

***Musulmani in Piemonte:
in moschea, al lavoro, nel contesto sociale***
A cura di Augusto Tino Negri e Silvia Scaranari Introvigne

Il Centro Federico Peirone è un organismo della Diocesi di Torino. Nato nel 1995, ha come scopo “la promozione e la cura di corrette relazioni” fra la Chiesa cattolica e il poliedrico mondo islamico presente nella Diocesi torinese. Eretto canonicamente quale Ente della Diocesi di Torino nel 1996 e costituito in associazione senza fine di lucro nel 1997, il Centro è dedicato alla memoria di Padre Federico Peirone, dei Missionari della Consolata, islamologo e arabista, già docente di Lingua e Letteratura araba all’Università di Torino.

Il Centro si occupa della “formazione” e dell’informazione riguardo al mondo islamico in generale: dottrine, culto, riti, suddivisioni, ideologie, tendenze, pratiche, organizzando conferenze e corsi specializzati di vari livelli. Inoltre sperimenta approcci, relazioni, dialoghi con i musulmani torinesi. In questa linea s’inseriscono anche i convegni sull’inserimento scolastico dei musulmani in Italia, sui rapporti fra le donne delle tre religioni monoteiste, sull’interpretazione dei rispettivi Testi sacri delle tre religioni, sulle spiritualità delle tre religioni in rapporto alla sofferenza e alla morte, sulle prospettive d’integrazione dei giovani musulmani e delle donne musulmane nella società italiana.

Altra condizione indispensabile, e interesse specifico, del lavoro del Centro sono le relazioni con le Chiese, le persone e gli organismi che risiedono e operano nei Paesi a maggioranza islamica.

Il Centro Federico Peirone si avvale dell’apporto di specialisti nel campo dell’islamologia e della lingua araba.

Tra le ulteriori iniziative di maggior spicco si segnalano i corsi di lingua araba e la rivista *// dialogo - al hiwār*, una pubblicazione sull’attualità, le culture islamiche e i problemi del dialogo.

Indice

Ringraziamenti

Parte I

Introduzione *(Luigi Berzano)*
1. La presenza islamica in Piemonte *(Silvia Scaranari Introvigne)*

Parte II

1. Risultati dell'indagine e profili nazionali *(Augusto Tino Negri)*
2. Identità religiosa e profilo socio-politico *(Silvia Scaranari Introvigne)*
3. Un islām plurale *(Renzo Guolo)*

... E i musulmani in Patria? *(Silvia Scaranari Introvigne)*

Parte III

1. Un islām nazionale: il caso albanese *(Augusto Tino Negri)*
2. I musulmani in carcere a Torino *(Silvia Scaranari Introvigne)*
3. *Ethnic business* a Torino *(Giulia Cavaletto)*
4. La visita delle moschee e le interviste ai "dirigenti" *(Augusto Tino Negri)*

I musulmani nelle moschee: il caso di Torino *(Silvia Scaranari Introvigne)*

Conclusioni

Tre esiti possibili *(Luigi Berzano - Renzo Guolo)*

Appendici

1. Criteri metodologici dell'indagine *(Pier Marco Ferraresi)*
2. Rapporto statistico *(Pier Marco Ferraresi)*
3. Bibliografia *(Francesca Bottaro)*

Questionari

Ringraziamenti

La presente indagine sulla presenza islamica in Piemonte è durata un anno, dalla fine del mese di ottobre del 2003 alla metà del mese di novembre del 2004.

Il lavoro è stato lungo e talora impegnativo – l'incubazione risale infatti al 2002 e la stesura dei testi è terminata nel febbraio 2005 – e quindi il Centro Federico Peirone vuole ringraziare tutte le persone che in qualche modo hanno reso possibile questa indagine, dedicando generosamente il loro tempo e facilitando il compito – spesso non semplice – degli intervistatori.

In primo luogo dobbiamo sentitamente ringraziare i nostri *sponsor*, che hanno reso possibile la ricerca dal punto di vista del sostegno economico, contribuendo in modo diverso, ma comunque generoso, al suo finanziamento:

- l'Associazione Torino-Europa;
- la Fondazione San Paolo;
- L'Assessorato alle Politiche Sociali e all'Immigrazione della Regione Piemonte, nella persona della dottoressa Mariangela Cotto.

Inoltre, ha facilitato lo svolgimento delle interviste in carcere la cortese collaborazione del dottor Pietro Buffa, direttore della Casa Circondariale Lo Russo e Cotugno.

Oltre agli autori del presente testo, hanno lavorato e quindi ringraziamo gli intervistatori: in ordine alfabetico, Maurizio Bagatin, Ndoye Amady Bocar, Fatima Bousbea, Xhelilaj Dritan, Filini Egid, Abdellah Gargati, Halilaj Ilir, Stefano Minetti, Malushi Yllka.

Un particolare ringraziamento al dottor Stefano Minetti, che ha collaborato durante le interviste ad alcuni *imām* e responsabili dei centri culturali, mettendo a disposizione la sua ottima conoscenza dell'arabo.

La catalogazione dei dati e l'inserimento in tabulati è stata possibile grazie alla paziente cura del dottor Alessandro Sarcinelli.

Infine, un grazie a tutti i 1.352 musulmani che hanno risposto al questionario, agli *imām* e ai dirigenti delle sale di preghiera che hanno accettato di presentarci le loro attività e di spiegarci il loro punto di vista sull'islām.

Parte I

Introduzione

Luigi Berzano

L'islām fa ormai parte della realtà piemontese: un fenomeno che inizia a prendere consistenza numerica e rilevanza sociale. È l'islām divenuto la seconda religione in Italia e dentro cui si mescolano, in forme inaspettate, fede, politica e religione: inaspettate per le nostre società laiche e repubblicane, figlie dell'illuminismo e della secolarizzazione.

