo con questi ragazzi, giorno e notte. Solo successivamente ha proposto agli stessi componenti del gruppo l'idea del documentario, che è stato accolto con entusiasmo e grande disponibilità sia dai ragazzi che dai responsabili della comunità.



Dopo aver preso visione del documentario ho pensato di porre qualche domanda al maestro Graffeo circa la sua esperienza e il suo contatto diretto con il mondo nordafricano. Propongo, pertanto, qui di seguito, l'intervista integrale.

- 1) Maestro, cos'ha indotto un uomo di teatro a volgere lo sguardo verso l'utenza extracomunitaria ed, in particolare, verso gli immigrati nordafricani?

Come uomo di teatro la mia esperienza mi ha spesso condotto verso un confronto con colleghi extracomunitari attori e dopo una lunga esperienza di gestione di gruppi di adolescenti all'interno di istituzioni scolastiche e di comunità di recupero, ho ritenuto importante la necessità di coinvolgere minorenni immigrati nordafricani e non solo ma anche di altre etnie, per dar vita così, attraverso il racconto intimo della loro esperienza di vita, ad un processo di integrazione che come strumento fondamentale usa il teatro e la rappresentazione scenica, dando quindi a questi ragazzi, la possibilità concreta di esprimere le proprie difficoltà e le proprie speranze di vita. Rappresentare, raccontare se stessi come mezzo di comunicazione, come strumento per parlare al mondo, per testimoniare la loro esistenza per condividere le proprie idee, i propri usi e costumi. Quale miglior strumento se non il teatro per attuare tutto ciò.

- 2) Quale potrebbe essere, a suo avviso, la migliore delle ipotesi sociali di coesistenza ed integrazione, sulla base della sua esperienza professionale presso quella comunità?

Siamo noi adulti che dobbiamo dare l'esempio, una società che non sa accettare le diversità culturali e religiose non è una società fondata su valori democratici, una società che fin dai primi anni di scuola non insegna ai propri figli che l'integrazione con altre culture è fonte di grande ricchezza interiore, non è adeguata ai tempi che viviamo. La coesistenza e l'integrazione sono dei processi che necessitano di tempo e andrebbero a

mio avviso inseriti in un contesto di un vero e proprio percorso pedagogico. La coesistenza e l'integrazione va insegnata, i bambini o un attore ai suoi primi passi per rappresentare qualcosa imita ciò che vede o sente, comportamenti o stati d'animo con il tempo, una volta scoperti ed interiorizzati, diventano bagaglio culturale e comportamentale.

- 3) Quali sono state le caratteristiche che hanno accomunato questi giovani che sono diventati protagonisti del documentario da lei realizzato?

La voglia di parlare di se, il desiderio di esprimere un disagio, un'emozione, che attraverso lo strumento video o lo strumento teatro, si amplifica e diventa speranza comunicativa.

- 4) Come si è manifestata la loro identità islamica all'interno della comunità?

Naturalmente, con la massima libertà di sentirsi islamici, nessuno degli operatori ha mai impedito a questi ragazzi di professare la propria fede, anzi attraverso dibattiti e scambi di opinioni con gli altri elementi del gruppo, voluti per dare inizio al processo di integrazione, si è cercato di scoprire insieme le differenze tra fede islamica e cristianesimo. Se non comprendo la "diversità" come posso accettarla? Anche questo fa parte del percorso pedagogico.

- 5) Le pratiche religiose di questi giovani soggetti hanno influenzato il vostro rapporto didattico?

Assolutamente no, altrimenti che processo di integrazione sarebbe. I ragazzi durante la giornata avevano i loro spazi per dedicarsi, se volevano, alla loro religione in piena libertà.

- 6) Lei ritiene che sia possibile un vero e proprio teatro dell'integrazione che accolga le istanze culturali di due popoli riportandole interamente sulla scena?

Perché no, il teatro è di per se luogo dell'integrazione, se chi insegna teatro riesce a far comprendere che le diversità culturali sono necessarie, se riesce a far comprendere che il linguaggio di un testo teatrale e della sua rappresentazione oltre al segno specifico dell'autore, e dell'epoca in cui è stato scritto debba anche portare l'eco del tempo storico e culturale in cui l'azione scenica si ambienta, allora sì, le richieste si possono riportare sulla scena, le culture si fondono, dando vita a nuovi elementi di apprendimento.

- 7) Secondo lei, è possibile adottare il metodo Stanislavskij, che stabilisce una forte dialettica tra il mondo interiore della persona e quello scenico dell'attore, al fine di costruire un modello d'integrazione artistica ed intellettuale?

Penso che scrivere, fare, frequentare il teatro debba comportare il volersi misurare con le più svariate complessità del nostro essere abitatori del mondo. Il teatro deve insegnare a guardare negli occhi per cogliere il mistero, gli splendori e gli orrori della vita, deve insegnare che esiste un'anima in noi, presentificare il senso nascosto e renderlo tangibile. In questo caso credo di sì, che il metodo Stanislavskij possa essere adottato per raggiungere tale scopo.

- 8) Quali differenze ha notato, sotto il profilo comportamentale, nella sua carriera di docente e regista, tra allievi o attori di cultura cristiana ed allievi o attori di cultura islamica?

Dal punto di vista comportamentale, ho potuto notare negli allievi di cultura islamica una maggiore propensione al rigore e al silenzio, ma sostanzialmente un allievo/attore a prescindere dalla cultura d'origine porta dentro se, in forme diverse gli stessi timori e le stesse speranze.

9) C'è qualche episodio, nella sua esperienza presso la comunità, che le è particolarmente caro?

Ce ne sarebbero moltissimi, avere vissuto giorno e notte con questi ragazzi è stata per me un'esperienza di crescita importantissima, i loro sorrisi, i loro pianti sono dentro di me come un tesoro prezioso che mi ha arricchito e mi ha insegnato l'importanza della profondità dei rapporti personali, mi ha insegnato che tutto è effimero tranne l'amore che riesci a dare o che ricevi dagli altri.

10) Oggi, forte dell'esperienza, cosa pensa si possa fare per proporre dei modelli di conciliazione artistica ed intellettuale?

Io credo nella libertà di pensiero, credo che gli uomini di oggi debbano necessariamente confrontarsi con culture e credenze diverse dalle proprie e credo che questo confronto debba essere vissuto come fonte di assoluta crescita artistica e intellettuale. Ciò che credo può essere un modello? Non saprei ma è quello che penso ed è quello che voglio insegnare.

#### **5.4 Un laboratorio esperienziale. Il Marocco berbero come luogo di studio antropologico**

Come precedentemente considerato, la maggior parte dei musulmani intervistati che vivono a Caltanissetta sono di nazionalità marocchina. A tal proposito, non potevo non dedicare loro un piccolo approfondimento rivolgendomi, più precisamente, a quella popolazione che vanta una cultura e tradizione millenaria la cui culla è proprio in Marocco: il mondo berbero. Vediamo più nel dettaglio di cosa si tratta.

*Ttettesen iyaren, ttlalan-d*  
*Iseggasen ttlalan-d tmettan*  
*U yettdimi day Rebbi*<sup>225</sup>

« *I mesi si coricano e rinascono,*  
*gli anni nascono e muoiono,*  
*Dio solo è eterno* »

Essere un *Amazigh* non vuol dire solo, come si può facilmente dedurre da una traduzione letterale<sup>226</sup>, appartenere alla discendenza berbera. Un figlio degli *Imazighen* lo è innanzitutto dentro di sé, nella memoria che conserva delle colline, dei mondi e del deserto, habitat ideale di un popolo che nonostante le invasioni arrivate da ogni dove è rimasto ben legato alla propria terra e alle proprie tradizioni.

Il popolo berbero è il popolo indigeno del Nord Africa. Le origini dell'insediamento berbero sono da ricercare nella notte dei tempi, le prime tracce di questo popolo risalgono al 20000 a.C. circa.

Oggi nonostante la povertà di mezzi e la semplicità della vita, gli *Imazighen* continuano ad essere i dominatori assoluti del Nordafrica. Dal Marocco all'Egitto passando poi per tutte le nazioni dell'Africa nord sahariana, è possibile incontrare un popolo dalla cultura millenaria. Una civiltà che si specchia nel proprio nome, *Amazigh* infatti vuol dire “uomini liberi”<sup>227</sup> per via del significato che la parola *Imajeyǎn* ha presso il popolo Tuareg. Gli *Imajeyǎn*, infatti, sono i Tuareg nobili della più elevata tra le caste.

La *Tamazight* è la lingua del popolo berbero, totalmente diversa dall'arabo, conserva nella sua musicalità e nei caratteri quell'aspetto arcaico riconoscibile nel volto delle donne berbere, nel loro sguardo, nel loro trucco e nei tatuaggi che rievocando la simbologia berbera rappresentano il marchio dell'identità di un popolo.

---

<sup>225</sup> Noto proverbio berbero

<sup>226</sup> Brett, Michael & Fentress, Elizabeth, *The Berbers*, Oxford UK-Cambridge USA, Blackwell, 1996

<sup>227</sup> Ibid.

Gli *Chleuh* sono i berberi del Marocco, nella diversità tra le varie “tribù”, v’è il fattore comune dello spirito di vita<sup>228</sup>. Il legame con la tradizione, la ferrea condotta religiosa e lo smisurato senso del pudore sono tra le cose che fanno del popolo berbero un popolo d’acciaio, difficilmente scalfibile dal repentino avanzare della civiltà occidentale, che s’è ormai impadronita della città e delle menti degli “arabi”. Così infatti i berberi sono soliti chiamare coloro che non sono figli degli *Imazighen*.

In origine i berberi professavano diverse religioni tra cui il cristianesimo, l’ebraismo, nonché varie forme di riti pagani.

L’islamizzazione del popolo berbero ebbe luogo tra il 669 d.C con la fondazione della città di Kairawan sino al 685 d.C ed è legata al nome di ‘Uqba b. Nafi’. Il Generale ‘Uqba, però, non riuscì a conquistare del tutto gli indigeni nordafricani. Solo nel 711, quando l’esercito berbero guidato dal amazigh T|a|uriq b. Ziyad invase la Spagna, i berberi si convertirono definitivamente alla nuova fede e ai bottini di guerra che riuscivano a conquistare in nome di Allah<sup>229</sup>.

Nonostante fossero stati arabizzati, i berberi rivelarono sin da subito uno spirito d’indipendenza abbracciando il kharigismo, un eresia religiosa che infervorò lo spirito di rivolta antiaraba portando poi il Marocco a staccarsi dal califfato arabo. Non a caso, dall’ VIII secolo il paese, fu l’unico tra quelli del Magreb ad essere indipendente dalle dominazioni straniere, anche se le dinastie regnanti rivendicheranno le loro origini arabe. È il caso ad esempio della dinastia degli Idrisidi (788-921) fondata da Mulay Idriss che da Baghdad si rifugiò in Marocco per sfuggire al massacro dei discendenti di Muḥammad. Fu lì che Idriss si impose come capo delle diverse tribù islamizzate fondando Fez e costituendo il makhzen, il primo embrione del governo centrale.

Tuttavia, furono le tribù nomadi sanhadja a portare nel paese un rinnovamento religioso che ebbe vita dal Sahara e, più precisamente, in una regione oggi corrispondente all’attuale Mauritania. Partiti dalle loro

---

<sup>228</sup> Adam, B. A., *La maison et le village dans quelques tribus de l’Anti-Atlas : contribution à l’étude de l’habitation chez les Berbères sédentaires du groupe chleuh*, Larose, Parigi 1951, pag. 78

<sup>229</sup> Brugnattelli, V.; *I berberi: elementi di storia, lingua e letteratura*; Vermondo Brugnattelli, Università degli studi di Milano-Bicocca 2006, pag. 10.

fortezze-conventi, i ribat (*almorabitun* “genti del ribat”, da cui probabilmente deriva il nome almoravidi) invasero il Marocco guidati da Yusuf Ibn Tashfin, fondatore di Marrakech e da lì si espansero verso la Spagna dove conquistarono tutta l’Andalusia, verso sud impadronendosi del commercio transahariano dell’oro e verso est arrivando fino ad Algeri.

Con gli almoravidi si assistette ad un cambiamento da un punto di vista religioso e culturale che portò, rispettivamente, alla fine del kharigismo e all’unificazione sotto l’ortodossia sunnita della scuola malekita; ma anche ad una sintesi tra civiltà maghrebina e della Spagna musulmana.

Quando al resto del Maghreb, si verificò, nel frattempo, un’invasione da parte delle tribù nomadi dei Banū Hilāl che, però, non si trasformò in una conquista nonostante si infiltrarono in Marocco per costituire una parte delle truppe degli almohadi. Tale movimento fu promosso da Ibn Tumart come reazione agli almoravidi che grazie ad Abd al-Mumm realizzarono il sogno di un Maghreb unito dall’Atlantico al golfo della Sirte. Fu breve il periodo in cui regnò tale dinastia, poiché già nella seconda metà del XIII secolo i marinidi (1258-1420) presero il potere rovesciando quello almohade.

I marinidi dovettero far fronte alla Reconquista della Spagna cristiana che ebbe inizio con la vittoria di Las Navas de Tolosa nel 1212 e ricostruirono l’impero, seppur per un periodo breve, dall’Atlantico alla Tunisia fino a quando alla fine del XV secolo i turchi cominciarono la loro espansione in Nord Africa pur non riuscendo ad occupare il Marocco. Da nord, inoltre, una forte minaccia europea e cristiana portò alla presa, da parte dei portoghesi, di Ceuta (1415), di tangeri (1471) e altre città della costa da cui partirono delle incursioni dall’interno. Nel 1492, infine, si ebbe la fine della presenza musulmana in Spagna con la caduta di Granada a opera di Ferdinando II<sup>230</sup>.

Tuttavia, sia che si tratti di presenza araba o musulmana nel Marocco berbero, è opportuno precisare di quanto non sia corretto parlare di paese arabo o musulmano ma tutt’al più di islamizzazione e arabizzazione, come considerato precedentemente a seguito delle dominazioni che il popolo berbero subì nel corso della storia. Fu proprio in Marocco, infatti, che

---

<sup>230</sup> Cfr. Camps, G., *I Berberi*, Jaka Book, Milano 1996.

l'islam mise radici profonde e i berberi furono i più ardenti propagatori di un islam puro dimostrando di essere musulmani pur non essendo arabofoni anche se, in realtà, non bisogna trascurare la forte influenza della cultura e della civiltà araba nella lingua e nella cultura berbera.

Con i Banū Hilāl assistiamo ad una forte espansione degli elementi arabi nella popolazione berbera attraverso un forte incremento della popolazione araba rispetto a quella berbera. Tale incremento ha consentito ad alcuni gruppi della popolazione araba a mantenersi intatti, altri a mescolarsi con gli indigeni che si sono poi arabizzati nel linguaggio. Vi furono degli antropologi, come ad esempio Chantre che all'inizio del secolo, hanno esaminato i caratteri somatici delle popolazioni locali riscontrando sporadicamente il tipo arabo solo in qualche individuo. Quanto invece ai gruppi di origine araba o prodotto da una commistione di arabi e berberi, sarebbero composti da berberi arabizzati o islamizzati in maniera più profonda rispetto agli altri<sup>231</sup>.

Fu così che si mantenne intatto l'originario elemento berbero non solo attraverso i contatti con i dominatori e i colonizzatori del periodo antico della conquista araba, ma anche attraverso l'immigrazione delle tribù dei Banū Hilāl e dei Banū Sulaym. Gli antropologi, per meglio comprendere il perché tale invasione non lasciò tracce da un punto di vista etnico, affermano che essa non era composta esclusivamente da arabi, ma in parte da popolazioni dell'Africa nord-orientale che si sono poi aggregate al movimento migratorio. In questo modo, il nucleo arabo sarebbe stato assorbito attraverso il susseguirsi delle generazioni, grazie al fenomeno del "fagocitismo" antropologico<sup>232</sup>.

Quanto all'etnologia tradizionale occorre soffermarci anche sulla classificazione dei Berberi secondo le genealogie indigene riportate da scrittori arabi come Ibn Khaldūn che suddividono le popolazioni berbere in due grandi ceppi: el-Brānes (gli agricoltori sedentari) e Mādghīs (il cui nome significa "privo di discendenza", dal quale si svilupperà la stirpe dei nomadi dediti alla pastorizia), da ciascuno dei quali derivano vari rami. Col

---

<sup>231</sup> Bertholon, L. e Chantre, E., *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale, Tripolitaine, Tunisie, Algérie*, Lione 1912;

<sup>232</sup> Ibid.



primo si riconnettono i seguenti: Azdāgiah, Maṣmūdah, ‘Agīsah, Awrabah, Haskūrah, Guzūlah, Awrīghah, Kutāmah, Ṣanhāgiah, Lemṭah. Col secondo i seguenti: Addāsah, Ḍarīsah, Nefūsah, Lawātah<sup>233</sup>.

La parentela che intercorre tra i due gruppi si manifesta nella similitudine dei dialetti.

È probabile che tale bipartizione non faccia che riprodurre la contrapposizione intercorrente tra i tra nomadi e sedentari, di cui se n’è già osservato il peso. In opposizione a tutto ciò, però, Bousquet afferma con decisione l’ “inexistence d’une race berbère<sup>234</sup>” come conseguenza ad una totale mancanza di omogeneità etnica delle popolazioni in questione “[...] il n’existe aucune parenté entre les berbérophones de la Kabylie, par exemple, ou de l’Aurès, et les habitants du Mزاب ou de Djerba [...]”<sup>235</sup>. Bousquet individua nella religione musulmana un elemento di comune denominatore all’interno di una immensa comunità internazionale, che consente ai berberi di fondersi all’interno di un’altra civiltà, che definisce: “bien supérieure à leur propre”.

A tal proposito Bousquet afferma che l’appartenenza ad un gruppo etnico sia una questione puramente mentale. Il berbero che si “déberbérophonisé” si avvicina ad un’altra civiltà (romana, araba, francese) e reagirà agli stimoli provocati da quest’ultima, nonostante non appartenga ad essa. In questo modo, i berberi non avendo alcun senso di percezione della loro identità né della loro comunità; possono definirsi: “Ils l’ont aujourd’hui moins que jamais, et ils ne l’auront pas à l’avenir”<sup>236</sup>.

L’affermazione di Bousquet appare significativa se posta in relazione alla situazione del musulmano nella società d’accoglienza, il musulmano che si spoglia dei propri condizionamenti spazio-temporali e agisce-reagisce agli stimoli che sono appunto presenti nella società altra.

È l’azione del sé, che definisce il musulmano migrante in quanto tale a prescindere dalla nazionalità, dal luogo in cui vive. L’esempio berbero, per certi, versi, risulta utile, secondo il mio punto di vista, a comprendere di

---

<sup>233</sup> Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*, trad. De Slane, Algeri 1852-1856.

<sup>234</sup> Bousquet, G. H., *Les Berbères*, “Que sais-je?” Presses Universitaires de France, 1957.

<sup>235</sup> Ibid.

<sup>236</sup> Ibid.

come un popolo non vantante origini arabe ma soprattutto musulmane sia stato rispettivamente arabizzato e islamizzato rappresentato tutt'oggi un esempio di fedeli non arabi che credono ad un Islam "puro".

## 5.5 Scrittori arabi del Novecento

Come dice Gervasio, la produzione intellettuale araba moderna nasce con la "necessità dell'impegno"<sup>237</sup>. Tale necessità comincia a manifestarsi a partire dal XIX secolo e più precisamente, a partire dall'incontro con l'Europa che determinerà la formazione di un nuovo intellettuale arabo, imbevuto di cultura europea, di tendenza liberale e secolare, il più delle volte contrastate dalla tradizione (araba) e dal potere che si poggia su essa.

L'esempio della "letteratura dell'impegno" non è per nulla casuale ma rappresenta, per certi versi, il tentativo di rappresentare l'incontro tra due realtà apparentemente diverse (mondo occidentale e mediorientale) incontro che è stato più volte analizzato nel corso del presente studio e che, a mio avviso, merita un ulteriore approfondimento nel campo letterario. All'interno di esso si assiste ad un vero e proprio cambiamento rispetto alla tradizione araba classica. Vediamo più nel dettaglio di cosa si tratta.

L'intellettuale proprio della tradizione araba classica, era dapprincipio un dotto delle scienze religiose, un *'ulamā'*<sup>238</sup>; tale classe intellettuale era fortemente sostenuta dal potere costituito che conferiva ad essa, soprattutto dopo la fine del potere califfale (a cavallo dell'anno Mille), la tanto

---

<sup>237</sup> Gervasio, G., *La necessità dell'impegno nella letteratura contemporanea*, 21/04/2007, Treccani.it Cfr. [http://www.treccani.it/scuola/tesine/letterature\\_d\\_oriente/2.html](http://www.treccani.it/scuola/tesine/letterature_d_oriente/2.html)

<sup>238</sup> *'Ulamā'*; plur. di *'ālim*, participio attivo *'alima*, assume il significato di "sapere", "essere consapevole di"; generalmente il termine denota lo studioso di quasi tutte le discipline (*luġa*, *bayān*, *ḥisāb*, ecc..) ma si riferisce, più in particolare, agli studiosi delle scienze religiose (*faqīh*, *mufasssīr*, *mufṭī*, *muhaddīṭ*, *mutaqallim*, *qārī*, ecc..). Nel contesto sunnita gli *'ālim* sono considerati i guardiani, i trasmettitori e gli interpreti delle scienze religiose, della dottrina islamica e della legge. Il termine designa anche coloro che svolgono delle funzioni religiose all'interno della comunità come ad esempio giudici e predicatori (*qādī*, *katīb*), gli imam delle moschee. Spesso gli *'ālim* vengono visti in opposizione agli *adīb* poiché la conoscenza religiosa deve necessariamente differenziarsi dalla letteratura profana (*adab*). (Cfr. Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993, voll.X, pag.801-810 alla voce *'Ulamā'*).

desiderata legittimità religiosa. Fu, poi, nel XIX secolo e, più precisamente, dall'incontro con l'Europa durante il periodo coloniale che si assisterà alla nascita dell'intellettuale arabo moderno che porterà ad un vero e proprio cambiamento e segnerà la fine di un periodo di decadenza (l'*inḥiṭāt*) che aveva condotto il mondo arabo verso una stasi e un ritardo culturale e civile rispetto all'Occidente. Questo cambiamento prende il nome di *nahḍah* la cui radice N-H-Ḍ assume il significato di “alzarsi”, “liberarsi”, “risvegliarsi”<sup>239</sup>.

Con la *nahḍah* si assiste alla fine di un'epoca, quella dominata dall'ignoranza e dall'oscurantismo (*'ahd al-ḡahl wa 'l-ḏalām*) che cominciò nel XIII-XIV secolo e fu caratterizzata dall' “impoverimento culturale”. La fine di tale epoca fu segnata con la penetrazione europea che viene fatta coincidere con il XIX secolo. Tale rinascita non si manifestò soltanto da un punto di vista letterario ma, ad esempio, in Egitto la rinascita, che ebbe inizio con Muḥammad 'Alī (1769-1849), segnò una ripresa economica e sociale; nella regione siro-libanese, invece, grazie al contributo del vescovo maronita di Aleppo, Ğirmānūs Faḥrāt (1670-1732), si assistette ad una *nahḍah* linguistica e culturale<sup>240</sup>.

Perciò quando si parla di *nahḍah* si fa riferimento ad un movimento di rinascita sociale, politica e letteraria composito che non apparve in un momento ben preciso della storia ma si manifestò in maniera lenta e graduale a fine Settecento per poi rafforzarsi sempre più nel secolo successivo.

In qualche ambiente islamico, però, anziché utilizzare il termine *nahḍah* si preferisce sostituirlo con il termine *isḫāh* che dalla radice araba Ṣ-L-H assume il significato di “andare bene”, “essere giusto”<sup>241</sup>, alcuni studiosi di letteratura araba, invece, prediligono la scelta del termine *tanwīr* piuttosto che di *nahḍah*, che per certi versi costituisce una sorta di “illuminismo”,

---

<sup>239</sup> Cfr. Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993 voll.VII, pag. 900-903 alla voce *Nahḍah*.

<sup>240</sup> Camera d'Afflitto I., *Letteratura Araba Contemporanea, dalla nahḍah ad oggi*, Carocci editore, Roma 2007, pag. 19.

<sup>241</sup> Cfr. Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P., Pellat, CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993 voll.IV, pag. 154-174 alla voce *isḫāh*.

poiché secondo loro il *tanwīr* corrisponde più ad un movimento di “rinascita” che di “risveglio”. Tale rinascita, però, si differenzia totalmente dal movimento di rinascita europeo che mirava ad un recupero dell’eredità classica ma rappresenta, piuttosto, una volontà di rinnovamento in tutti i campi: poesia, narrativa, saggistica.

Il termine *tanwīr* è di ispirazione francese ed è utilizzato soprattutto in Tunisia, per quanto riguarda invece l’Egitto e il resto della regione sirolibanese, si continuerà a parlare di *nahḍah*.

All’interno di tale clima culturale i letterati cercano di liberarsi dal passato adeguandosi così alle nuove esigenze del mondo moderno cimentandosi perciò “in quei settori nei quali i loro predecessori non avevano rivelato alcuna congenialità”<sup>242</sup>

La svolta culturale si manifestò nella storia a seguito della campagna napoleonica in Egitto nel 1798, nonostante tale tesi sia tutt’oggi fortemente discussa<sup>243</sup>; tuttavia, ciò che è certo è che la spedizione francese getta le basi per la creazione di una stampa locale<sup>244</sup>.

La fase della colonizzazione europea, iniziò nel Magreb già nel 1830, con l’invasione francese in Algeria ma solamente nel 1882 (data che segnò l’inizio dell’occupazione britannica in Egitto), i letterati arabi hanno animato in Oriente la resistenza politica e culturale contro l’occupazione straniera, al fine di ottenere l’indipendenza.

Tuttavia, se da un lato l’intellettuale arabo si opponeva alla colonizzazione europea, dall’altro non ne subiva che il fascino attraverso, ad esempio, il diffondersi di ideologie politiche di stampo prettamente europeo quali il

---

<sup>242</sup> Rizzitano U., *Letteratura araba*, in *Storie delle letterature d’Oriente*, diretta da Oscar Botto, Vallardi, Milano 1969, pag. 201.

<sup>243</sup> Vedi Brugman, J., *An introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Brill, Leiden-Boston 1984, pag. 11 e Tomiche, N.; *La littérature arabe contemporaine*, Maisonneuve & Larose, Paris 1993, pag. 9.

<sup>244</sup> Nel 1875 i fratelli Salim (1849-1892) e Bisarah Taqla (1852-1901), di origine siriana, fondarono ad Alessandria al-Ahram, poi trasferito al Cairo e divenuto un quotidiano la cui autorevolezza è tutt’oggi indiscussa. (Cfr. Elias, H. E., *La presse arabe*. Maisonneuve Larose, 1993).

liberalismo, il comunismo, il socialismo; ma anche degli stili letterari finora estranei alla tradizione locale come, ad esempio, il racconto ed il romanzo.

Per quanto riguarda il diffondersi delle ideologie politiche occidentali, assistiamo alla nascita della letteratura nazionale o nazionalista (*al-adab al-qawmī*)<sup>245</sup> ad opera dei fratelli Muḥammad e Maḥmūd Taymūr che si considerano gli iniziatori di tale corrente letteraria e, al tempo stesso, i fondatori del genere del racconto breve (*qiṣṣah qaṣīrah*, *riwāyah qaṣīrah*, *uqṣūṣah* oppure *ḥikāyah*, così chiamato da vari autori) nella letteratura araba moderna dei primi anni del Novecento<sup>246</sup>.

Tale genere, così come il romanzo o il teatro, è nato dall'impatto con l'Occidente ed è perciò un genere narrativo d'importazione nonostante i critici arabi abbiano voluto individuare nella sua nascita una ripresa e una reinterpretazione del genere tradizionale<sup>247</sup>.

Il racconto breve è diventato nel corso dei secoli uno strumento letterario la cui efficacia ha consentito agli autori arabi un più facile e immediato impiego rispetto ad altri generi letterari quali il romanzo o il teatro. La prima fase del racconto arabo breve, che va dal 1870 alla Prima guerra mondiale, è detta “della traduzione” (*marlaḥat al-tarḡamah*) ed è rappresentata dalla pubblicazione di racconti presenti in molte testate arabe e riviste che sono state per l'appunto tradotte. La seconda fase, invece, va dalla Prima guerra mondiale al 1925 ed è una fase sperimentale (*marḥalat al-maḥāwalah*). Infine, la terza fase va dal 1925 agli anni cinquanta ed è la fase in cui si assiste alla nascita del racconto arabo moderno<sup>248</sup>.

Come precedentemente ribadito, durante la *nahḍah*, i letterati arabi furono impegnati in un rinnovamento della lingua letteraria classica che mostrava con la sua artificiosità, verbosità, orpelli retorici, l'abisso che la separava dal

---

<sup>245</sup> Hefez, S., *The Genesis of Arabic Discourse. A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature*, Siqi Books, London, 1993

<sup>246</sup> Cfr. Camera d'Afflitto, I., *Letteratura Araba Contemporanea, dalla nahḍah ad oggi*, Carocci editore, Roma 2007, pag. 214.

<sup>247</sup> Cfr. Naḡm, M. Y. ; *Ḥawāṭir ḥawla naṣ'at al-qiṣṣah fi'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, in *al-Ādāb*, 1977, 10 pp. 78-82.

<sup>248</sup> Cfr. al-'Azīz 'Abd al-Maḡīd 'A., *al-Uqṣūṣah fi'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ* in *al-Ādāb*, 1954, 10 pp. 13-15.

periodo di decadenza culturale. Quando la lingua araba classica (*al-luġah al-fuṣḥā*) si riappropriò dalla sua purezza e bellezza del passato, in un'epoca moderna, all'inizio del secolo, la questione della lingua venne messa nuovamente in discussione da scrittori che sostenevano l'impiego di una lingua parlata (*al-'āmmiyyah*), anche nella letteratura.

Non a caso, molti scrittori del primo Novecento scrissero le loro opere in dialetto egiziano, libanese, o tunisino poiché spinti dal desiderio di avvicinarsi con la loro scrittura alla lingua del popolo, specie quando questa lingua è espressione di una narrativa realista<sup>249</sup>.

'Abd Allāh al-Nadīm, fu il precursore dell'uso della lingua popolare; una delle figure più caratteristiche della fine dell'Ottocento, fondatore del periodico umoristico *al-Tankīt wa'l-tabkīt*, in cui, attraverso aneddoti e doppi sensi scritti per lo più in lingua popolare egiziana, nasconde le sue idee politiche<sup>250</sup>.

Negli anni venti del Novecento si affermarono scrittori egiziani come i fratelli Muḥammad Taymūr (1829-1921) e Maḥmūd Taymūr (1894-1973). Fondatori del genere del racconto breve, come precedentemente considerato, furono anche i primi a cimentarsi nel racconto di ambientazione esclusivamente araba scrivendo quasi dei bozzetti di vita quotidiana egiziana in un contesto reale.

I fratelli Taymūr nascono al Cairo in una famiglia che vanta una notevole tradizione culturale. Muḥammad fu drammaturgo, narratore, poeta e critico letterario. Precursore della "letteratura nazionale" ed uno dei primi autori realisti, partecipò attivamente alla rivista d'avanguardia *al-Sufūr* (Senza velo, 1925) in cui nuovi scrittori e nuove idee dell'epoca avevano uno spazio riservato. Egli fu il fratello che in maniera più attiva contribuì all'affermazione del genere del "racconto breve", le cui novelle erano caratterizzate da veri e propri spaccati di vita quotidiana egiziana popolati

---

<sup>249</sup> Cfr. Hefez, S., *The Genesis of Arabic Discourse. A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature*, Sipi Books, London 1993.