Si tratta di un mondo trapiantato sulle rive del Po e nelle vallate piemontesi, in crescita, differenziato, frammentato e verso il quale non si è ancora sviluppata una adeguata politica di ricerca. A Torino, nei bar attorno a Porta Palazzo sono seguitissime le trasmissioni dell'emittente televisiva araba *al-Jazira*, nelle aule universitarie studentesse che indossano Nike e *jeans extra-size* vestono il *chador*, i matrimoni misti sono sempre più comuni, al mercato di Porta Palazzo l'ambulante marocchino offre a 50 centesimi mazzi di menta fresca di Casablanca, la gastronomia dei chioschi *kebab* e dei *Demir Ergulu* si affianca a quella delle vinerie, e così via. Sono tutti elementi quotidiani che indicano che l'islām è tra noi.

L'islām quotidiano

In questo contesto, il livello di conoscenza anzitutto necessario è quello dell'islām della vita quotidiana, dell'islām materiale della fisicità dei corpi dei suoi fedeli: comportamenti, valori, rituali collettivi, terapie del corpo e dello spirito, estetica mediorientale, letteratura meticcia, matrimoni misti, cimiteri islamici, convivenza ed economia quotidiana, *loisirs* dei *weekend* festivi, e così via¹.

Il sociologo algerino Abdelmalek Sayad nel volume *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité* aveva indicato nella "conoscenza materiale" la condizione per comprendere e portare all'integrazione gli immigrati². In questa visione l'immigrato è anzitutto un corpo umano che nei suoi spostamenti da una cultura a un'altra porta con sé pratiche, valori e visioni del mondo. A questo livello di conoscenza le cose utili per ogni ricercatore sono due: da un lato dare voce agli immigrati e ascoltarne le biografie, dall'altro rappresentare fedelmente la realtà anche quando questa appare inattesa e sorprendente.

La ricerca che questo volume presenta ha inteso seguire soprattutto la seconda indicazione: "rappresentare la realtà" anche là dove una parte consistente dei musulmani intervistati appare essere eccessivamente *neo-tradizionalista* e, in parte, *radicale* per il suo irriducibile antagonismo nei confronti dell'Occidente³. È appunto questo islām, seppur minoritario, composto di "militanti per Dio" anziché di "tiepidi musulmani", quello che in questa ricerca ha rappresentato un dato imprevisto.

Il Centro Federico Peirone di Torino, che da tempo contribuisce a più livelli alla conoscenza del mondo islamico, intende con questa ricerca ricostruire ulteriori elementi dell'islām in Piemonte e a Torino in particolare, e offrire qualche chiave per comprendere

¹ È la documentazione che inizia a fare anche il giornalismo più attento con inchieste come quella di Francesca Paci, *L'Islam sotto casa. L'integrazione silenziosa*, Marsilio, Venezia 2004.

² Cfr. Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Université De Boeck, Parigi - Bruxelles 1990.

³ Seguiamo in questa ricerca l'indicazione di Renzo Guolo di distinguere due anime nel movimento islamista: quella radicale e quella neo-tradizionalista. L'islām radicale incentra il proprio agire prevalentemente sul politico; l'islām neo-tradizionalista sulla società e la vita quotidiana. Tra le molte opere di Renzo Guolo, si veda la recente *Il partito di Dio. L'Islam radicale contro l'Occidente*, Guerini e Associati, Milano 2004.

la dinamica di una realtà in totale trasformazione. Si tratta di una ricerca sociologica tra le non molte ricerche italiane che sono state condotte per ricostruire dati e profili dell'islām nel nostro paese.

In particolare, questa ricerca intende contribuire alla conoscenza sia dei comportamenti e degli atteggiamenti degli islamici in Piemonte, sia dei processi sociali che legano il mondo islamico con quello dell'intera società: diffidenza e ostilità, inclusione reciproca ed esclusione, radicalizzazione delle differenze, processi di socializzazione anticipatoria. La stessa descrizione degli stili di vita degli islamici aiuta a comprendere i loro riferimenti a valori e credenze vissute con motivazioni diverse: per tradizione, per dovere morale, per conversione e risveglio nonché, oggi, sempre di più come risorsa per la costruzione della propria identità.

In particolare, la prima parte della ricerca, condotta su un campione rappresentativo della popolazione islamica, documenta: dati socio-anagrafici dei musulmani, atteggiamenti, pratiche, convinzioni religiose, forme di identificazione collettiva e forme di appartenenza ad associazioni islamiche. L'analisi è condotta su 6 diversi gruppi nazionali (Marocco, Egitto, Tunisia, Senegal, Somalia, Albania) e in riferimento alle variabili sociali di età, sesso, professione, livello di istruzione. La seconda parte della ricerca è stata condotta con interviste qualitative strutturate per temi agli *imām* delle varie moschee e sale di preghiera quali testimoni privilegiati. La terza parte della ricerca è stata condotta attraverso delle "osservazioni partecipanti" agli incontri nelle moschee per documentare direttamente da parte degli intervistatori il numero dei partecipanti.

L'islām plurale

All'opposto di una visione statica ed essenzialista dell'islām questa prima inchiesta esplorativa intende ricercare una eventuale dinamica di mutazione dell'islām stesso. Aldilà delle immagini semplificatorie, che fanno dell'islām un blocco monolitico in cui si legano insieme strettamente tutti gli ambiti della vita sociale (religione e politica, individuo e società, e così via), è possibile rintracciare tra gli islamici di questa ricerca diverse modalità di appartenere, credere, praticare, partecipare alla politica?

Si tratta quindi di analizzare i processi di costruzione delle rappresentazioni individuali e collettive dei singoli e delle loro comunità; processi riferiti a un islām multiplo e diverso: diverso per origine etnica, eterogeneo socialmente e culturalmente, con flussi immigratori differenziati. L'ipotesi della molteplicità delle appartenenze all'islām è stata formulata sulla base di ricerche condotte in altre realtà italiane⁴. Le modalità di appartenenza all'islām si differenziano in relazione ai percorsi migratori, alle storie nazionali, ma anche ai dati individuali quali il sesso, l'età, l'istruzione, le reti sociali in cui si è inseriti. Non ultimo è poi da considerare anche lo spazio urbano quale luogo privilegiato della *scomposizione/ricomposizione* delle identità collettive e individuali, comprese quelle etniche e religiose. Il vecchio adagio secondo cui "l'aria della città rende più liberi", così come ha interpretato le trasformazioni del cattolicesimo contadino immigrato nei quartieri industriali torinesi, potrà, forse, spiegare analoghe trasformazioni dell'islām "trapiantato" nelle metropoli europee. Là dove il fenomeno si presenta come omogeneo si tratta di una omogeneità di facciata⁵.

⁴ Cfr. in bibliografia, fra le altre, le pubblicazioni di Enzo Pace, Renzo Guolo, Stefano Allievi, Chantal Saint-Blancat.

⁵ Elementi di questo modello interpretativo sono stati verificati nelle ricerche di Felice Dassetto e Albert Bastenier, in particolare nel contesto belga: cfr. *L'islam transplanté. Vie et organisations des minorités musulmanes de Belgique*, Bruxelles, EPO, Anversa 1984; F. Dassetto (a cura di), *Facettes de l'islam belge*, Academia-Bruylants, Louvain-la-Neuve 1997.

Tutti questi dati indicano l'utilità di analizzare l'islām quale sistema culturale, cioè quale "sistema di simboli che opera stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici"⁶.

Questo modello dell'antropologia di Clifford Geertz, applicato ai diversi modi di essere musulmani nella nostra società, favorisce il superamento sia di una visione reificante e totalizzante dell'islām sia di una concezione statica ed essenzialista dell'identità dei suoi fedeli.

L'ipotesi generale, dunque, è che non esista in Piemonte, e a Torino in particolare, un'unica visione della popolazione musulmana, ma nuove logiche individuali specifiche e nuove logiche collettive di identità etniche, di controllo sociale, di mutuo aiuto, e così via. Che quindi sia in atto un cambiamento radicale di tipo culturale e politico, anche in concomitanza con altri cambiamenti della società globale.

Si tratta di un'ipotesi classica delle teorie funzionalistiche relative ai processi di modernizzazione: quella di una sostanziale omogeneità dei comportamenti nei diversi domini degli individui e dei gruppi, compresi quelli che sono passati da una cultura e società a un'altra del tutto diversa. Ma, all'opposto di quelle teorie per le quali il motore di tale cambiamento sociale tra i vari domini socio-culturali è il prerequisito classico della "coerenza funzionale" tra i diversi aspetti socio-organizzativi e culturali, questa ricerca privilegia quelle teorie nelle quali hanno qualche rilevanza anche le scelte personali degli individui. Queste teorie funzionalistiche "temperate" mettono ancora l'individuo e i suoi interessi al cuore dell'azione⁷.

Questa visione di funzionalismo "temperato" pare spiegare meglio le numerose strategie di adattamento e innovazione degli immigrati. Il migrante è considerato come un attore sociale che valuta e approfitta delle varie opportunità che gli offrono le strutture disponibili. Questo modello interpretativo spiega i molti adattamenti già avvenuti e che sono sotto gli occhi di tutti: famiglie con due figli, crescente investimento nella formazione dei figli non escluse le femmine, creazione di attività di *business* etnici, e così via.

Peraltro, questo modello interpretativo basato sulle "strutture di opportunità", che Ralf Dahrendorf chiama "opzioni", non nega quelle che lo stesso Dahrendorf definisce "legature", cioè legami di fedeltà e alleanza al proprio gruppo e universo sociale, culturale e religioso⁸. Sono, anzi, queste legature che motivano e danno senso all'agire. Queste legature svolgono la funzione di filtro culturale in base alle quali gli individui esplorano e valutano le opportunità e la loro utilità individuale e collettiva. Nei contesti di elevato pluralismo queste legature si rivelano sempre più flessibili ed elastiche; mentre si potrebbe dire che sono soprattutto le legature rigide e totali per tutti gli individui quelle che caratterizzano i fondamentalismi.

Quattro campi di ricerca

La ricerca si è dunque confrontata con i seguenti quattro campi di analisi: le appartenenze all'islām, la costruzione dell'islām, i profili identitari dei musulmani, pratica e ideologia degli *imām*.

Le appartenenze

⁶ Clifford Geertz, "La religione come sistema culturale", in *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1998, p. 115.

⁷ Si tratta in queste ultime teorie del funzionalismo, per esempio, di Merton e dei suoi interessi espliciti per l'irregolarità del cambiamento sociale. Cfr. Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna 1983.

⁸ Cfr. Ralf Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Roma - Bari 1995.

L'assenza di ricerche empiriche approfondite sulle appartenenze all'islām conduce spesso opinione pubblica e ricercatori a non differenziarne le forme, dimenticando le molteplici rotture tra le identità individuali e le appartenenze collettive. In primo luogo si dà il caso dell'appartenenza affermata per tradizione e confermata poi per una scelta personale. Questo potrebbe essere il dato maggioritario. Individui che si considerano fedeli, anche aldilà dei comportamenti effettivi: individui, cioè, che rispondono alle domande di un questionario sulla base di ciò che abbiamo definito in questa ricerca "socializzazione anticipatoria"⁹. L'appartenenza si manifesta in forme di adesione di fede alle prescrizioni della rivelazione coranica. In questi casi, specie tra le persone più anziane (uomini e donne) l'appartenenza si esprime nella vita privata e pubblica con una credenza diffusa che struttura pratiche devozionali, atteggiamenti di rispetto e di ossequio a usanze e interdizioni tradizionali. Tra i giovani questo profilo di appartenenza totale si può ipotizzare che sia effetto di una svolta e di una riappropriazione personale della identità collettiva coranica.

Un secondo caso è quello in cui all'appartenenza affermata per tradizione si oppone una diversa appartenenza per scelta. Questo secondo tipo si potrebbe ipotizzare che sia il prevalente a causa del processo di individualizzazione relativa vissuta in Occidente e di immersione nei quadri sociali e culturali europei. È con questa seconda forma di appartenenza che avviene perlopiù il passaggio da una *identità etnica* alla *coscienza etnica*¹⁰. È infatti con la formazione di una *coscienza etnica* che si forma e si rende visibile l'immigrazione in quanto fenomeno specifico nelle società contemporanee. Tutte le ricerche indicano che è il fattore religioso a essere il più attivo nella costruzione della *coscienza di essere immigrato*. All'inizio del ciclo migratorio sono i più anziani che frequentano maggiormente la moschea a ritrovare nella religione il fattore di costruzione della loro identità etnica. L'analisi sociologica di questo processo richiede, certo, attenzione ai vissuti degli individui e interpretazione di pratiche e dichiarazioni, anche per evitare di considerare ogni produzione di coscienza etnica una regressione verso tradizioni e culture comunitarie pericolose quanto i fanatismi religiosi.