<sup>250</sup> al-Nadīm, 'Abd A. (1845-1896): *les idées politiques et morales d'un journaliste égyptien*, in "Bulletin d'Études Orientales de l'institut Français de Damas" 17, 1961-62, pag. 75-119.

da variegati personaggi rappresentati dall'autore con i loro pregi e le loro virtù ma soprattutto con le loro debolezze. Queste novelle sono raccolte in “*Quel che gli occhi vedono*” (*Mā tarāh al-'uyūn*, 1922). È autore, inoltre di lavori teatrali quali: *L'uccello in gabbia*, *'Abd as-Sattār Effendi*, *L'abisso*<sup>251</sup>.

Il fratello Maḥmūd fu autore teatrale e narratore. Tentò con successo la novella divenendo così il “Maupassant dell'Oriente”, in essa rispecchiò la società egiziana contemporanea con acutezza e humour vivaci. Ne sono un esempio *Lo sheikh Giuma* e altri racconti, 1925, *L'amore di Sami*, 1938, *Il sensale della morte*, 1951. Quanto ai romanzi ricordiamo: *Il richiamo dell'ignoto*, *Salwa*, *Nel soffio del vento*, *Cleopatra e Khan Khalili*, *Arrivederci Amore!* Fu autore anche di commedie a carattere sociale e psicologico come: *Il rifugio*, *Menzogne su menzogne*, *I falsari*.

Nonostante Maḥmūd abbia subito una notevole influenza da parte dei grandi maestri del racconto europeo, come Maupassant, Zola, Balzac o Čechov e Tergenev, ha saputo, al tempo stesso manipolare con originalità questo genere narrativo poiché: “l'applicazione agli schemi della novella realistica europea al mondo egiziano è riuscita a Taymūr con spontaneità spesso assoluta, con apparente facilità dietro cui si cela spesso un tenace travaglio di assimilazione e riproduzione congeniale”<sup>252</sup>.

Non a caso le sue prime opere (come ad esempio *Lo sheikh Giuma*) sono scritte in lingua araba egiziana per far sì che i personaggi possano risultare credibili nella loro complessità e perciò realistici. In seguito ad un lungo dibattito circa l'uso del dialetto nella produzione letteraria, lo stesso Taymūr riscrisse molti dei suoi racconti in arabo classico, soprattutto nella parte dialogata cercando di migliorarne lo stile<sup>253</sup>.

Maḥmūd Taymūr fu un autore molto fecondo, scrisse oltre cinquanta opere tra raccolte di racconti, romanzi, testi teatrali e saggi critici. Il fratello Muḥammad, invece, morto prematuramente, aveva mostrato nei suoi

---

<sup>251</sup> Cfr. Barresi, C. F., *Narratori egiziani contemporanei*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1977. pag. VII-VIII.

<sup>252</sup> Gabrielli, F., *Narratori egiziani*, Garzanti, Milano 1941 cit. pag. XII.

<sup>253</sup> Cfr. Peled, M., *Aspects of Modern Arabic Literature*, Peeters, Louvain-Paris, 1988 pag. 117-138.

racconti una grande intuizione psicologica e sarà ricordato più come drammaturgo che come autore di racconti brevi.

A tal riguardo propongo una breve considerazione in merito al teatro arabo e ai drammi<sup>254</sup> della letteratura araba del Novecento presi in esame durante l'elaborazione del modulo di laboratorio sul teatro dell'integrazione: "l'Urlo e la Maschera" precedentemente descritto.

Come per il romanzo e per il racconto lo sviluppo del teatro arabo si deve all'Occidente. Ciò non esclude, però, il fatto che prima non vi fosse il vuoto assoluto in quanto esisteva il cosiddetto teatro d'ombre (*masrah hayāl al-zill*), un genere di teatro popolare che si basava soprattutto sull'improvvisazione e si esprimeva per lo più in dialetto<sup>255</sup>. Le prime opere sono del XIII secolo e sono attribuite a Muḥammad ibn Dāniyāl al-Mawṣilī (1248-1311), originario dell'Iraq, ma trascorse la sua vita al Cairo<sup>256</sup>.

Si dovrà poi aspettare il 1870 per far sì che si sviluppi una forma di teatro moderna in Egitto. In realtà alcuni teatri erano stati aperti prima di questa data ma senza alcuna partecipazione di attori arabi e neppure senza alcuna rappresentazione di opere arabe. La nascita del teatro moderno viene fatta risalire a Mārūn Naqqās (1817-1855), libanese nativo di Sidone che definì il teatro come un luogo che "dà modo di scoprire i difetti dell'umanità e quindi ha la funzione di ammonire e mettere in guardia e, al tempo stesso, insegna a esprimersi correttamente, apprendendo espressioni forbite"<sup>257</sup>

La vita di Naqqās fu breve, tuttavia la passione per il teatro fu ereditata dal nipote Salīm Naqqās che formò una compagnia a Beirut poi trasferita ad Alessandria.

---

<sup>254</sup> Taymūr, M., *Mā tarāh al-'uyūn* (Quel che gli Occhi Vedono, 1922); Tawfiq al-Hakīm *Ahl al-kahf* (La Gente della Caverna, 1933) 'Abd al-Raḥman Munif *al-Ašḡār wa iḡtiyāl Marzūq* (Gli alberi e l'assassinio di Marzūq 1973).

<sup>255</sup> Camera d'Afflitto I., *Letteratura Araba Contemporanea, dalla nahḍah ad oggi*, Carocci editore, Roma 2007, pag.248.

<sup>256</sup>Cfr. Corrao, F. M., *Il riso, il comico e la festa al Cairo nel XIII secolo*, Istituto per l'Oriente, Roma 1996.

<sup>257</sup> Tale affermazione venne fatta da Naqqās in occasione di uno spettacolo messo in scena dalla compagnia appena formata a Beirut nel 1847 che rappresentava presso la stessa abitazione dello stesso un adattamento de L'Avaro di Molière: il *Baḥīl*. (Cfr. Allen R. *Essay in Arabic Literary Biography*, 1850-1950, Hubert & Co. Göttingen, 2010, 244-250).



Con il passare del tempo, vennero composte opere originali e si formarono compagnie di attori professionisti come quella di Ğūrğ Abyađ, libanese nativo di Beirut che da giovane si trasferì ad Alessandria per recitare con alcune compagnie straniere. Studiò a Parigi e al suo rientro in Egitto fondò una propria compagnia nel 1912 che risentiva delle influenze delle compagnie europee. Mise in scena il *Martire di Beirut* (*Šahīd Bayrūt*) nel 1912 e, nello stesso anno l'*Edipo*, tradotto da Faraḥ Anṭūn e l'*Otello*<sup>258</sup>.

Oltre ad essere rappresentate opere occidentali, cominciarono ad essere messe in scena opere teatrali originali, ispirate al patrimonio culturale arabo. Uno dei maggiori rappresentanti fu Aḥmad Abū Ḥalīl al-Qabbanī, comunemente considerato come il precursore del teatro arabo; fondò la prima compagnia di teatro ufficiale a Damasco le cui opere rappresentate riscossero un notevole successo. Tuttavia un'opera dedicata al califfo Hārūn al-Rašīd provocò lo sdegno degli ambienti religiosi poiché vide per la prima volta la partecipazione di attrici donne. Lo sdegno fu tale da ottenere la sospensione dell'opera e la chiusura del teatro<sup>259</sup>.

Fu così che al-Qabbanī si trasferì in Egitto dando un notevole contributo al teatro egiziano. Fin dall'inizio si discusse su quale lingua adottare nelle opere da rappresentare e cioè se prediligere l'uso del dialetto o dell'arabo classico. Tale polemica rimane tutt'oggi irrisolta e ha visto posizioni diverse a seconda degli autori<sup>260</sup>.

Massimi sostenitori dell'utilizzo del dialetto, come precedentemente ribadito, furono i fratelli Taymūr che inaugurarono non solo nel racconto ma anche nel teatro arabo la fase del realismo.

Nonostante la sua breve vita, fu Muḥammad Taymūr a comporre per primo opere teatrali che si ispiravano alla realtà egiziana; esse sono raccolte nell'opera: *Quel che gli occhi vedono* (1922). Tuttavia il filone teatrale sarà

---

<sup>258</sup> Camera d'Afflitto, I., *Letteratura Araba Contemporanea, dalla nahḍah ad oggi*, Carocci editore, Roma 2007, pag. 251.

<sup>259</sup> Ibid.

<sup>260</sup> Cfr. Tomiche, N., *Niveaux de langue dans le théâtre égyptien*, in *Le théâtre arabe*, UNESCO, Louvain 1969; cfr. anche Ruocco M., *Fuṣṣa o 'āmmiyah nel teatro arabo? L'esempio della Tunisia*, in *"Islam"*, IX, 33, 1990.

continuato dal fratello Maḥmūd ma soprattutto da Tawfīq al-Hakīm (1898-1987), uno dei massimi esponenti della drammaturgia araba moderna. Alcune sue commedie sono scritte in dialetto egiziano, ma altre come ad esempio *Ahl al-Kahf* (la gente della caverna, 1933), *Šahrazād* (1934), *Muḥammad* (1936), *Sulaymān al-ḥakīm* (Salomone il saggio, 1943), *al-Malik Ūdīb* (Edipo re, 1949), sono state scritte in uno stile puro ed elegante. Queste opere hanno consentito ad al-Hakīm di acquisire fama anche fuori dall’Egitto e di essere uno dei pochi, se non l’unico, autore arabo ad essere conosciuto in Occidente. La chiave di questo successo è data dal suo stile che predilige l’uso di un linguaggio lineare, senza retorica né prolissità. La tendenza alla concisione, inoltre, consente al lettore e allo spettatore di seguire e comprendere ciò che l’autore vuole rappresentare<sup>261</sup>.

Il più famoso dramma di al-Hakīm è *Ahl al-Kahf* che ripropone la leggenda cristiana nota come “I sette dormienti di Efeso” di cui si fa cenno nel Corano e più precisamente nella Sura XVIII:9:

*“Pensi che gli uomini della Caverna e d’ar-Raqīm<sup>262</sup>, siano fra i Nostri segni cosa strana? Allorché i giovinetti si rifugiarono nella caverna e dissero: “Signore, dacci un segno di misericordia da parte Tua e dacci rettitudine nel fare!”. E Noi colpimmo di silenzio le loro orecchie, nella Caverna, per lunghi anni, e poi li svegliammo per sapere quale dei due gruppi sapesse meglio contare il tempo ch’eran restati lì a soggiornare”<sup>263</sup>.*

La trama della seguente leggenda ci appare nota: trattasi di una storia di sette giovani, figli di nobili di Efeso, che per profondo attaccamento alla fede cristiana e per sfuggire alla persecuzione dei romani (la persecuzione di Decio), si rifugiarono in una caverna dove sprofondarono in un sonno che durò più di due secoli (fino all’epoca di Teodosio II (408-450)). Al loro

---

<sup>261</sup> Camera d’Afflitto, I., *Letteratura Araba Contemporanea, dalla nahḍah ad oggi*, Carocci editore, Roma 2007, pag. 252.

<sup>262</sup> Secondo alcuni *ar-Raqīm* è il nome del cane dei sette dormienti, secondo altri quello della caverna o della loro città, o della tavola di bronzo con incisi i loro nomi (citata nella leggenda cristiana).

<sup>263</sup> Bausani, A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008. Ho riportato anche i versetti 10-11-12-13 al fine di fornire un quadro più completo della storia.

risveglio si scoprirono talmente diversi dalla gente di quell'epoca che decisero di tornare alla caverna per cercare la morte<sup>264</sup>.

Tale trama, è ovviamente ripresa da al-Hakīm che, a sua volta, la ripropone in chiave moderna ponendola in relazione al tema della futilità della vita terrena che inevitabilmente conduce al disfattismo e al pessimismo. Lo stesso drammaturgo afferma che il pensiero egiziano antico è rimasto quasi immutato dall'epoca delle prime leggende fino ad oggi. E ciò perché il pensiero, le credenze religiose e le leggende di un popolo, quasi sottostando ad una legge di acclimatazione, assumono pur attraverso i secoli caratteristiche fisiognomiche uguali se immutato è l'ambiente in cui si sviluppano<sup>265</sup>.

Abbiamo considerato, seppur in maniera breve e sommaria, la letteratura contemporanea araba della prima metà del Novecento; quanto alla letteratura araba contemporanea della seconda metà del Novecento, essa si definisce “dell'impegno” poiché nasce in seguito al trauma palestinese: il 1948 è stata la data della fondazione dello stato d'Israele che segna per tutto il mondo arabo la perdita della Palestina e che gli stessi chiamano il disastro (*al-nakbah*). Ma il periodo che meglio rappresenta, da un punto di vista letterario, tale “impegno” è il 1967. Esso rappresenta la *naksah* (la ricaduta) nonché la sconfitta di Egitto, Siria e Giordania a vantaggio di Israele ma nel mondo letterario molte opere di scrittori e poeti arabi furono caratterizzati da un'impronta particolare.

Ciò lo riscontriamo ad esempio nel romanzo e nel teatro che diventano il frutto di una produzione letteraria sempre più matura e originale.

Quanto al letterato arabo, mal tollerato dai regimi sempre più autoritari, vede nell'esilio l'unica via di uscita per poter scrivere le sue memorie, frutto di esperienza di vita che ha contribuito allo sviluppo della sua personalità. Si tratta di opere in cui emergono temi quali la ribellione, lo spirito

---

<sup>264</sup> Cfr. Pietri, C. L. *Storia del cristianesimo* vol.2, Borla, Città Nuova Edizioni, Roma 2001.

<sup>265</sup> Cfr. Rizzitano, U., *Spirito faraonico e spirito arabo nel pensiero dello scrittore egiziano Tawfiq al-Hakīm*, in AIUON, III, 1949, pag. 487-497.

rivoluzionario ma anche la rassegnazione e la solitudine, la coscienza e lo sradicamento<sup>266</sup>.

Si tratta, perciò, di una letteratura impegnata, in cui 'Abd al-Raḥmān Munif (1933-2004) è uno dei maggiori rappresentanti.

Giordano di nascita, di padre saudita e di madre irachena, ad un certo punto della sua vita prende la nazionalità irachena. Fu poi esiliato in Francia ed infine accolto in Siria dove vi vivrà fino alla sua morte. A tutti coloro che chiedono la sua nazionalità egli risponde: "Io sono arabo"<sup>267</sup>.

Il suo primo romanzo è del 1973 e si intitola *al-Ašğār wa iğtiyāl Marzūq* (gli alberi e l'assassinio di Marzūq). I protagonisti sono due perfetti sconosciuti che si incontrano casualmente in treno. Elyās, cristiano, prototipo del commerciante furbastro, vende abiti usati. Mansūr, simbolo dell'intellettuale mediorientale, è professore di storia, licenziato dall'università a causa delle sue idee. È il viaggio a rappresentare il punto d'incontro tra i due personaggi che raccontano delle proprie vicissitudini. Elyās viaggia per i suoi strani commerci e racconta in maniera diretta la sua vita difficile, i ricordi laceranti di un amore unico e il crudo ritratto della sua gente. Mansūr, invece, viaggia per lasciare per sempre il suo paese e attraverso un monologo interiore, o più precisamente, un dialogo con la memoria, riflette sulla sua storia, che è quella di molti altri intellettuali arabi che sfuggono da un Potere che li perseguita<sup>268</sup>.

Riporto un frammento di testo particolarmente significativo ai fini della mia ricerca e del progetto presente nel modulo di laboratorio sul teatro dell'integrazione: "l'Urlo e la Maschera" precedentemente introdotto.

---

<sup>266</sup> Camera d'Afflitto, I., *Letteratura Araba Contemporanea, dalla nahḍah ad oggi*, Carocci editore, Roma 2007,, pag. 213.

<sup>267</sup>Tratto dall'intervista allo scrittore a cura di I. Camera d'Afflitto, Oltre il Mediterraneo, in "Il manifesto", 14 Aprile 1992, pag. 11 citata in Camera d'Afflitto I., *Letteratura Araba Contemporanea, dalla nahḍah ad oggi*, Carocci editore, Roma 2007 pag. 289. Durante questa intervista Munif afferma: Sono nato ad Amman, mio padre è saudita, mia madre è irachena. Sono vissuto in Giordania quando ero piccolo, ho studiato in Iraq e in Egitto. Spesso ho dovuto cambiare paese e recentemente l'ho dovuto fare per motivi politici. (...) Il mio passaporto mi serve solo per spostarmi da una parte all'altra. La mia nazionalità è araba".