Un terzo caso è quello del ritorno all'islām dopo un periodo di latenza di individui alla ricerca di radici e di una identità forte che li protegga in quanto singoli e in quanto gruppo. Questo ultimo tipo di adesione si può definire "culturale" per la sua identificazione all'islām come fonte di civiltà e storia. È una forma di appartenenza silenziosa e con molti elementi di indifferenza pubblica, ma che può coabitare con pratiche ed esperienze rituali quali quelle in occasione della circoncisione, del matrimonio, della morte o di grandi feste quali l'*Aid* o con pratiche relative a determinate interdizioni (cibi non *halāl*). Questa adesione "culturale" all'islām sembra diffondersi specie tra i gruppi più occidentalizzati e tra i membri di seconda generazione. Questo tipo potrebbe rappresentare una fase di transizione verso forme più esplicite di adesione religiosa e di integrazione sociale nella società italiana. La richiesta di moschee e centri culturali ne sono un indicatore significativo: si rivendicano non solo più diritti di *sussistenza* e *assistenza*, ma anche di *esistenza*, cioè di qualità della vita, quali sono i diritti culturali.

Gli islamici dell'*ethnic business* compongono, forse, la forma più recente di appartenenza all'islām: uomini di età perlopiù tra i 30/50 anni, commercianti, coinvolti in varie attività di servizi e del commercio. Individui che hanno riscoperto la religione nell'esperienza migratoria, soprattutto per le funzioni sociali che essa svolge. Sicuramente questi operatori dell'*ethnic business* hanno trovato nella loro appartenenza sociale originaria un utile *milieu*

⁹ Metodologicamente, queste forme di eccessive dichiarazioni di fedeltà e attaccamento alla propria religione o alla propria Chiesa sono ben note in sociologia della religione. Si tratta dell'effetto dell'*over-reporting*, su cui si sofferma in altro capitolo di questa stessa ricerca Silvia Scaranari Introvigne.

¹⁰ Cfr. A. Bastenier, "Conscience ethnique et islam", in F. Dassetto (a cura di), *op. cit.*, pp. 47-67.

per il successo del loro commercio. Dal punto di vista sociologico – scrive Albert Bastenier – la costruzione dell'*ethnic business* è funzionale sia alla costruzione della comunità etnica sia a quella di una nuova forma di appartenenza all'islām; essa infatti assolve insieme a funzioni primarie e secondarie, espressive e strumentali.

Come si costruisce l'*ethnic business* a Torino? La costante e massiccia immigrazione dai paesi arabi di religione islamica ha portato alla costituzione, nella città di Torino, di alcune "isole" culturali e sociali caratterizzate da elevata densità di residenti extracomunitari e colonizzazione del territorio mediante tradizioni, usi e pratiche quotidiane. I principali protagonisti del flusso migratorio sono di origine africana e maghrebina. Parallelamente alla complessità e alle problematiche sollevate da migrazioni numericamente consistenti è possibile individuare una tipicità del fenomeno migratorio che ha caratteristiche positive consistenti in luoghi di riunione, incontro, commercio e servizio che riproducono usi e costumi islamici, ma che al tempo stesso si propongono come strumento di inserimento e integrazione.

Una ipotetica tipologia¹¹ dell'*ethnic business* a Torino, potrebbe comprendere quattro tipi di attività: alimentare, comunicativo, ludico e di servizio, culturale e polivalente. Il primo tipo dovrebbe analizzare attività quali i ristoranti etnici, i punti ristoro *kebab*, i *market* con prodotti etnici, le bancarelle ambulanti, e così via; il secondo tipo, definito comunicativo, dovrebbe prevedere l'analisi dei *phone center* e degli *Internet point*; il terzo gli *hammām*, le scuole di lingua italiana e gli sportelli gestiti da immigrati presso i sindacati confederali, la Diocesi e il Comune di Torino con finalità informative e di servizio; infine il quarto: i luoghi di incontro, di aggregazione e di attività culturali quali il Centro Italo Arabo di Via Fiocchetto e l'Alma Mater.

Un quarto caso di appartenenza potrebbe essere quella dell'islām radicale¹². È l'islām che, per la sua forte alterità all'Occidente, non si lascia ridurre né a differenza teologica né a semplice opposizione culturale: ma intende agire come movimento islamista sul piano politico e religioso. Questa appartenenza all'islām si fonda su un'ideologia totalizzante che investe anche la sfera politica, sia nella sua dimensione di potere che in quella di relazione fondata sulla coppia antagonista amico/nemico.

La costruzione dell'islām

L'indicatore più visibile della "costruzione dell'islām" è la progressiva introduzione dei segni dell'islām nel paesaggio pubblico. Si visibilizzano le moschee e i centri culturali islamici. Aumenta il numero degli islamici nati in Italia e a Torino. Il *ramadān* è annunciato dai *mass media*; compare il *hijāb* anche nei luoghi pubblici. Accanto a questi segni già integrati nella società italiana, altri segni iniziano a sollevare problemi: introduzione di istituzioni del diritto familiare musulmano, formazione di gruppi fondamentalisti e militanti della *jihād*. L'islām tende a diventare un elemento naturale del paesaggio sociale e culturale.

Anche a Torino l'islām è il risultato di una costruzione progressiva, anche se la sua storia è recente. La prima moschea sorse a Torino agli inizi degli anni Ottanta del XX secolo nel quartiere di San Salvario a opera degli studenti universitari islamici aderenti all'U.S.M.I. (Unione degli Studenti Musulmani in Italia), branca italiana dell'organizzazione europea dei Fratelli Musulmani, appartenenti all'area dell'"islām politico". San Salvario rimane tuttora un polo del culto islamico a Torino, con diverse sale di preghiera. Attualmente è molto attiva la sala di Via Saluzzo (che continua la tradizione dei Fratelli Musulmani, frequentata da egiziani, mediorientali e somali, mediamente più colti nel panorama dei luoghi di culto

¹¹ L'indagine è condotta all'interno delle attività di ricerca del Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli studi di Torino da Luigi Berzano, Giulia Cavaletto e Francesca Bottaro.

¹² Cfr. R. Guolo, *op. cit.*

torinesi) e quella di Via Baretto, che ospita soprattutto maghrebini ed è più in sintonia con le moschee dell'area di Porta Palazzo.

Accanto al polo di San Salvario, l'altro polo dell'islām torinese è quello localizzato attorno a Porta Palazzo. Complessivamente ci sono oggi 7 centri di culto a Torino e, complessivamente, più di 40 centri di culto in Piemonte, in maggioranza a Cuneo e Alessandria.

Con la costruzione di moschee e luoghi di culto e la presenza degli *imām* e dirigenti delle moschee si è avviato un processo di sviluppo di molteplici forme di essere musulmani: a) l'islām politico dei Fratelli Musulmani; b) la confraternita della *Murīdiyya*, cui appartiene la maggioranza dei senegalesi residenti a Torino, e la confraternita della *Tijāniyya*, cui aderisce un minor numero di senegalesi; c) l'islām devozionale tradizionale.

Questo processo di creazione culturale e sociale dell'islām è effetto di molteplici fattori: i bisogni religiosi e la ricerca di identità collettive degli stessi musulmani, l'arrivo di operatori e *imām* mandati dai paesi d'origine per alimentare l'azione religiosa, l'intervento delle istituzioni locali per favorire la creazione di luoghi e centri musulmani. Ma in questo processo di creazione dell'islām ha pure contribuito il sistema della stampa e dell'opinione pubblica: la costruzione delle identità e delle appartenenze, infatti, avviene non solo individualmente, ma in relazione con gli altri e per riflesso dell'immagine rinviata dagli altri.

Un elemento rilevante è stato la costruzione delle sale di preghiera. Moschee e sale di preghiera sono i luoghi di auto-affermazione del gruppo e dell'identità islamica. All'origine di questa azione socio-religiosa, avanzata soprattutto dai musulmani di seconda o terza generazione, stanno sempre le esigenze sia di educazione dei figli e di trasmissione della propria religione, sia le funzioni di sostegno delle identità, specie in contesti di crisi.

In generale le moschee assolvono le seguenti funzioni. La funzione simbolica di ricerca di identità per la comunità islamica si pone specie quando gli immigrati hanno socializzato i bisogni primari superando i problemi più gravi della marginalità e della precarietà. L'opposizione islām/società secolarizzata ha nella moschea e nei suoi fedeli un simbolo di sicurezza. A questa dimensione simbolica, la sala di preghiera aggiunge la funzione sociale di fare dei musulmani in diaspora una *umma*, una comunità religiosa, etnica, a volte nazionale. Grazie alle risorse economiche della *zakāt*, la moschea è spesso il luogo in cui soggetti in situazione di crisi e povertà possono trovare aiuto. A queste funzioni sociali si aggiungono quelle di ricostituzione della vita comunitaria, dentro cui nascono e si manifestano iniziative, dibattiti, forme di volontariato.

Una funzione rilevante della moschea è quella educativa: accanto alla sala di preghiera si trova sempre un locale per l'insegnamento coranico a cura dell'*imām* o di qualche dirigente. I corsi di arabo assolvono anche alla funzione di trasmissione della tradizione culturale e religiosa, oltre che alla socializzazione dei ragazzi.

La moschea è pure un modo rilevante per creare rapporti con il quartiere, per elaborare ogni richiesta che comporti un potere di negoziazione più grande di quello dei singoli individui. Le stesse istituzioni pubbliche che ricercano interlocutori rappresentativi del mondo musulmano possono trovare nella moschea e nei suoi dirigenti un referente rappresentativo. È sulla base di queste diverse funzioni svolte dalle moschee che si strutturano le appartenenze islamiche e si formano comunità "etno-nazionali-religiose"; e ciò anche se, per ora, mancano minareti e *muezzin* a identificare questi luoghi in modo visibile nelle nostre città.

Un'ultima funzione latente delle moschee è spesso quella di mascheramento di forme e conflitti di valore e di interessi ben più reali. La dimensione religiosa, escatologica, di attesa di una salvezza futura che il Corano richiama in ogni sura, può avere anche l'effetto imprevisto di trasformare i problemi di questo mondo in speranze nell'altro mondo; oppure, in modo più quotidiano, può trasformare i conflitti di interessi in conflitti di valore. Che le trasformazioni economiche, le inquietudini sociali, i *social problems*, le rotture culturali ed

etiche, possano agire da reclutamento per gruppi islamici estremisti, non vi è dubbio. Ma per i ricercatori e, più in generale, per le politiche sociali e per quelle dell'ordine pubblico, dovrebbe essere sempre presente il rischio di non sapere riconoscere dietro alle rivendicazioni teologico-giuridiche (cioè una sorta di sovrastruttura marxista) precise frustrazioni sociali ed economiche. Le prime possono funzionare, infatti, quali casse di risonanza per le forme dell'islām più radicale.

Profili identitari dei musulmani

L'islām ha sicuramente una forte tensione unitaria. Ma nelle modalità con cui si radica nelle singole realtà esso – come dimostrano anche i casi europei dove l'islām è presente da più lunga durata – si differenzia in molteplici forme, tra le quali quelle etno-nazionali, fondamentaliste, secolarizzate, quelle della diaspora. Per quanto riguarda la dimensione religiosa si rileva già (ma potrebbe ampliarsi ancor più) quanto si è già verificato per la religione cristiana: vivere e praticare una religione privatizzata in spazi secolarizzati. Si può dunque prevedere che anche l'islām italiano sarà sempre più un islām europeo e mondiale; ma con due tensioni: da un lato con tratti e caratteristiche molto locali; dall'altro più l'islām si radica localmente più si connette con altre realtà musulmane, arricchendosi di interessi provenienti da altrove e vedendo i propri *leader* circolare da un posto all'altro.