<sup>268</sup> al-Raḥmān Munif, 'A. , *Gli alberi e l'assassinio di Marzūq*; trad. di M. Avino e I. Camera d'Afflitto, Ilisso, Nuoro 2004.

“Cos’è la patria? È la terra? Le colline brulle? Gli occhi spietati da cui sprizza l’odio che ti fulmina come un proiettile. Sono i discorsi dei beffardi? La patria significa affamare le persone? Farle vagare per le strade in cerca di un lavoro, con le spie alle calcagna? Sono stati giorni duri! Ma ormai restano solo poche ore e poi sarà tutto finito. Quando il treno si fermerà all’ultima stazione, prima della frontiera, mi costringerò a pisciare. Non voglio portare niente con me. Anche di quei ricordi disperati, che porto impressi sul viso e sugli abiti, mi voglio disfare. Voglio diventare un uomo nuovo, senza legami con questa terra. La patria! Pensa quant’è grande e solenne, questa parola. La patria, come ho avuto modo di convincermi dopo una esperienza amara durata più di vent’anni, è il luogo in cui una persona lavora in mezzo ad altri uomini che egli conosce e ama. Ormai sono diventato realista, sono svanite dalla mia mente tutte le idee romantiche di un tempo. Ora concepisco le cose in modo diverso da come le concepivo prima. Le cose hanno acquistato significati forti e avvincenti, per i quali sarei disposto a battermi”<sup>269</sup>.

Tale frammento risulta essere molto significativo poiché induce alla seguente riflessione: “la narrativa realizza ciò che la politica non è stata in grado di realizzare, ovverossia una grande nazione araba unita”<sup>270</sup>.

L’opera di Munif, inoltre, rivela una certa coerenza poiché, il suo considerarsi un arabo *tout court* si riflette anche nelle sue ambientazioni geografiche. Non a caso, i personaggi munifiani si muovono in uno spazio non ben identificato, ma chiaramente identificabile in quanto “mondo arabo nella sua assoluta vastità” dalle sponde del Mediterraneo fino alla Mesopotamia.<sup>271</sup>

Ed è proprio partendo da questo aspetto, che con la presente trattazione ho tentato di far emergere un *mondo arabo* in cui, nonostante vi siano delle

---

<sup>269</sup> Ibid. pag. 290.

<sup>270</sup> El Gamrani, R., *L’arte del romanzo nel verbo di Abd al-Rahman Munif*, 16 novembre 2012, editoriaraba, <http://editoriaraba.wordpress.com/2012/11/16/larte-del-romanzo-nel-verbo-di-abd-al-rahman-munif-parte-2/>

<sup>271</sup> El Gamrani, R., *L’arte del romanzo nel verbo di Abd al-Rahman Munif*, 16 novembre 2012, editoriaraba, <http://editoriaraba.wordpress.com/2012/11/16/larte-del-romanzo-nel-verbo-di-abd-al-rahman-munif-parte-2/>

notevoli differenze linguistiche-culturali al suo interno, presenta un sostanziale elemento comune: il credo religioso.

Tale credo rappresenta *un'unità nella molteplicità*: il *quid* che accomuna e lega tutti i migranti intervistati nel presente studio. È un Islam plurale così come sono plurali le cause che spingono il fedele a migrare; nel caso dell'opera di Munif si tratta di un uomo che non può più tornare nel suo paese perché perseguitato a causa delle sue idee. Certo è che la maggior parte dei soggetti intervistati non aveva migrato per cause legate alla persecuzione politica, ma le cause sono le più disparate (dal lavoro alla ricerca di fortuna) tuttavia ciò che mi ha più colpito all'interno di questo piccolo ma significativo frammento letterario è quella "conoscenza" di quel mondo arabo (musulmano) che a prescindere dal *dove* e dal *come*, appare al lettore-attore un universo da conoscere, da amare ma soprattutto da vivere; poiché:

*"La "patria" è il luogo in cui una persona lavora in mezzo ad altri uomini che egli conosce e ama"*<sup>272</sup>.

## Conclusioni

---

Il presente studio ha riguardato un'analisi che seppur, talvolta, condotta in maniera sommaria, ha coinvolto i musulmani che vivono a Caltanissetta sia da un punto di vista geopolitico, che sociopolitico ma anche semplicemente "antropologico". Nel corso di questo studio è stata elaborata un'ipotesi: la "Casa della Conoscenza" in riferimento a come i soggetti intervistati vivono il loro Islam ed il loro essere musulmani a Caltanissetta. Tale ipotesi mira a liberarsi di quelle "lenti distorcenti" che come in una foto, davano la stessa

---

<sup>272</sup> al-Raḥmān Munif, 'A. *Gli alberi e l'assassinio* di Marzūq; trad. di Avino, M. e Camera d'Afflitto, I., Ilisso, Nuoro 2004.

immagine statica del musulmano migrante di vent'anni fa non curandosi, invece di una realtà dinamica e perciò in costante cambiamento con cui inevitabilmente lo stesso entra in relazione .

Se in un primo momento, nell'elaborazione di quest'ipotesi, si è proposto un "punto d'incontro" atto a coinvolgere i musulmani che vivono nelle periferie della città ad agire facendosi, perciò, "conoscere" in quanto tali e testimoniando, perciò, la loro islamicità; successivamente si è proposto di coinvolgere lo stesso all'interno di iniziative culturali atte a far compiere all'"attore" musulmano un lavoro su se stesso. Il lavoro che il musulmano compie su se stesso è stato poi posto in relazione al lavoro dell'attore su se stesso che rappresenta il metodo di Stanislavkij. Tale azione può realizzarsi solamente attraverso la partecipazione del musulmano migrante a Caltanissetta che lo porta a realizzare un percorso alternativo di reislamizzazione. Tale percorso "alternativo" prende un po' le distanze da quello proposto da Tariq Ramadan alla cui base del suo pensiero circa l'Europeizzazione dell'Islam propone un ritorno alle fonti (*Corano e Sunnah*) servendosi del "principio di autointegrazione del diritto islamico" in grado di fornire una risposta a tutti i casi che coinvolgono il migrante musulmano che si inserisce nel nuovo contesto (storico, sociale, culturale) europeo. La reislamizzazione di Tariq Ramadan parte dal basso e coinvolge la giovani generazioni. Lo studio effettuato a Caltanissetta parte anch'esso dal basso e mira a coinvolgere le giovani generazioni ma non ha la pretesa di "rielaborare" la giurisprudenza islamica, bensì di privilegiare la prospettiva sociopolitica all'interno della quale è possibile ritrovare un ambiente "positivo" in cui il musulmano migrante possa ridefinire la propria identità. E' un ambiente che, nel nostro caso, garantisce libertà e protezione al migrante; quella libertà di culto che consente al musulmano non solo di professare la propria fede ma anche di esprimersi, di spiegare al meglio la sua fede. La libertà di espressione, di culto, di azione implica perciò un'azione o più precisamente una partecipazione che, nel caso del presente studio, ha coinvolto il musulmano a Caltanissetta in una sorta di "viaggio conoscitivo" in cui si è tentato di definire, o semplicemente tratteggiare la

propria identità. La creazione di questa identità ha poi comportato un'interazione sia con sé stesso che con il "pubblico".

Lo scopo del presente studio, sperando possa essere uno spunto di riflessione per successive ed eventuali ricerche sul campo, è stato quello di creare uno spazio in cui il musulmano migrante possa ottenere una "cittadinanza" che, se nella maggior parte dei casi è semplicemente partecipativa, è pur sempre frutto di un'interazione che non avviene semplicemente all'interno di uno "spazio libero" ma, bensì, in uno spazio "aperto" in cui il musulmano migrante conosce se stesso immaginando di vivere la propria vita all'interno di un nuovo contesto che lo accoglie, che gli concede uno "spazio" in cui esprimere "liberamente" se stesso.

Probabilmente la mia è un'utopia o più semplicemente una speranza, ciò che è certo che la loro presenza è una realtà che merita delle opportunità.



## Appendice

---

In riferimento alla mia esperienza diretta svolta durante l'estate 2012 presso il comune di Caltanissetta riporto il questionario somministrato ai soggetti intervistati con le relative interviste.

Trattandosi di un questionario che non prevede soltanto delle risposte aperte, ma anche delle risposte multiple, si riportano i dati raccolti in una tabella riassuntiva presente a fine appendice. Quasi tutte le interviste, a parte quella di Youssef Amraoui riportata integralmente, sono condotte in forma anonima.

Le lingue utilizzate durante le interviste sono state rispettivamente: italiano, arabo, inglese e, talvolta e di rado, francese. Nel riportarle, si è preferito realizzare una traduzione in lingua italiana.

### QUESTIONARIO

INIZIALE NOME:

ETA':

NAZIONALITA':

FRATELLI/SORELLE/FIGLI/FIGLIE:

RESIDENZA:

DA QUANTO TEMPO VIVI A CALTANISSETTA:

STATO CIVILE:

RELIGIONE:

PRATICANTE/NON PRATICANTE:

TITOLO DI STUDIO:

OCCUPAZIONE:

- In che modo vivi il tuo essere musulmano qui a Caltanissetta?
- Ti piace vivere a Caltanissetta?
- Aspetto religioso:
  - a) Ci credo per scelta personale;
  - b) ci credo perché è la religione della mia famiglia;
  - c) ci credo perché è la religione del mio paese.
  
- Quanto la religione incide nella tua vita?
- Rispetti i cinque pilastri dell' Islam?
  - a) *šahāda*;
  - b) *zaka*t;
  - c) *hajj*;
  - d) *salat*;
  - e) *Ramadan*.
  
- Credi che sia possibile, per quanto possibile, rispettare la *šarī'a* a Caltanissetta? In che modo?
- Vorresti trasmettere la tua religione e la tua lingua madre ai tuoi figli, oggi autoctoni?
- Ti rechi in moschea il Venerdì a mezzogiorno?
- Dove e con chi festeggi le due feste dell' Islam (*īd al-ḥiṭr*, festa di fine Ramadan e *īd al-kabir*, festa del sacrificio di Abramo)?
- Sei molto attaccato alla tua famiglia?
- Che tipo di rapporto hai con l' *Imām* di Caltanissetta?
- Leggi il Corano assiduamente? Lo leggerai ai tuoi figli?
- Credi che il migrare a Caltanissetta abbia costituito per te una sorta di Pellegrinaggio?
- Riesci a rispettare i divieti alimentari imposti dalla tua legge religiosa? Fai uso di alcool?

- Riesci a praticare la tua religione a Caltanissetta? Se è sì, perché:
  - a) c'è libertà di religione;
  - b) basta seguire quanto rivelato dal Corano;
  - c) posso contare sul sostegno dei miei fratelli musulmani.
  
- Quanto al rispetto dei costumi islamici, sei circonciso/porti il velo?

**L. 21 anni, marocchina, coniugata, una figlia, vive a Caltanissetta da un anno presso il Quartiere Angeli, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), è musulmana praticante, badante, porta il velo.**

Vivo molto bene qui a Caltanissetta, abito al Centro Storico della città in un appartamento vicino a quello di mia madre, nonostante il mio lavoro, la sera quando torno a casa io e la mia famiglia ci riuniamo a cena condividendo importanti momenti religiosi. Siamo molto credenti, l'Islam per me non è soltanto la religione della mia famiglia ma è tutto. Caratterizza la mia vita con le sue preghiere, il suo digiuno, la devozione e la sottomissione che mi danno la forza per superare le difficoltà della vita. Pur vivendo in un paese straniero, riesco a praticare l'Islam, c'è libertà di religione. Certo è che durante il lavoro non riesco a compire le preghiere rituali ma non appena ho un momento per me, lo dedico a Iddio. Vorrei tanto compire il pellegrinaggio ma ci vorrebbero davvero molti soldi per far sì che possa realizzare questo mio grande desiderio. Non frequento la moschea perché non credo che vi sia una comunità molto unita qui a Caltanissetta. Non sono andata neppure durante le due feste dell'Islam (*'īd al-fiṭr*, festa di fine Ramadan e *'īd al-kabir*, festa del sacrificio di Abramo); preferisco condividere questo momento con la mia famiglia. Sono ancora molto legata all'*Imām* del mio paese, mi ha vista crescere. Ho una figlia di un anno, è quanto di più prezioso la vita mi abbia potuto regalare. Vorrei farla crescere proprio come sono cresciuta io, con l'Islam nel cuore. Nonostante la sua

tenerissima età comincio già a parlarle in dialetto marocchino, vorrei tanto non dimenticasse le sue origini.

**Z. 28 anni, marocchino, coniugato, una figlia, vive a Caltanissetta da un anno presso il Quartiere Angeli, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), è musulmano praticante, disoccupato, circonciso.**

Vivo in questa piccola città in un posto che mi ricorda molto i quartieri di Fez. “Qui è come in Marocco!”. Certo è che a Caltanissetta non si sente mica la chiamata alla preghiera del muezzin ma quando passeggio tra le strette vie del quartiere in cui vivo sento il profumo del delizioso Cuscus, quel delizioso Cuscus che mia madre preparava quando ero bambino. Sono molto legato al mio paese infatti prima di essere musulmano sono marocchino. L'Islam è la religione del mio paese e non riuscirei ad immaginare la mia vita senza l'Islam. Cerco il più possibile di rispettare i suoi cinque pilastri e ciò che rispetto in maniera assoluta sono i divieti alimentari pur consapevole del fatto che vivendo in un paese straniero, risulta più difficile rispettare “in toto” il volere di Dio. Ciò, ad esempio, lo riscontro nella vita comunitaria, non mi reco in moschea il Venerdì a mezzogiorno perché la comunità musulmana di Caltanissetta non è unita, non sono molti coloro che la frequentano. È con la mia famiglia che condivido momenti di fede, ci riuniamo spesso con la famiglia di mia moglie, tutte le sere. Io e mia moglie viviamo qui a Caltanissetta da un anno ed abbiamo festeggiato le due feste dell'Islam con la sua famiglia. Io purtroppo ho perso i genitori quando ero ancora un bambino e sono molto legato ai miei suoceri. Vorrei tanto che la mia meravigliosa bambina crescesse con gli insegnamenti coranici, mi sono promesso che quando sarà più grande leggerò il Corano insieme a lei e mi impegnerò a ricordarle le sue origini e la sua lingua.

**A. 34 anni, marocchino, coniugato, due figli, vive a Caltanissetta da quattro anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di**

**studio all'estero (diploma), è musulmano praticante, badante, circonciso.**

Lavoro come badante e vivo in casa del mio “datore di lavoro”. Mi trovo molto bene qui a Caltanissetta, la mia famiglia e i miei figli sono rimasti in Marocco, lavoro a più non posso per mantenerli, sono tutta la mia vita. A breve, finalmente, potrò rivederli perché le mie fatiche sono state ricompensate, anche loro mi raggiungeranno qui a Caltanissetta ed io e mia moglie faremo il possibile per regalare ai nostri figli un futuro migliore. Ci impegneremo per far sì che possano ricordarsi delle loro origini, degli insegnamenti coranici, della loro lingua madre ma ci impegneremo, allo stesso modo, a farli studiare qui in Italia o ovunque vorranno. Sono pienamente consapevole che è difficile praticare l'Islam in un paese straniero; non riesco, a causa del mio lavoro che mi impegna per buona parte della giornata, a compiere le cinque preghiere rituali, tuttavia riesco a compiere la preghiera dell'alba. Non frequento la moschea della città poiché non conosco molta gente qui e so che non vi è una comunità molto unita. Rispetto religiosamente i divieti alimentari e spero di vero cuore di poter compiere il pellegrinaggio alla Mecca un giorno. Essendo realista però, devo ammettere, che purtroppo non so se questo desiderio potrà mai realizzarsi, ciò che è certo che il mio migrare a Caltanissetta rappresenta per me una sorta di “Pellegrinaggio”, una “prova divina” in cui ho trovato la pace, un lavoro, una famiglia che mi ha accolto come un loro parente. Iddio mi ha benedetto.