Nello specifico, la ricerca ipotizzava che si potessero rilevare quattro profili particolari di musulmani, differenziati tra loro a secondo del paese di provenienza (Somalia, Egitto, Tunisia, Marocco, Senegal, Albania). Il primo profilo è quello di un islām radicale, caratterizzato dalla compresenza di islām politico e identità religiosa forte; il secondo profilo è l'islām degli islamisti, contraddistinto da una forte adesione all'islām politico, ma con la mancanza di una forte identità religiosa; il terzo profilo è l'islām di devozione, caratterizzato da una forte appartenenza religiosa e debole dimensione politica; il quarto profilo è l'islām della diaspora, per chi non sente di vivere in modo forte né l'appartenenza religiosa né quella politica.

Per l'islām la questione della secolarizzazione rimane aperta¹³. In ogni caso, è illusorio pensare che una religione come l'islām possa esistere come un'isola circoscritta negli Stati-nazione europei che promuovono la circolazione delle idee e in un'epoca in cui i processi culturali e gli attori sociali si globalizzano. Anche questa ricerca ipotizza che l'islām che vive all'interno di società non islamiche, quale è quella italiana, vada inevitabilmente incontro a un profondo processo di secolarizzazione interna: una mutazione endogena, non imposta, e quindi personale che tocca sentimenti, forme del credere e tutto ciò che i sociologi delle religioni hanno da tempo definito "soggettivizzazione della religione". Questo processo di secolarizzazione non si traduce necessariamente in una de-islamizzazione o scomparsa della tradizione religiosa nata dal Corano, ma in una pluralizzazione di forme di credere e appartenere.

Al di là dei possibili esiti della secolarizzazione, questa ricerca ha cercato di indagare alcune tendenze che andassero oltre a quelle che, ottimisticamente, vengono comunemente indicate anche per il caso del Piemonte: a) una tendenza alla *radicalizzazione dell'islām*, oggi prevalente, ma temporanea e di breve periodo; b) una tendenza alla *secolarizzazione dell'islām*, oggi minoritaria, ma che nei prossimi anni coinvolgerà l'islām in tutte le sue dimensioni. L'ipotesi generale di questa ricerca è che il processo di mutua integrazione richiederà rilevanti processi di confronto e di trasformazione, a causa delle latenti alterità nei vari sistemi giuridico-normativo, socio-culturale, politico e religioso.

¹³ Cfr. Enzo Pace, "Peut-on parler de sécularisation au sein de l'islam?", in Leila Babès (a cura di), *Les nouvelles manières de croire*, Les Editions de l'Atelier, Parigi 1996, pp. 109-120.

Pratica e ideologia degli imām

Il quarto campo di analisi della ricerca riguarda l'analisi degli *imām* presenti in Piemonte. L'analisi è stata condotta con interviste qualitative e intende rilevare il profilo sociale e religioso degli *imām* e dei dirigenti delle moschee e dei centri culturali, per analizzarne l'età, la provenienza, il tipo di formazione, l'ambiente in cui è nata la scelta di servizio all'islām, le motivazioni del trasferimento in Italia. L'interesse è inoltre di analizzare le forme della *leadership* esercitata sia dagli *imām* della prima generazione sia quelle degli *imām* della "seconda generazione": le capacità di "costruire l'islām", di negoziazione e mediazione con l'ambiente circostante, di rendere visibile l'islām invisibile della diaspora. Aldilà di questi interessi conoscitivi della realtà degli *imām* rimane aperta la questione della rappresentatività dell'islām. Si può ipotizzare che dietro questa esigenza delle istituzioni pubbliche di individuare figure e istanze rappresentative ci sia la speranza di ritrovare un islām moderato.

Capitolo 1

La presenza islamica in Piemonte

Silvia Scaranari Introvigne

Aspetti statistici

Il progressivo costituirsi in Italia di una popolazione musulmana è strettamente collegato al fenomeno delle migrazioni internazionali, che hanno interessato in modo crescente il nostro paese negli ultimi quindici anni, provocandone il coinvolgimento in tutta una serie di problematiche sociali e culturali già in corso nella maggior parte dei paesi dell'Unione Europea, che ospitano complessivamente circa 14.400.000 di musulmani (secondo le cifre diffuse dal Muslim Population Worldwide e citate sul sito www.islamicpopulation.com) – del quasi miliardo e duecento milioni di aderenti a livello mondiale –, con presenze ufficiali superiori al milione di cittadini in Germania (3.000.000), Francia (5.900.000) e Regno Unito (1.480.000)¹⁴. Un paragone può essere utile per rendere più complete le cifre fornite. Un'indagine commissionata dalla *Cellule de Perspective de la Commissione européenne*¹⁵ riporta dati riferiti al 2000 e propone la presenza di 3.040.000 musulmani in Germania (di cui 2.300.000 turchi), 1.400.000 in Gran Bretagna (di cui 770.000 provenienti dal sub-continente indiano), 4.000.000-4.500.000 in Francia (di cui 1.500.000 algerini e 1.000.000 tunisini) e, a seguire Paesi Bassi con 696.000, Grecia e Belgio con 370.000, Spagna e Svezia con 300.000, e a scalare gli altri paesi dell'Unione Europea, per un complessivo di 11.500.000-12.000.000.

Fissata la popolazione italiana in 56.995.774 cittadini¹⁶, possiamo quantificare la presenza di immigrati regolari in circa 2.194.000 unità¹⁷. Peraltro, se consideriamo i residenti sul territorio, la percentuale di appartenenti a minoranze religiose in genere, tra residenti e immigrati, risulta essere non superiore al 4%¹⁸.

Limitando l'analisi al fenomeno dei residenti di religione islamica, la stima dei musulmani cittadini italiani indica questa presenza in circa 10.000 unità¹⁹; si tratta di una cifra comunque soggetta a rapide variazioni future nel caso di più rapido accesso alla cittadinanza di musulmani immigrati: oggi appare ragionevole, forse persino generosa, sia perché i musulmani "etnici" che hanno acquisito la cittadinanza non sono molti (pure dovendosi tenere conto di musulmani venuti da ex-colonie italiane già in anni lontani), sia perché il dato dei convertiti è normalmente sovrastimato. Inoltre va osservato che tra i

¹⁴ I dati forniti dal Muslim Population Worldwide paiono decisamente sovrastimati. Come si vedrà nel confronto del dato italiano (dove il sito islamico parla di 1.370.000 musulmani nel 2003), anche i numeri forniti per la presenza negli altri paesi europei dovrebbe essere nettamente ridimensionata.

¹⁵ Cit. in Felice Dassetto - Brigitte Maréchal - Jørgen Nielsen, *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Accademia Bruylant - L'Harmattan, Parigi 2001.

¹⁶ Dati ISTAT pubblicati nel 2003 sulla base del censimento del 2001; cfr. www.istat.it.

¹⁷ I dati sono ricavati dal XIV rapporto pubblicato dalla Caritas e dalla Fondazione Migrantes: *Immigrazione. Dossier statistico 2004*, IDOS, Roma 2004.

¹⁸ Va così aggiornato, alla luce dell'aumento degli immigrati appartenenti a minoranze religiose, il dato esposto in Massimo Introvigne - PierLuigi Zoccatelli - Nelly Ippolito Macrina - Verónica Roldán, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann (Torino) 2001.

¹⁹ Il dato potrebbe essere sovrastimato tanto che Stefano Allievi (*I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, Edizioni Lavoro, Roma 1999) contesta il numero di 10.000 convertiti. Si possono stimare 300-400 conversioni al massimo all'anno e pare che siano in calo. Per arrivare a 10.000 si dovrebbe presupporre questo ritmo per 30 anni, fatto impossibile essendo i musulmani presenti in modo significativo in Italia solo da 15-20 anni. (cfr. pp. 40-45). Allievi propone quindi come più probabile il numero di 5.000 convertiti italiani all'islām.

convertiti all'islām vi sono molti definiti “convertiti burocratici” ovvero coloro che hanno accettato di pronunciare la *shahāda* per poter sposare una musulmana, altrimenti non avrebbero ricevuto gli opportuni documenti dal paese d'origine, ove vige tuttora il divieto per una donna di sposare un uomo di fede diversa.

Molto più incerte – e fonte di dibattiti senza fine, politicamente condizionati – sono le statistiche sulle minoranze religiose presenti sul territorio se si considerano anche gli immigrati non cittadini e non solo i cittadini italiani. Il dato presupporrebbe infatti la possibilità di avere dati certi sull'immigrazione clandestina, il che è notoriamente assai difficile.

Negli ultimi anni sono emersi come punto di riferimento del dibattito i dati della Fondazione Migrantes e della Caritas di Roma proposti dall'annuale *Immigrazione Dossier Statistico*, basati negli anni precedenti al 2004 sui permessi di soggiorno maggiorati del 19% per includervi i minori e i nuovi permessi in corso di registrazione, con ulteriori stime dei clandestini, peraltro valutati tra gli immigranti in genere da fonti diverse fra i 180.000 e il mezzo milione.

Al metodo di calcolo della Caritas e della Fondazione Migrantes, gli autori della citata *Enciclopedia delle religioni in Italia* hanno mosso qualche obiezione metodologica, rilevando come a questi dati si arrivi postulando che l'emigrazione in Italia da un determinato paese si divida fra le varie appartenenze religiose in proporzione alle appartenenze religiose in quel paese secondo le statistiche ufficiali. Così se nel paese A ci sono, secondo le statistiche governative, il 40% di cattolici, il 40% di ortodossi e il 10% di musulmani, si assume che per ogni cento emigrati dal paese A in Italia ci siano quaranta cattolici, quaranta ortodossi e dieci musulmani.

Pur essendo difficile trovare diverse metodologie di calcolo, è praticamente certo che questo dato sovrastima le minoranze religiose in Italia, non solo perché nei paesi dove esiste una minoranza cattolica questa è spesso più portata a emigrare in Italia rispetto alla maggioranza di altra religione, ma soprattutto perché, per una varietà di ragioni, le statistiche ufficiali fornite dai governi sono raramente affidabili. Molti governi dell'Est europeo sovrastimano gli ortodossi e sottostimano i non religiosi (che non sono necessariamente atei). Alcuni governi di paesi musulmani (classico il caso dell'Egitto) diffondono statistiche che sottostimano le minoranze religiose a vantaggio dell'islām. Errori di calcolo si sovrappongono in questi casi a ragioni politiche e a definizioni vaghe di appartenenza a una religione, comunque diverse da quelle che prevalgono nella statistica religiosa accademica. Lo stesso rapporto della Caritas esprime qualche perplessità, pur utilizzandolo, sul dato fornito dal governo albanese, secondo cui il 70% dei suoi cittadini sono musulmani, così che – afferma – nelle stime Caritas “rimangono dei margini di imprecisione”²⁰. In effetti, come si vedrà, la nostra stessa indagine mostra che in Piemonte gli albanesi identificabili davvero come “musulmani” non si avvicinano neppure remotamente al 70%.

Inoltre, anche se l'influenza di processi di secolarizzazione e di conversione religiosa fra gli immigrati non deve essere sottovalutata, vi è un certo numero di musulmani, ortodossi o indù che arrivati in Italia abbandonano completamente la loro identità religiosa ovvero aderiscono a una nuova religione (per esempio, il numero di Sale del Regno dei Testimoni di Geova di lingua araba, romena e così via riservate ai convertiti immigrati è in costante aumento in tutte le principali città italiane).

Fatte le dovute precisazioni e considerando sempre i numeri come dati di notevole approssimazione, l'ultimo *Dossier* della Caritas fornisce la seguente tabella di ripartizione:

²⁰ *Immigrazione Dossier Statistico 2004*, cit., p. 215.

Tav. 1 - Appartenenza religiosa degli immigrati (stima Caritas - 2004)

Musulmani	33%
Cattolici	22,6%
Ortodossi	20,3%
Protestanti	4,7%
Induisti	2,4%
Buddhisti	1,9%
Altri di origine cristiana	1,9%
Religioni tradizionali	1,2%
Ebrei	0,3%
Altri	11,7%

Il rapporto 2004 della Caritas fornisce, come si è visto, il dato di 2.194.000 immigrati regolari presenti in Italia. Tra i soli immigrati regolari, i musulmani sarebbero dunque secondo la Caritas (che introduce peraltro lievi correzioni fra percentuali e cifre assolute) 723.188. La Caritas ritiene di dovere aggiungere ai circa 2.194.000 immigrati regolari circa 355.000 clandestini (una stima di cui ammette la natura congetturale) che, in base a una sua suddivisione per paese, porterebbe il totale a 824.343 musulmani.