**A. 38 anni, marocchino, coniugato, due figli, vive a Caltanissetta da tre anni presso il Centro Storico della città, licenza media conferita in Marocco, è musulmano praticante, disoccupato, circonciso.**

La vita qui è dura, ma lo è meno rispetto a quella che fra stenti e sofferenze conducevo in Marocco. Sono disoccupato, tuttavia riesco ad “arrangiarmi” con qualche piccolo lavoretto che mi consente di sopravvivere insieme alla mia famiglia. Grazie a Dio mia moglie lavora, fa la donna delle pulizie in

casa di varie famiglie della città. Siamo una famiglia molto unita ed anche se a volte questa vita non è facile, mi basta vedere gli occhi dei miei figli per trovare la forza di andare avanti. Vorrei tanto conservassero nel cuore le loro origini, in famiglia parliamo il dialetto marocchino e invito loro a leggere il Corano. Nonostante tutto, mi piace vivere a Caltanissetta, ha un che di familiare con il mio paese, il suo mercato è molto simile a quello di Tangeri, la mia città natale, con la differenza che quello di Caltanissetta è molto più piccolo ma quando vi passeggi, mi ritornano in mente bellissimi ricordi d'infanzia, quando con i miei fratelli rubavamo le arance e ci nascondevamo tra i vicoli della città. Sono un musulmano praticante e mi reco in moschea. Mi piacerebbe che vi fosse una comunità più unita a Caltanissetta, il mio quartiere lo è; ho ricevuto degli aiuti da parte delle famiglie che vi vivono, hanno deciso di destinare la *zakat* a chi come me conduce una vita di stenti. Sono molto loro molto grato.

**‘U. 29 anni, marocchino, celibe, vive a Caltanissetta da sette anni presso il Quartiere angeli della città, licenza media conferita in Marocco, è musulmano praticante, disoccupato, circonciso.**

Vivo a Caltanissetta con mio fratello e mio cugino. Ho fatto diversi lavori ma per il momento sono disoccupato. Mi “arrangio” come posso facendo il “venditore ambulante”, è dura vivere senza una fissa occupazione. Prego ogni giorno affinché possa migliorare le mie condizioni. Sono un musulmano praticante, frequento la moschea di Caltanissetta anche se non vedo una partecipazione attiva da parte dei “miei fratelli” che preferiscono pregare nelle loro case. La fede è l’unica cosa che mi permette di andare avanti, mi piacerebbe avere una famiglia, dei figli, dare loro un’educazione religiosa (musulmana) ma purtroppo ciò che mi è rimasto della mia famiglia non è che mio fratello e mio cugino. I miei genitori sono rimasti in Marocco, vivono di stenti e sapere di poter fare molto poco per loro mi rattrista. Vivere qui a Caltanissetta non è facile ma sapere che mio fratello ha un lavoro e sta per metter su famiglia mi rende felice. Mio fratello è un commerciante di abbigliamento, spesso gli do una mano a caricare e

scaricare la merce che acquista dai fornitori che si trovano in diverse città della Sicilia (Catania, Palermo, Messina), adesso sta per diventare papà, la sua ragazza (italiana) aspetta un bambino. Conservo molti bei ricordi in questa città, sono qui da sette anni ma è come se vi vivessi da sempre, lo so, sembrerà strano ma ci sono molti luoghi che mi ricordano il mio paese uno di questi è il mercato ma anche le case del quartiere in cui vivo (Quartiere angeli) mi fanno sentire più vicino al mio paese d'origine. Ciò che mi manca più fra tutto del mio paese è celebrare con la mia famiglia la festa del sacrificio, è un momento molto importante per noi musulmani e non poter sgozzare l'agnello secondo il rituale islamico in Italia poiché la legge non lo consente, mi rattrista.

**S. 34 anni, marocchino, coniugato, un figlio, vive a Caltanissetta da dieci anni presso il Centro Storico della città, licenza media conferita in Marocco, è musulmano praticante, disoccupato, circumciso.**

Vivo in questa piccola città con mia moglie e il nostro bambino che sta per diventare un ometto, ha quasi dieci anni. Sono musulmano praticante, vado in moschea anche se credo fortemente che qui a Caltanissetta non ci sia una comunità molto unita. Sono molti i musulmani che vivono in questa città ma ho la sensazione che questi si nascondano dentro le loro case, i loro quartieri. Vivo qui da dieci anni e la situazione non è mai cambiata. È un vero peccato, questa città profuma di Cuscus, il mercato, il Quartiere angeli, è tutto così familiare a noi arabi. Persino la mancanza di lavoro è familiare al mio paese d'origine. Sono disoccupato ma grazie a Dio mia moglie lavora come badante presso un'anziana donna e questo ci permette di tirare avanti, cerchiamo di fare il possibile per non fare mancare nulla al nostro bambino che dice di voler fare il dottore da grande. Lo spero davvero. Spero che il suo futuro possa essere più felice del mio ma spero al tempo stesso che crescendo possa ricordarsi le sue origini, la sua lingua, la sua religione. Sono molto fiero di lui, mi chiede spesso dei nonni e di come sarebbe bello andare in Marocco. Parliamo in dialetto marocchino e vorrei tanto che imparasse l'Arabo classico. Teniamo molto che il nostro bambino pratichi

l'Islam, siamo una famiglia molto unita, pratichiamo l'Islam rispettando i divieti alimentari. Desideriamo un giorno poter fare il pellegrinaggio alla Mecca. Per adesso possiamo solo desiderarlo ma un giorno, se Dio lo vorrà, potremmo realizzare il nostro sogno.

**B. 26 anni, tunisino, celibe, vive a Caltanissetta da sette anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), è musulmano non praticante, disoccupato, circonciso.**

Sono un musulmano non praticante, è una scelta forzata la mia. Vivo in questa città da sette anni e non è per nulla facile vivere qui. Noto delle differenze sostanziali rispetto al mio paese d'origine. Si è vero, vi sono molte influenze arabe in questa città ma di fatto sono veramente pochi coloro che credono davvero di potervi vivere felici. Molti sono disoccupati come me e si arrangiano come possono in "lavoretti" che a stento ci permettono di sopravvivere. Questa non è vita!. Non ho molti contatti con i musulmani della città, soltanto con la mia famiglia, ho molti amici italiani. So di non essere un "musulmano modello", spesso trascorro diverse serate nei pub della città con i miei amici italiani e questo non mi consente di rispettare i divieti alimentari prescritti dalla mia religione. Ciò mi porta spesso ad avere delle forti discussioni con i miei genitori, in particolare con mio padre, siamo una famiglia molto unita e i miei si dispiacciono se non sono un musulmano "retto". Rifletto molto sul mio futuro e se mai un giorno avrò dei figli vorrei tanto che crescessero liberi di poter decidere se essere cristiani, musulmani o ebrei, senza costrizione alcuna nella religione. Non è nelle mie priorità fare il Pellegrinaggio, penso di averlo già compiuto sette anni fa venendo qui, soltanto che non riesco ad essere felice in una città che ha ben poco da offrirmi.

**S. 34 anni, tunisino, celibe, vive a Caltanissetta da due anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), è musulmano praticante, lavora come interprete/mediatore**



**culturale presso il centro di prima accoglienza per immigrati della città, circonciso.**

Vivo in questa città relativamente da poco, noto che vi sono delle sostanziali differenze con il mio paese d'origine ma ciò non mi impedisce al tempo stesso di praticare l'Islam e rispettare la *Šarī'a*. vivo in un paese in cui vi è libertà di religione, l'Islam è una religione di pace, detentrica di valori che possono essere comuni ad altre religioni e talvolta le si può condividere con le stesse. Ovunque è possibile praticare l'Islam, non a caso frequento la moschea della città e ne devolvo la *zakat*, spero un giorno di poter compiere il pellegrinaggio. Grazie a Dio ho un lavoro che mi permette di dare una mano alla mia famiglia in Algeria e al tempo stesso di mettere qualcosa da parte, perciò non escludo che un domani possa compierlo. Non sono ancora sposato ma mi piacerebbe davvero tanto avere una famiglia e dei figli, leggere loro il Corano, parlare loro in Arabo. Considerando che amo molto il mio lavoro e anche questa piccola città, credo di vivere qui nei prossimi anni e se mai dovessi avere dei figli mi impegnerò il più possibile per far sì che non dimentichino le loro origini, come, ad esempio, festeggiare insieme le due feste dell'Islam proprio come facevo con la mia famiglia in Tunisia. Sono pienamente consapevole del fatto che non potranno respirare lo stesso clima di festa che si respira nei paesi arabi ma è un momento molto importante per noi musulmani che deve essere necessariamente ricordato a prescindere da dove ci si trovi.

**A. 32 anni, marocchino, coniugato, un figlio, vive a Caltanissetta da sette anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), è musulmano praticante, disoccupato, circonciso.**

È già da parecchio tempo che vivo in questa città, vi vivo con mia moglie e la mia dolce bimba di quattro anni. È meraviglioso poter vedere nei suoi occhi la gioia di vivere e la semplicità con cui guarda alla vita. Devo molto imparare da lei più di quanto io possa insegnarle. Sono un musulmano praticante e vorrei tanto far conoscere alla mia bimba la religione dei loro genitori. Non frequento la moschea perché sono molto legato all'Imām del mio paese, è come un padre per me. Qui a Caltanissetta non sono molti

coloro che si recano in moschea e questo denota come la comunità non sia unita al suo interno. Ma, non frequentare la moschea non significa per me non rispettare l'Islam, anzi cerco per quanto mi è possibile di rispettare in pieno ciò che è rivelato nel Corano, è naturale che non vivendo nel mio paese d'origine non è molto semplice compiere assiduamente le cinque preghiere rituali perché molto spesso gli impegni non me lo permettono. Nonostante non abbia un lavoro fisso cerco sempre di fare il possibile per tirare avanti e non fare mancare nulla a mia figlia. Faccio il venditore ambulante e di tanto in tanto do una mano a mio fratello che gestisce una macelleria musulmana presso il Centro Storico della città. Mio fratello è tutto ciò che ho. I miei genitori hanno divorziato quando eravamo bambini ed entrambi si sono risposati ed hanno avuto dei figli, questo purtroppo non ci fa essere una famiglia unita. Vorrei tanto essere un esempio per mia figlia, io e mia moglie siamo molto legati e vorrei tanto che la mia piccola continuasse a crescere all'interno di questo clima d'amore.

**Y. 46 anni, marocchino, divorziato, un figlio, vive a Caltanissetta da sette anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), è musulmano praticante, gestisce una macelleria musulmana, circonciso.**

Faccio lo stesso mestiere che facevo in Marocco e sono molto felice di questo. Ho i miei clienti fissi e questo mi consente di vivere serenamente qui a Caltanissetta. Mi sento come se fossi a casa, vivo vicino il mio negozio, a contatto con gente che professa la mia stessa religione e che parla la mia stessa lingua. Tengo molto che i miei fratelli rispettino i divieti alimentari prescritti dalla legge religiosa musulmana ed io, nel mio piccolo, con la mia attività commerciale, vorrei esserne un esempio. Mi reco in moschea ed è molto bello condividere con una piccola comunità un momento così importante come quello comunitario. Ne devolvo anche la *zakat*. Ho un figlio di diciotto anni che vive insieme a me. Purtroppo non ha ancora trovato un lavoro, spero il meglio per lui, è molto intelligente, conosce benissimo sia l'Arabo che l'Italiano perché quando siamo arrivati

qui non era che un bambino. Ho cercato di dargli un'educazione religiosa ma si definisce un "musulmano non praticante". Purtroppo non sono stato di buon esempio per lui; ho divorziato da mia moglie quando ero in Marocco, lei vive lì e noto che a mio figlio le manca molto. Purtroppo non siamo mai stati una famiglia molto unita.

**H. 18 anni, marocchino, celibe, vive a Caltanissetta da sette anni presso il Centro Storico della città, licenza media conferita in Italia, è musulmano non praticante, disoccupato, circonciso.**

Sono qui in Italia da sette anni, ho preso la licenza media ma non sono riuscito a diplomarmi nonostante avessi provato a frequentare sia l'istituto professionale per produzione industriale e artigianale, sia quello per i servizi alberghieri. Probabilmente è colpa mia, non amo molto studiare, non amo molto vivere qui, sento la mancanza di una famiglia accanto a me. I miei genitori hanno divorziato parecchi anni fa, vivevamo ancora in Marocco ed ero ancora molto piccolo. Non siamo mai stati una famiglia unita, io mi trovo qui con mio padre, non mi fa mancare nulla, ma sento molto la mancanza del mio paese, "qui non è come in Marocco", vorrei tornare un domani. Qui non ho un lavoro fisso, faccio l'ambulante e di sicuro non si può pensare ad un futuro con un lavoro del genere. Sono un musulmano non praticante, non frequento la moschea e vorrei tanto vivere la mia religione in una condizione più ideale rispetto ad adesso; non riesco ad essere un buon musulmano in questa città, sono in giro tutto il giorno e perciò non posso praticare la religione secondo il volere di Dio; l'unico momento di svago è la sera, ma molto spesso anche la sera sono molto impegnato a sistemare casa. Mio padre gestisce una macelleria musulmana e anche lui è costretto a star fuori tutto il giorno. Abbiamo poco tempo per stare insieme ma siamo molto uniti. Anche mio zio, il fratello di mio padre vive qui a Caltanissetta. La domenica a pranzo ci riuniamo tutti insieme per mangiare il mio piatto preferito: il *Tāġīn*<sup>273</sup>. È un momento molto importante per me, l'odore del

---

<sup>273</sup> *Tāġīn*: piatto tipico della cucina marocchina a base di carne di pollo o di agnello.

*Tāġīn* mi fa sentire a casa. Mi piacerebbe un giorno sposarmi, avere una famiglia, dei figli ma al tempo stesso mi piacerebbe tanto che mio figlio crescesse libero di scegliere se essere un musulmano, un cristiano o un ebreo. Per quanto mi riguarda, farò ciò che mio padre fa per me: mi impegnerò più possibile per non fargli mancare nulla.

**A. 31 anni, marocchino, coniugato, due figli, vive a Caltanissetta sedici anni presso il Centro Storico della città, licenza media conferita in Italia, è musulmano praticante, lavora come fattorino presso un negozio di casalinghi della città , circonciso.**

Sono molto legato a questa città, vi vivo da sedici anni ormai. È naturale che mi manca molto il mio paese d'origine ma grazie a Dio io e mia moglie lavoriamo e non ci manca nulla qui, a parte i nostri cari rimasti in Marocco. Mi mancano molto, ma la cosa che più mi manca della mia famiglia sono festeggiare la festa del sacrificio (*'īd al-adḥā*) tutti insieme. Sono anni che non posso festeggiare con la mia famiglia la festa del sacrificio; io e mia moglie lavoriamo tutto il giorno e tutto ciò che possiamo fare, è ricordare questo momento alla sera, raccogliendomi in preghiera e consumando poi insieme a mia moglie, ad amici e parenti la carne "sacrificata" dal nostro macellaio musulmano di fiducia. Ha una macelleria al centro storico, sono un cliente fisso. Ciò che è certo è che non potrò respirare lo stesso clima di festa che si respira nel mio paese durante questo giorno. "Qui non è come in Marocco", faccio di tutto per riuscire ad essere un "buon musulmano praticante" ma è molto difficile, ad esempio, praticare le cinque preghiere giornaliere. Per quanto mi riguarda riesco a compiere quella dell'alba, per le restanti cerco di recuperare non appena ho un attimo per me. Ogni anno compio il Ramadan ed è molto dura con il mio lavoro da fattorino non bere e non mangiare per buona parte della giornata. Il mio datore di lavoro è molto caritatevole con me, durante il mese del Ramadan mi concede più pause così che posso pregare e riposarmi all'ombra. Sono molto contento di questo, spero con tutto il cuore che i miei figli crescano felici e sereni. Io e mia moglie lavoriamo a più non posso per far sì che non possa mancargli

nulla e anche se viviamo in questa città da molto tempo ed i nostri figli sono autoctoni parliamo loro in dialetto marocchino e invitiamo spesso a leggere il Corano e a praticare l' Islam.

**F. 30 anni, marocchino, celibe, vive a Caltanissetta da dodici anni presso il Centro Storico della città, è musulmano praticante, maturità scientifica conferita a Caltanissetta, lavora come interprete/mediatore culturale presso il centro di prima accoglienza per immigrati della città, circonciso.**

Sono un musulmano praticante e mi reco poco assiduamente in moschea perché non credo vi sia a Caltanissetta una comunità di fedeli coesa, è probabile che la maggior parte di essi non abbiano molto tempo da dedicare alla vita comunitaria in moschea a causa della mancanza di tempo perché impegnati nel lavoro o in famiglia. Personalmente io credo che essere arabi, così come essere musulmani è un *way of life*, non ha delle connotazioni spazio-temporali ben precise, non importa dove! Ne è testimone il Corano, vi è un versetto in particolare che afferma: *“A Dio appartiene l’Oriente e l’Occidente, e ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio, ché Dio è ampio Sapiente”*<sup>274</sup>. Ecco come vivo il mio Islam, nel mio intimo, in famiglia, tra i miei amici, perché l’Islam è ovunque, Dio è ovunque. È ciò che insegnerò ai miei figli, un giorno, se mai dovessi avere una famiglia tutta mia, vorrei tanto che crescessero con i miei insegnamenti, gli stessi che mi hanno donato i miei genitori, siamo una famiglia molto unita, condividiamo molti momenti di preghiera, di festa insieme ma nello stesso tempo dedico anche moltissimo tempo ai miei amici, la maggior parte di essi sono italiani. In realtà mi sento un po’ italiano anch’io ma non amo molto gli spaghetti, preferisco il Cuscus!

---

<sup>274</sup> Cor. II:115, Bausani , A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

**S. 36 anni, marocchina, coniugata, due figlie, vive a Caltanissetta da dodici anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), è musulmana praticante, possiede un'attività commerciale insieme alla sorella, una Kebaberia presso il Centro Storico della città. Ha lavorato anche come interprete/mediatrice culturale presso il centro di prima accoglienza per immigrati della città, non porta il velo.**

Mi trovo molto bene qui a Caltanissetta, è un città che mi ha dato tanto, sia dal punto di vista lavorativo che affettivo. Ho da poco aperto un'attività commerciale insieme a mia sorella, è una Kebaberia, mia sorella vi lavora come cuoca, io sono la sua aiuto cuoca. Anche se abbiamo aperto da poco, sono molti i nisseni che apprezzano la nostra cucina, abbiamo già parecchi clienti, spero continui così, se Dio lo vorrà. Sono una musulmana praticante e anche se non mi reco in moschea faccio il possibile per rispettare il volere di Dio, non riesco a compiere le cinque preghiere rituali ma non perdo un momento durante le giornate per ringraziare Dio per tutto ciò che mi ha donato. Le mie figlie sono nate qui, e sono la mia gioia più grande, parlo loro in dialetto marocchino ma anche in arabo classico. Quando ero in Marocco amavo molto studiare ma purtroppo per problemi economici non sono riuscita a laurearmi. Mi manca molto il mio paese ma credo fortemente che si può essere musulmani, marocchini ovunque ci si trovi, è necessaria solo una cosa: rispetto delle regole del paese d'accoglienza senza però dimenticarsi delle proprie origini e del proprio credo.

**H. 37 anni, marocchina, coniugata, tre figli, vive a Caltanissetta da cinque anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), musulmana praticante, disoccupata, non porta il velo.**

Amo incondizionatamente la mia famiglia, mio marito e i miei tre figli, sono molto felice di vivere qui a Caltanissetta, è una piccola città ma è molto carina. Vivo al Centro Storico della città e i miei vicini di casa sono quasi

tutti miei connazionali, siamo molto uniti nel nostro quartiere. Ciò mi fa sentire a casa pur non essendoci. Sono disoccupata ma mi arrangio come posso a fare la donna delle pulizie presso diverse famiglie della città. Mio marito lavora in una pasticceria, ci sentiamo molto fortunati e anche se non “navighiamo nell’oro”, a noi basta poco per essere felici. Ai miei figli piace molto vivere qui, hanno molti amici italiani e spesso li invitiamo a pranzo, cucino loro degli ottimi *Tāġīn*. In famiglia parliamo dialetto marocchino e ci riuniamo spesso per leggere il Corano ai nostri figli. È molto importante ricordare loro le loro origini. Ogni anno, infatti, durante il mese del Ramadan (specialmente quando cade in estate e non c’è scuola) andiamo in Marocco. È un momento molto importante per la mia famiglia. Io e mio marito teniamo molto che i nostri figli crescano con l’Islam nel cuore.

**A. 46 anni, marocchino, coniugato, due figli, vive a Caltanissetta da tre anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all’estero (diploma), musulmano praticante, disoccupato, circonciso.**

Sono un musulmano praticante anche se in realtà non è molto semplice praticare l’Islam in un paese straniero. È molto difficile riuscire a pregare cinque volte al giorno, ma ogni volta che posso, nel tempo libero che ho a disposizione cerco di fare il possibile per pregare e ringraziare Dio. È vero, sono disoccupato ma spesso mi improvviso “magazziniere” caricando e scaricando la merce acquistata da un piccolo venditore di mobili della città. Mia moglie lavora come badante da un anziano uomo, ciò ci permette di vivere dignitosamente qui, in questa città. I miei figli frequentano la terza e la quinta elementare e sono molto felici di vivere qui. Li amo molto e sono fiero di loro. Chiedono spesso dei loro nonni che vivono in Marocco e ogni anno in estate sono molto contenti quando andiamo a trovarli. Spero che crescendo possano conservare l’amore per il loro paese d’origine, in casa parliamo in dialetto marocchino e leggo loro spesso alcuni versetti del Corano.

**Y. 33 anni, marocchino, coniugato, un figlio, vive a Caltanissetta da cinque anni presso il Quartiere Angeli della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), musulmano praticante, disoccupato, circonciso.**

Vivo qui a Caltanissetta ormai da molto tempo, purtroppo non ho un lavoro, sono costretto a fare l'”ambulante” e la mia vita non è rose e fiori. Io, mia moglie e il nostro bambino viviamo in casa dei miei cognati. Il mio “lavoro” mi costringe a stare tutto il giorno in giro, a andare fuori città, se necessario, e purtroppo molto spesso sono costretto a non rispettare i divieti alimentari prescritti dalla legge religiosa musulmana; in questo modo non riesco a praticare l'Islam come vorrei: sono un musulmano non praticante, ma non per scelta. La famiglia di mia moglie è molto preziosa per me, i miei cognati sono come dei fratelli. Mia cognata fa la badante presso un anziana donna mentre mio cognato fa il fruttivendolo presso il mercato della città. Penso che sia difficile praticare l'Islam in un paese straniero, ma ciò non significa che sia impossibile. Non frequento la moschea perché credo che la comunità musulmana presente a Caltanissetta non sia molto unita. Un giorno spero con tutto il cuore di poter fare il pellegrinaggio alla Mecca, anche se a dire il vero, il mio migrare a Caltanissetta rappresenta già una sorta di Pellegrinaggio, quando non lavoro passo molto tempo in casa dei miei cognati e questo è motivo di preghiera per me. Vorrei tanto mio figlio crescesse in un ambiente sereno e che non gli mancasse nulla. Grazie a Dio i miei cognati ci stanno aiutando a superare questo brutto momento, spero passi presto.

**A. 40 anni, egiziano, coniugato, due figli, vive a Caltanissetta da cinque anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), musulmano praticante, disoccupato, circonciso.**

Mi ritengo un musulmano praticante e riesco ad esserlo in un paese straniero. È un paese in cui vi è libertà di religione e per questo motivo non credo che vi sia nessuna difficoltà nel praticare l'Islam. Cerco sempre di



seguire alla lettera quanto prescritto dalla legge religiosa musulmana anche se mi rendo conto che non è sempre facile, ciò, ad esempio, lo riscontro nella moschea di Caltanissetta, personalmente non riesco a frequentarla, ma non perché non abbia voglia di farlo, ma perché sono ancora molto legato all' *Imām* del mio paese, abbiamo tutt'oggi un legame molto stretto. Ci scriviamo spesso e quando torno nel mio paese vado necessariamente a trovarlo. È un amico, un fratello, una guida. È ciò che più mi manca del mio paese d'origine, oltre ovviamente ai momenti di festa (*'īd al-fīṭr*, festa di fine Ramadan e *'īd al-kabir*, festa del sacrificio di Abramo) che trascorrevi con la comunità religiosa. Lo scorso anno abbiamo festeggiato le due feste in famiglia, con mia moglie e i miei due figli ma il prossimo anno ho promesso loro che andremo in Egitto a trovare i nonni. È importante che i miei figli crescano conoscendo l'Islam e le loro origini, ci tengo molto che queste vengano preservate. Io e mia moglie ci impegniamo al massimo per far sì che ciò possa realizzarsi.

**M. 28 anni, marocchino, celibe, vive a Caltanissetta da otto anni presso il Quartiere Angeli della città, licenza media conferita in Marocco, musulmano non praticante, disoccupato, circonciso.**

Quando sono arrivato a Caltanissetta avevo appena vent'anni. Vivo in casa di mio fratello da allora e sono molto felice di avere un fratello come lui. Da poco sono diventato zio e non nego che piacerebbe anche a me metter su famiglia. Mi piace molto questa città, anche se in realtà non ho un lavoro fisso che mi consente di essere indipendente. Mi ricorda molto il mio paese, le strade, i quartieri sono molto simili a quelli del mio paese. La vicinanza con altri miei connazionali nel quartiere dove abito con mio fratello e la sua famiglia, mi fa sentire a casa. Ma non riesco a praticare l'Islam come vorrei. Probabilmente perché in un paese straniero risulta essere più difficile. Non ho mai frequentato la moschea di Caltanissetta, non sono molti i musulmani che la frequentano forse perché c'è poca coesione tra i musulmani dell'intera città. Ciò non lo riscontro tra i musulmani che vivono

nel mio stesso quartiere. Pensa che lo scorso anno abbiamo versato la *zakat* per aiutare una famiglia bisognosa del nostro quartiere.

**S. 20 anni, marocchina, nubile, vive a Caltanissetta da sette anni presso il Centro Storico della città, diplomata presso l'istituto alberghiero, musulmana praticante, disoccupata, non porta il velo.**

Vivo molto bene qui a Caltanissetta, è pur vero che da quando sono qui ho fatto la “figlia di famiglia”, ho fatto alcuni “lavoretti” (cameriera, donna delle pulizie) ma nulla di così importante. Adesso che mi sono diplomata all'istituto alberghiero, spero davvero di trovare un vero lavoro e aiutare i miei genitori. Sono musulmana praticante, credo che sia possibile esserlo anche se non si vive nel proprio paese d'origine. Certo è che non riesco a pregare cinque volte al giorno ma quando posso cerco sempre di recuperare alle mie mancanze. Non porto il velo perché non ne sento la necessità, sono venuta qui in Italia quando ero ancora una bambina e perciò non portavo il velo. Crescendo ho continuato a non portarlo ma ciò non esclude che un giorno possa indossarlo. Sono molto credente e spero un giorno che anche i miei figli possano (se mai avessi una famiglia) crescere con gli stessi insegnamenti che io ho ricevuto da bambina. La mia famiglia è molto unita e questo ci dà la forza di superare ogni difficoltà.

**R. 56 anni, marocchina, divorziata, due figlie, vive a Caltanissetta da sette anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), musulmana praticante, disoccupata, porta il velo.**

Le mie due figlie sono tutto ciò che ho. Io e mio marito abbiamo divorziato e adesso lui ha un'altra famiglia in Marocco. Nonostante tutto io e le mie figlie siamo una vera famiglia, una famiglia unita, la maggiore lavora come badante presso un'anziana donna ed è grazie a lei se riusciamo a tirare avanti; la minore, invece, si è appena diplomata, spero trovi lavoro presto. È molto intelligente, conosce perfettamente l'Arabo classico. Sono

musulmana praticante ed io e le mie figlie non frequentiamo la moschea ma ciò non ci impedisce di praticare l'Islam tra le nostre mura domestiche, pregando e condividendo importanti momenti di fede. Mi trovo molto bene qui a Caltanissetta, ha un che di familiare con il mio paese, il suo mercato seppur piccolo mi ricorda molto quello del mio paese. E questo mi fa sentire più vicina a casa mia.

**A. 22 anni, marocchino, celibe, vive a Caltanissetta da due anni presso il Centro Storico della città, licenza media conferita in Marocco, musulmano non praticante, disoccupato, circonciso.**

Non vivo da molto tempo qui a Caltanissetta però ciò che posso di sicuro affermare è che mi piace molto vivere qui. Vivo insieme a mio fratello maggiore e alla sua famiglia, purtroppo non ho un lavoro fisso, abbiamo perso i genitori quando eravamo molto piccoli, e da poco anche i nonni. Purtroppo la nostra famiglia non è stata molto unita. Mi piacerebbe avere una famiglia tutta mia un giorno o l'altro, per adesso cerco un lavoro e mi arrangio come posso, non è facile. Sono un musulmano non praticante, purtroppo non è sempre facile riuscire a praticare l'Islam in un paese straniero e a volte la sola libertà di religione non basta. Ciò lo riscontro ad esempio nel caso dei divieti alimentari, personalmente ho molta difficoltà a rispettarli, è molto difficile, ad esempio, entrare in una rosticceria e trovare qualcosa in cui non vi sia della carne di maiale. Frequento molti ragazzi italiani e questo mi porta spesso a trascorrere le serate nei pub o bar della città in cui, spesso, non nego che consumo anche qualche birra.

**M. 20 anni, marocchino, celibe, vive a Caltanissetta da dieci anni presso il Centro Storico della città, diploma presso l'istituto professionale per produzione industriale e artigianale, musulmano non praticante, disoccupato, circonciso.**

Vivo a Caltanissetta da parecchio tempo, ero solo un bambino quando sono arrivato qui. Ricordo che inizialmente era tutto così strano, insolito, nuovo per me. La lingua, la scuola, gli amici, all'inizio erano un ostacolo per me; adesso mi è tutto così familiare tanto da non riuscire ad immaginare la mia vita senza questa piccola città. È qui che è nata la mia sorellina ed è sempre qui che mi sono diplomato all'istituto professionale per produzione industriale e artigianale. Vorrei tanto fare l'elettricista da grande. Ho studiato per questo. Sono un musulmano non praticante, vivo in questa città da parecchi anni e sono cresciuto a stretto contatto con i ragazzi italiani, i miei genitori mi hanno dato un'educazione molto rigida ma non nego che spesso sono mancante ai divieti alimentari imposti dalla mia religione. Non è una cosa di cui andare fieri, spero possa migliorarmi in questo. Non sono un buon esempio per i giovani musulmani come me, non mi reco in moschea, non prego cinque volte al giorno ma non perché non abbia voglia di farlo, ma semplicemente perché non sono molti i fedeli che frequentano la moschea e, al tempo stesso, la comunità è poco unita, ed il fatto che conosco ben poco della comunità musulmana di Caltanissetta ne è una testimonianza. Per quanto riguarda le cinque preghiere giornaliere, non riuscivo, quando andavo a scuola e studiavo, a dedicarci la devozione che avrei dovuto e voluto. Adesso che non ho un lavoro e ho completato gli studi sono sempre in giro in cerca di occupazione, ma per adesso non riesco a trovare nulla. Credo che non sia impossibile praticare l'Islam in un paese straniero, anzi credo che la distanza dal proprio paese d'origine rafforzi ancor di più la fede. Nel quartiere dove abito conosco parecchie famiglie di miei connazionali che sono pronti ad aiutarmi in qualsiasi momento ne sentissi il bisogno. È come se si fosse riprodotto attorno a me un piccolo mondo che costantemente mi ricorda le mie origini, il mio credo e la mia lingua madre ma nel momento in cui varco la porta di casa mia me ne appare un altro che ho conosciuto, che ho vissuto e continuo a vivere. Non saprei dire a quale dei due mondi appartengo, ciò che è certo è che entrambi mi regalano momenti unici, gli stessi che mi permettono di continuare a sperare in un futuro migliore.

**Y. 28 anni, marocchino, coniugato, un figlio, vive a Caltanissetta da otto anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), musulmano non praticante, disoccupato, circonciso.**

Sono musulmano praticante ma non mi reco in Moschea. Nonostante vivessi in questa piccola città da molti anni ormai, sono ancora molto legato al mio paese d'origine, e lo sarò per sempre, è lì che sono nato, è lì che vi sono i miei parenti più cari. Purtroppo la mia famiglia non è molto unita, i miei hanno divorziato già da parecchio tempo e mio padre si è risposato con un'altra donna. Mi piacerebbe di tanto in tanto andare a fare visita ai miei cari, a dire il vero suona un po' strano dire "andare a far visita" ai miei cari, nel paese in cui sono nato, ma so di per certo che non riuscirei ad immaginare la mia vita lontano da questa città, sembrerà strano ma questa città porta con se un passato arabo che mi fa sentire più vicino al mio paese d'origine. Questo passato riaffiora nel momento in cui passeggiavo tra le vie del mio quartiere, sento odore di Cuscus, *Tāġīn*, lo stesso che da bambino sentivo in casa mia, quando mia madre lo cucinava per noi. La mia famiglia è molto unita, mia moglie fa la badante presso un anziano uomo, mio figlio è ancora molto piccolo, ha pochi mesi ma vorrei tanto farlo crescere sereno e felice, senza fargli mancare nulla ma, più di ogni altra cosa, spero che possa conoscere le sue origini, la lingua dei suoi genitori ma soprattutto la loro religione.

**Z. 37 anni, marocchino, divorziato, vive a Caltanissetta da otto anni presso il Centro Storico della città, licenza media conferita in Marocco, musulmano praticante, disoccupato, circonciso.**

Quando sono arrivato qui ero pieno di speranze ed ambizioni, purtroppo le cose non hanno preso un giusto verso. Ero sposato ed ho divorziato, mia moglie è tornata in Marocco e vive con la sua famiglia, non riuscivamo più a tirare avanti. Vivo con altri miei connazionali e mi arrangio come posso

lavorando come “ambulante”. Sono un musulmano non praticante e con il “lavoro” che faccio è molto difficile essere un musulmano “retto”; non riesco a compiere le cinque preghiere giornaliere e molto spesso sono mancante nel rispettare i divieti alimentari poiché la mia vita è abbastanza imprevedibile qui a Caltanissetta, spesso sono costretto a stare tutto il giorno in giro ed a mangiare “ciò che capita”, in rosticcerie che hanno ben poco da offrire a chi non mangia carne di maiale. Sento molto la mancanza del mio paese, la sento in maniera più forte quando vi sono le due feste dell’Islam (*‘īd al-fīṭr*, festa di fine Ramadan e *‘īd al-kabir*, festa del sacrificio di Abramo). Festeggio in casa mia, i miei vicini connazionali sono molto gentili con me, sono anni ormai che mi invitano a trascorrere le feste con loro, ciò mi fa sentire più a casa ma nello stesso tempo mi fa sentire nostalgia di casa.

**R. 20 anni, marocchina, nubile, vive a Caltanissetta da otto anni presso il Centro Storico della città, musulmana praticante, licenza media conferita in Italia, disoccupata, porta il velo.**

Vivo qui da parecchio tempo con la mia famiglia e mia sorella maggiore. Mio padre è commerciante d’abbigliamento ed ha una bancarella al mercato, mia madre fa la badante ad un’anziana donna e ciò ci permette di vivere dignitosamente. Vivo molto bene qui, la gente del posto è molto cordiale con me, ho molti amici nisseni, mi sento a casa. Sono musulmana praticante, cerco di fare il possibile per compiere le cinque preghiere rituali giornaliere ma purtroppo non frequento la moschea in maniera assidua, sono pochissimi i giovani che la frequentano qui a Caltanissetta, non è molto coesa la comunità musulmana della città. È un vero peccato, anche perché nel mio quartiere siamo molto uniti noi connazionali. Ci aiutiamo spesso. Credo che sia possibile praticare l’Islam in un paese straniero specie se vi è libertà di religione. Non importa dove ti trovi, ciò che importa è non dimenticare le tue origini, il tuo credo, la tua lingua. È molto importante per me conservare nel mio cuore questi valori e spero che un giorno i miei figli possano crescere con questi stessi valori, per quanto mi riguarda farò il

possibile per far sì che ciò accada, leggerò loro il Corano, parlerò loro nella mia lingua madre.

**F. 25 anni, marocchina, nubile, vive a Caltanissetta da otto anni presso il Centro Storico della città, musulmana praticante, licenza media conferita in Italia, disoccupata, porta il velo.**

Trovo che sia molto stimolante per me vivere in un paese straniero. Mi fa sentire molto più legata al mio paese d'origine, specialmente quando vivi in una città che ha un che di familiare con la vita che trascorrevi in Marocco. Certo è chiaro che vi sono delle differenze ma per quanto riguarda il lavoro di mio padre è lo stesso che faceva in Marocco: il commerciante d'abbigliamento. Ha una bancarella presso il mercato della città, quello stesso mercato i cui profumi e colori rievocano in me bellissimi ricordi d'infanzia. Di sicuro non sarà grande come un vero e proprio *Sūq* arabo ma devo ammettere che è molto suggestivo. Sono musulmana praticante e credo che sia possibile praticare l'Islam in un paese straniero, vi è libertà di religione e per quanto mi riguarda tengo molto a rispettare il volere di Dio. Certo è che talvolta sono mancante nel compiere la cinque preghiere giornaliere ma cerco, poi, di fare il possibile per recuperare. Siamo una famiglia molto unita, insieme condividiamo momenti "comunitari" molto importanti, non frequentiamo la moschea della città, credo che siano pochi coloro che la frequentano. Ed è un vero peccato. Purtroppo noi giovani non facciamo molto per migliorare questa condizione. Molti, non a caso, sono musulmani non praticanti e vivono l'Islam nel loro intimo. Spero di insegnare un giorno ai miei figli a non dimenticare le loro origini, nasceranno in Italia, saranno degli autoctoni ed è importante che portino dentro di loro la conoscenza di un mondo di cui probabilmente ne vedranno una piccola ma significativa riproduzione in un paese che per me era un tempo "straniero" e che anche se per me probabilmente lo sarà per sempre, per loro rappresenterà la loro casa.

**A. 27 anni, marocchino, coniugato, un figlio, vive a Caltanissetta da otto anni presso il Centro Storico della città, possiede un titolo di studio all'estero (diploma), musulmano praticante, disoccupato, circonciso.**

Sono anni che ormai vivo a Caltanissetta ma devo ammettere che purtroppo non sto vivendo un bel periodo. Sono disoccupato già da parecchio tempo e l'unico lavoro che riesco a svolgere, se di lavoro si possa parlare, è l'"ambulante". Non è un lavoro che ti permette di arrivare a fine mese, a stento puoi sopravvivere. Mia moglie fa la donna delle pulizie presso vari appartamenti della città, abbiamo un figlio di due anni e di certo non navighiamo nell'oro. Spero che questo periodo passi presto. Sono musulmano praticante ma purtroppo spesso non riesco a rispettare appieno quanto prescritto dalla legge religiosa. Quando mia moglie non lavora trascorro molto tempo fuori casa, mangio quello che capita e molto spesso non ho il tempo di compiere le cinque preghiere rituali. Quando, invece, mia moglie lavora trascorro molto tempo in casa con il mio bambino, è la mia gioia, spero possa crescere sereno, gli parlo in dialetto marocchino e quando sarà grande mi impegnerò per far sì che non dimentichi le sue origini. È molto importante che conosca l'Islam e credo che sia possibile che ciò possa realizzarsi nonostante si vivesse in un paese a me straniero ma che ha dato i natali al mio bambino.

**M. 22 anni, marocchina, coniugata, un figlio, vive a Caltanissetta da otto anni presso il Centro Storico della città, licenza media conferita in Italia, musulmana praticante, disoccupata, porta il velo.**

Mi piace molto questa città, peccato per il lavoro che scarseggia sempre più. Faccio la "donna delle pulizie", so che non è un vero e proprio lavoro ma è grazie a questo piccolo impiego che riesco a tirare su la mia famiglia. Mio marito è disoccupato, non riesce a trovare un lavoro, la fede ci tiene uniti. Sono musulmana praticante anche se devo ammettere che non è sempre facile riuscire a rispettare quanto prescritto dalla legge. Non riesco a compiere le cinque preghiere rituali ma appena ho un po' di tempo libero



cerco di recuperare alle mie mancanze. È possibile essere musulmani a Caltanissetta, è una città molto tranquilla, io e mio marito viviamo in un quartiere in cui i nostri vicini di casa sono nostri connazionali, è molto bello, quando possibile trascorrere del tempo con loro. Non mi reco in moschea, preferisco pregare in casa. So che è importante andare in moschea ma qui a Caltanissetta purtroppo non vi è una comunità molto unita. Ho un figlio piccolo e parlo in dialetto marocchino con lui, vorrei tanto crescesse felice e che non gli mancasse nulla. Spero non dimentichi le sue origini, io e mio marito ci impegniamo ogni giorno per far sì che ciò non accada.

## Intervista integrale di Youssef Amraoui

---

### QUESTIONARIO

NOME: Youssef

COGNOME: Amraoui

ETA': 21 anni

NAZIONALITA': marocchina

FRATELLI/SORELLE: due fratelli e una sorella

RESIDENZA: vicino al Centro Storico della città, presso la sede dell'associazione culturale: la "Scala di Afrodite".

DA QUANTO TEMPO VIVI A CALTANISSETTA: sedici anni

STATO CIVILE: celibe

RELIGIONE: musulmana

PRATICANTE/NON PRATICANTE: non praticante

TITOLO DI STUDIO: diploma di perito Ragioniere, attualmente iscritto al primo anno presso la facoltà di Lettere e Filosofia di Palermo.

OCCUPAZIONE: Cofondatore e tesoriere presso l'associazione culturale la "Scala di Afrodite" di Caltanissetta.

- In che modo vivi il tuo essere musulmano qui a Caltanissetta?  
Abbastanza bene, vi vivo da parecchio tempo ormai.
  
- Ti piace vivere a Caltanissetta?  
Sì.
  
- Aspetto religioso:
  - a) ci credo per scelta personale;
  - b) ci credo perché è la religione della mia famiglia;
  - c) ci credo perché è la religione del mio paese.
  
- Quanto la religione incide nella tua vita?  
Incide molto poco perché non credo sia necessaria una pratica standardizzata atta a coltivare la fede.
  
- Rispetti i cinque pilastri dell'Islam?
  - d) šahāda;*
  - e) zakat;*
  - f) hajj;*
  - g) salat;*
  - h) Ramadan.*

d) Essendo nato in una famiglia musulmana sono già musulmano, pertanto non è stato necessario fare l'attestazione di fede.

e) Per quanto riguarda la zakat, la mia famiglia la pratica, sceglie una famiglia bisognosa del quartiere a cui devolverla, non la destina alla moschea della città.

f) Non ho ancora compiuto il Pellegrinaggio e non è tra le mie priorità in questo momento della vita.

g) Non prego cinque volte al giorno.

h) Compio il digiuno durante il mese del Ramadan.

- Credi che sia possibile, per quanto possibile, rispettare la *šarī'a* a Caltanissetta? In che modo?

No, e non ho nessuna intenzione di rispettarla, sono un musulmano sunnita, non sciita. Rispetto la *sunnah*, non la *šarī'a*.

- Vorresti trasmettere la tua religione e la tua lingua madre ai tuoi figli, oggi autoctoni?

Sì, quando avrò dei figli, parlerò loro in dialetto marocchino e in arabo; vorrei conoscessero la religione musulmana ma anche quella cristiana ed ebraica. Se mio figlio diventasse cristiano, non sarei assolutamente contrario, vorrei trasmettergli non un messaggio di "religione" ma di "fede", essa è comune a tutte le religioni, il modo in cui si manifesta è frutto di fattori culturali, antropologici.

- Ti rechi in moschea il Venerdì a mezzogiorno?

Non frequento la moschea perché non mi sento molto a mio agio con la comunità musulmana di Caltanissetta perché credo che tra di loro non vi sia molta coesione. Personalmente credo che si vada in moschea per timore del giudizio sociale. Quanto all' *Imām* del mio paese, ero troppo piccolo per conoscerlo quando ancora mi trovavo

in Marocco e ciò probabilmente ha oggi influenzato il mio relazionarmi con l' *Imām* della città.

- Dove e con chi festeggi le due feste dell' Islam (*'īd al-fiṭr*, festa di fine Ramadan e *'īd al-kabir*, festa del sacrificio di Abramo)?

Festeggio le due feste in famiglia ma non festeggio da un punto di vista dottrinale, trovo che sia un' occasione per trascorrere del tempo con la mia famiglia e i miei cari.

Se solo vi fosse un' organizzazione fra la comunità musulmana e con le autorizzazioni necessarie, si potrebbe andare al macello per sacrificare l' agnello in onore della festa del sacrificio, invece, molte famiglie musulmane lo uccidono segretamente nelle campagne della città, trasgredendo la legge italiana.

- Sei molto attaccato alla tua famiglia?

Sì, sono molto legato a mia madre e ai miei fratelli.

- Che tipo di rapporto hai con l' *Imām* di Caltanissetta?

Non ho nessun tipo di rapporto con l' *Imām* di Caltanissetta.

- Leggi il Corano assiduamente? Lo leggerai ai tuoi figli?

Leggo spesso il Corano, vorrei che i miei figli conoscessero il Corano, così come il Vangelo o la Torah.

- Credi che il migrare a Caltanissetta abbia costituito per te una sorta di Pellegrinaggio?

Sì, credo non sia stato facile per nessuno dei miei connazionali migrare da un paese a un altro, specialmente quando si è molto piccoli.

- Riesci a rispettare i divieti alimentari imposti dalla tua legge religiosa? Fai uso di alcool?

Non rispetto i divieti alimentari perché credo che il consumo di alimenti non abbia nulla a che vedere con la pratica religiosa in sé.  
Mi cucio addosso il precetto prima che passi dalla tempra della mia fede per poi trasformarsi in pratica.

- Riesci a praticare la tua religione a Caltanissetta? Se è sì, perché:
  - i) c'è libertà di religione;
  - ↳ basta seguire quanto rivelato dal Corano;
  - m) posso contare sul sostegno dei miei fratelli musulmani.
  
- Quanto al rispetto dei costumi islamici, sei circumciso?  
Sono circumciso.

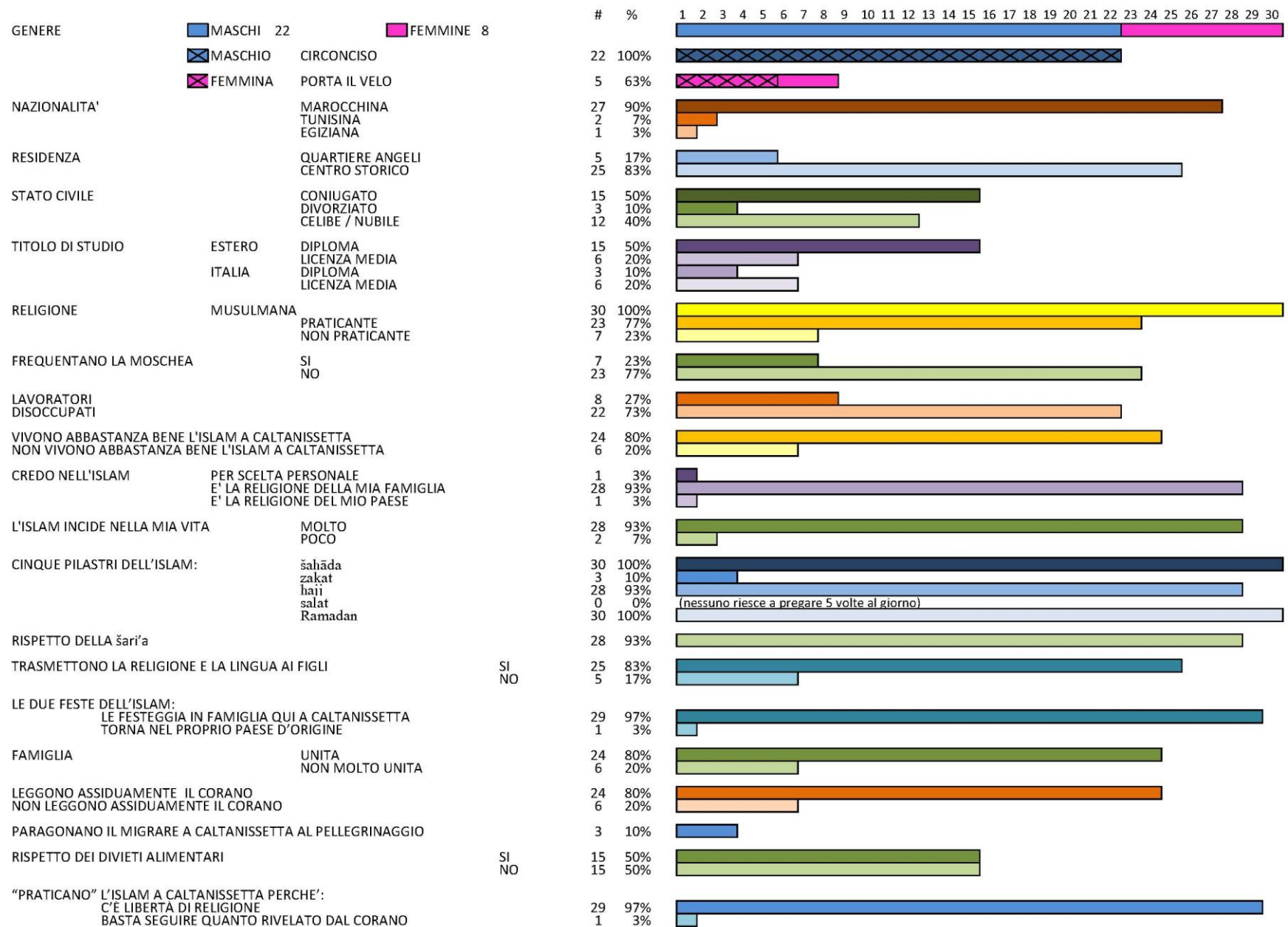


TABELLA RIEPILOGATIVA

## Bibliografia

---

- Aa. Vv. *La Costituzione della Repubblica Italiana*, a cura di Drago M., Alpha Test, Milano 2008
- Adam B. A., *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas : contribution à l'étude de l'habitation chez les Berbères sédentaires du groupe chleuh*, Larose, Parigi 1951
- Aldeeb Abu-Sahlieh, S. A. *Introduzione al Diritto Musulmano e Arabo*, Centro di Diritto Arabo e Musulmano 2009, Voll. I-II
- Allam K. F., *L'Islam globale*, Rizzoli, Bologna 2002
- Allen R., *Essay in Arabic Literary Biography , 1850-1950*, Hubert & Co., Göttingen 2010
- Allievi S., *Islam Italiano: viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003
- Appadurai A., *Modernità in polvere, dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2006
- Arkoun M., *L'inquietudine dell'Islam: tra tradizione, modernità e globalizzazione*, Dedalo, Bari 2002
- Artaud A. *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1938; trad. Giovanni Marchi ed Ettore Capriolo: *Il teatro e il suo doppio*, a cura di Gian Renzo Morteo, prefazione (1966) di Jacques Derrida, nota di Guido Neri, Torino, Einaudi, 1968 e 2000
- Asad T., *The idea of Anthropology of Islam*, Center for Study Contemporary Arab Studies, Geargetown University Washington, March 1986
- Barresi C. F., *Narratori egiziani contemporanei*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1977
- Bastenier A., Dassetto F. *Europa, nuova frontiera dell'Islam*; Edizioni Lavoro, Roma 1991

- Baumann G., *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna, 2003
- Bausani A., *il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008
- Berlingò S., *Fonti del diritto ecclesiastico in Digesto delle discipline pubbliciste*, volume VI, Utet, Torino 1991
- Bertholon L. e Chantre E., *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale, Tripolitaine, Tunisie, Algérie*, Lione 1912
- *Block Thinking and Internal Criticism*, Dilip Parameshwar Gaonkar and Charles Taylor in "Public Culture", Durham, Duke University Press, marzo 2006
- Bourdieu P., Wacquant L., "The Organic Ethnologist of Algerian Migration", in *Ethnography*, 1-2, 2000, pp. 182-197
- Bosworth C.E. ,Van Donzel E., Heinrichs W.P., Pellat CH.; *The Encyclopaedia of Islam*, J. Brill, Leiden-Boston 1993
- Bousquet G.H., *Les Berbères*, "Que sais-je?" Presses Universitaires de France 1957
- Brugman J., *An introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Brill, Leiden-Boston 1984
- Brugnattelli V.; *I berberi: elementi di storia, lingua e letteratura*; Vermondo Brugnattelli, Università degli studi di Milano-Bicocca 2006
- al-Buḥārī S., *al-Kutub al-Sittah*, Dār as-Salām, Riyadh, 1999
- Camera d'Afflitto I., *Letteratura Araba Contemporanea, dalla nahḍah ad oggi*, Carocci Editore, Roma 2007
- Camps G.; *I Berberi*, Jaka Book, Milano 1996
- Catarci M.; *L'integrazione dei rifugiati: formazione ed inclusione nelle rappresentazione degli operatori sociali*; Franco Angeli, 2011
- Corradetti C. e Spreafico A.; *Oltre lo scontro di civiltà: Compatibilità culturale e caso islamico*, Fondazione Adriano Olivetti, Ivrea 2005



- Corrao F. M., *Il riso, il comico e la festa al Cairo nel XIII secolo*, Istituto per l'Oriente, Roma 1996
- Dahrendorf R., *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari 1970
- Dassetto F., Bastenier A., *Europa: nuova frontiera dell'Islam*; Edizioni Lavoro Iscos, Roma 1988
- Dassetto F., *La construction de l'Islam europeen. Approche socio-anthropologique*, L'Harmanattan, Parigi 1996.
- Dassetto F., *L'Islam in Europa*; Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1994
- Dell'Avanzato S., *Verso una comune cultura politica, competenza e processi per la cittadinanza attiva*, Franco Angeli, Milano 2010
- Dossier Statistico Immigrazione Caritas-Migrantes 2012; 22° rapporto, "Non sono numeri"  
[http://www.caritasitaliana.it/caritasitaliana/allegati/2908/Dossier\\_immigrazione2012\\_scheda\\_sintesi.pdf](http://www.caritasitaliana.it/caritasitaliana/allegati/2908/Dossier_immigrazione2012_scheda_sintesi.pdf)
- Elias H. E., *La presse arabe*, Maisonneuve Larose, Paris 1993
- Fabietti U., *La costruzione dei confini in Antropologia. Pratiche e rappresentazioni*, 2005, in S. Salvatici, *Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2005
- Floriani S., *Identità di frontiera: migrazione, biografie, vita quotidiana*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2004
- Frégosi F.; T. Ramaḍān *ou les habits neufs d'une vieille rhétorique!*  
*In "Chemins de Dialogue" Marseille n. 14, 1999 pp. 125-151*
- zu Furstenberg N., *Chi ha paura di Tariq Ramadan? L'Europa di fronte al riformismo islamico*, Marsilio, Venezia 2007
- Gabrielli F., *Narratori egiziani*, Garzanti, Milano 1941
- Garthon Ash T, *Islam in Europe*, in "the New York Review of Books", vol. 53, n. 15, 5/10/2006
- Giardina A., Sabbatucci G., Vidotto V., *Moduli di Storia dal 1650 al 1900*, Laterza Editori, Roma-Bari 1998

- Gresh A., Ramaḍān Ṭ, *L'islam en question, Debat anime et presente par Françoise German-Robin*. Sindbad 2000
- Habermas S. J., *Teoria dell'agire comunicativo*; 2 voll. Tr. It. Di P. Rinaudo, a cura di G. E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986
- al-Ḥasan M. 'A., *Al-'alāqāt ad-duwaliyyah fī al-qur'ān wa as-sunna*, Maktabat an-nahḍa al-islāmīyya, 'Ammān, 1982
- Hefez S., *The Genesys of Arabic Discourse. A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature*, Siqi Books, London, 1993
- Al-Hidrīsī, *il libro di Ruggero*, a cura di U. Rizzitano, Palermo 1966
- Huntigton S. P. *The Clash of Civilization?*, Summer 1993, Foreign Affairs, Vol. 73, Num. 3. ABI/INFORM Global pg. 22.
- Iḥsān H., *Al-Islām wa al-qānūn ad-duwalī*, Tlasdar, Dimašq 1989
- Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad. De Slane, Algeri 1852-1856
- al-'Azīz 'Abd al-Mağīd' A. , *al-Uqšūṣah fī 'l-adab al-'arabī al-ḥadīth in al-Ādāb*, 1954, 10 pp. 13-15
- Malaterra G., *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciiae Comitum et Guiscardi Ducis fratris eius*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, V, a c. di E. Pontieri, Bologna, 1928
- Manes S., *83 Giochi psicologici per la conduzione dei gruppi*, Edizioni Franco Angeli, Milano 1997
- Marcato P., Del Guasta, C., Bernacchia, M., *Gioco e dopogioco*, Edizioni La Meridiana, Molfetta (BA) 1995
- Marèchal B. et al. (ed by), *Muslim in the Enlarged Europe*, in Nielsen J., Dassetto F. Sonbol A. (ed. by), *Muslim minorities volume 2*. Brill, Leiden-Boston 2009
- al- Mawlawī , *Usus aš-šarīa'h a lil' aqālāt bayna al-muṣlīmīn wa ḡayr al-muṣlīmīn; Les principes islamiques concernat les relations entre musulmans et non-musulman*, Union des organization islamiques en France (Uoif), Parigi 1987
- Michael & Fentress, Elizabeth, *The Berbers*, Oxford UK-Cambridge USA, Blackwell, 1996

- al-Raḥmān Munif 'A. ., *Gli alberi e l'assassinio* di Marzūq; trad. di M. Avino e I. Camera d'Afflito, Ilisso, Nuoro 2004.
- al-Nadīm 'Abd A.(1845-1896): *les idées politiques et morales d'un journaliste égyptien*, in "Bulletin d'Études Orientales de l'institut Français de Damas" 17, 1961-62
- Nağm M. Y.; *Ḥawāṭir ḥawla naš'at al-qišṣah fi'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, in *al-Ādāb*, 1977
- al-Ḥāliq an-Nawāwī 'A., *Al-alāqāt ad-duwalliyah wa an-nuzum al-qadā'iyah fi aš-Šarī'ah al-islāmīyyah*, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt, 1974
- Nielsen J. S.; *Towards a European Islam*, Palgrave Macmillan; 1999
- Peled M., *Aspects of Modern Arabic Literature*, Peeters, Louvain-Paris, 1988
- Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life; *The future of the Global Muslim Population*; Pew Research Center, January 2011  
<http://features.pewforum.org/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF.pdf>
- Pietri C. L. *Storia del cristianesimo* vol.2, Borla, Città Nuova Edizioni, Roma 2001
- Ramadan T., *Essere musulmano europeo: Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 1999
- Ramadan T., *La costruzione di una nuova identità musulmana*, Rizzoli, Milano 2006
- Ramadan T. *Il Riformismo Islamico: un secolo di rinnovamento musulmano*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 2002
- Rizzitano U., *Letteratura araba*, in *Storie delle letterature d'Oriente*, diretta da Oscar Botto, Vallardi, Milano 1969
- Rizzitano U., *Spirito faraonico e spirito arabo nel pensiero dello scrittore egiziano Tawfiq al-Hakīm*, in *AIUON*, III, 1949

- Rizzitano U. *La gente della caverna (Ahl al-kahf)*, Centro per le relazioni italo-arabe, Roma 1960
- Ruocco M., *Fuṣḥa o ‘ammiyah nel teatro arabo? L’esempio della Tunisia*, in “Islam”, IX, 33, 1990
- A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*, Raffaello Cortina, Milano 2002
- Scarabel A., *Islam*, Editrice Queriniana, Brescia 2000
- Sonbol A. (ed by), *Muslim Minorities* volume 2, Brill, Leiden-Boston 2009
- Stanislavskij K. S., 1956, trad. di E. Povoledo, 1963, *Il lavoro dell’attore su sé stesso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006
- Tibi B.; *Condition d’un Euro-Islam*, in Bistolfi R. e Zabbal F., (ed. by), *Islams d’Europe, d’Europe: Integration au Insertion Communautaire*, Edition de l’Aube, Paris 1995
- Tibi B.; *Islam Between Culture and Politics*, Palgrave Macmillian, New York 2001
- Tomiche N., *La littérature arabe contemporaine*, Maisonneuve & Larose, Paris 1993
- Tomiche N., *Niveaux de langue dans le théâtre égyptien*, in *Le théâtre arabe*, UNESCO, Louvain 1969
- Wallerstein I., *World-Systems Analysis: An Introduction*; Duke University Press, Durham, North Carolina 2004
- Abū Zahra M., *Al- ‘alāqāt ad-duwaliyyat fī al-Islām*, Dār al-fikr al-‘arabī, al-Qāhira 1984
- R. Zaffuto Rovello, *Storia di Caltanissetta*, Edizioni Arbor, Palermo 2008
- Zillio-Grandi I.( a cura di), *Il dialogo delle leggi: Ordinamento italiano e tradizione culturale islamica*, Marsilio, Venezia 2006

# Sitografia

---

<http://www.arab.it/almarkaz.html>

[http://images.auser.it/IT/f/img\\_biblioteca/img24\\_b.pdf](http://images.auser.it/IT/f/img_biblioteca/img24_b.pdf)

<http://centroculturalelugano.blogspot.it/2007/05/giulio-meotti-e-magdi-allam-su-tariq.html>

<http://www.comune.caltanissetta.it/settori-e-uffici/staff-del-sindaco/affari-sociali.aspx>

<http://deputati.camera.it/gabriella.carlucci/rassegna/2007/ansa080507.pdf>

<http://domenicobuffarini.blogspot.it/2011/10/lislam-in-italia-ii-parte.html>

[http://www.dossierimmigrazione.it/docnews/file/2012\\_Dossier\\_Franco%20Pittau.pdf](http://www.dossierimmigrazione.it/docnews/file/2012_Dossier_Franco%20Pittau.pdf)

<http://editoriaraba.wordpress.com/2012/11/16/larte-del-romanzo-nel-verbo-di-abd-al-rahman-munif-parte-2/>

[http://www.esteri.it/MAE/IT/Politica\\_Estera/Organizzazioni\\_Internazionali/OCSE.htm](http://www.esteri.it/MAE/IT/Politica_Estera/Organizzazioni_Internazionali/OCSE.htm)

[http://www.gmm.migrantes.it/pls/siti/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_pagina?id\\_pagina=6625](http://www.gmm.migrantes.it/pls/siti/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=6625)

<http://www.halalitalia.org/index.php?p=coreis>

<http://www.informazionecorretta.com/main.php?mediaId=115&sez=120&id=22101&print=preview>

[Is Tariq Ramadan Lying \[about Magdi Allam\]?](#)

<http://maps.google.it/maps>

<http://www.pewforum.org/the-future-of-the-global-muslim-population.aspx>

[http://www.stranieriinitalia.it/il\\_punto-musulmani\\_in\\_europa\\_2069.html](http://www.stranieriinitalia.it/il_punto-musulmani_in_europa_2069.html)

<http://www.tariqramadan.com/spip.php?article42&lang=fr>

[http://www.treccani.it/scuola/tesine/letterature\\_d\\_oriente/2.html](http://www.treccani.it/scuola/tesine/letterature_d_oriente/2.html)

<http://www.ucoii.org/chi-siamo.html>

<http://www.youtube.com/watch?v=IuHFg5xiXYs>

<http://www.youtube.com/watch?v=3doz617wpOU>

[https://www3.nd.edu/~newsinfo/pdf/2006\\_09\\_28\\_pdf/Tariq%20Ramadan%20Barred%20Again.pdf](https://www3.nd.edu/~newsinfo/pdf/2006_09_28_pdf/Tariq%20Ramadan%20Barred%20Again.pdf)