Relativamente ai paesi d'immigrazione musulmana in Italia maggiormente qualificati, il Marocco è a tutt'oggi il paese da cui proviene la componente musulmana più numerosa, con il dato fornito nello stesso rapporto Caritas (per quanto riguarda i soli regolari) di 227.940 unità (pari al 10% della totale immigrazione del 2004, e pari al 30% dell'immigrazione musulmana). L'Albania, con i suoi 233.616 immigrati, potrebbe sembrare al primo posto, ma non si può dimenticare che in questo paese balcanico vi era anche una significativa presenza cristiana e soprattutto che, dopo settant'anni di regime dittatoriale proclamante l'ateismo di Stato, la consapevolezza della propria appartenenza religiosa è molto debole. Gli albanesi non possono quindi essere considerati in blocco, e neppure per il 70% menzionato dalle statistiche ufficiali, soggetti musulmani. Seguono la Tunisia (60.572), il Senegal (47.762), l'Egitto (44.798), il Bangladesh (32.391), il Pakistan (30.506). La Nigeria totalizza oltre 24.000 emigrati regolari, molti però di religione non musulmana. Nessun altro paese a maggioranza islamica figura tra i primi trenta paesi di provenienza di immigrati regolari in Italia. Tuttavia vi sono presenze, sebbene esigue, provenienti dalla Somalia, dalla Costa d'Avorio, dalla Bosnia-Erzegovina, dalla Macedonia, dall'Iran, dall'India, etc. Questo mette subito in evidenza una peculiarità del caso Italia nel contesto dell'Unione Europea: la grande frammentarietà della nostra immigrazione musulmana rispetto agli altri paesi considerati, dove esiste una presenza spesso decisamente più compatta di provenienza unica o limitata a pochi contesti. Una tale situazione rende ancora più difficile lo studio della presenza islamica in Italia, poiché – sul comune substrato religioso – si sovrappongono elementi di carattere nazionale che rendono il fenomeno religioso meno omogeneo che altrove e, quindi, più difficilmente organizzabile, ovvero con una maggiore frammentarietà di organizzazioni.

Presenze organizzate dell'islām in Italia

L'islām in Italia è stato una realtà modesta fino alla fine degli anni 1960. In questo decennio comincia a organizzarsi una presenza di qualche centinaio di studenti (soprattutto siriani, giordani e palestinesi) che si aggiungono ai pochi uomini d'affari e al personale delle ambasciate. Alla fine degli anni 1960 si ha anche la prima presenza musulmana sunnita organizzata in Italia con la formazione della realtà studentesca che

porta, nel 1971, alla costituzione dell'USMI (Unione degli Studenti Musulmani d'Italia), che si sviluppa nelle città universitarie a partire da Perugia e nel decennio 1970-1980 apre una dozzina di luoghi di preghiera. Nel frattempo a Roma si organizza il Centro Islamico Culturale d'Italia, il cui consiglio di amministrazione è composto prevalentemente da ambasciatori di paesi sunniti presso l'Italia o la Santa Sede; i progetti per una grande moschea a Roma sono avviati nel 1974, ma l'inaugurazione ufficiale avviene solo nel 1995.

Il problema della rappresentanza dei musulmani sunniti in Italia si intreccia con quello dell'"islamismo" (altri preferiscono parlare di "fondamentalismo"), nome che (sulla scia di espressioni straniere) gli studiosi attribuiscono a un vasto movimento di risveglio che nel corso del XX secolo intende reagire alla occidentalizzazione delle società islamiche, proponendone al contrario una nuova islamizzazione. Nella corrente islamista è possibile però distinguere – sulla scia di Renzo Guolo – una tendenza "radicale", che si propone la conquista del potere politico e quindi la islamizzazione "dall'alto", e una "neo-tradizionalista", che intende piuttosto costituire nella società (in genere attorno alle moschee) spazi integralmente islamizzati, capaci di promuovere una islamizzazione della società "dal basso"²¹.

La maggiore organizzazione islamista è quella dei Fratelli Musulmani, fondata in Egitto nel 1928 da Hasan al-Bannā (1906-1949), che si è gradualmente diffusa in tutto il mondo sunnita. Nel periodo egemonizzato dall'influenza intellettuale di Sayyid Qutb (1906-1966), tra i Fratelli Musulmani sono emerse tendenze radicali, che sono state però respinte dalla maggioranza del movimento dopo la morte di Qutb, giustiziato in Egitto nel 1966.

Dopo Sayyid Qutb, i Fratelli Musulmani emergono come un movimento "neo-tradizionalista" e, nei paesi di emigrazione, sostituiscono all'ideale di una islamizzazione della società, che perseguono nei paesi a maggioranza islamica, quello della creazione di spazi islamizzati nella società, all'interno dei quali ai musulmani (sunniti) siano riconosciuti "diritti collettivi" e uno statuto comunitario specifico (con riferimento in particolare al diritto di famiglia).

A livello internazionale i Fratelli Musulmani (che nel novembre 2004 hanno comunque sciolto il loro Consiglio Internazionale, fondato nel 1982, così maggiormente sottolineando l'autonomia – e dando conto di effettive divergenze – tra le rispettive branche nazionali) hanno avuto rapporti non facili con gli Stati.

Dopo la rivoluzione iraniana, molti osservatori hanno notato un'"alleanza" non dichiarata tra i Fratelli Musulmani e l'Arabia Saudita, volta a contrastare la penetrazione sciita nel mondo sunnita (e che comprenderebbe l'accordo dei Fratelli Musulmani a svolgere una limitata attività in Arabia Saudita e nei paesi da questa più direttamente influenzati). Anche se nella Guerra del Golfo i Fratelli Musulmani e l'Arabia Saudita si sono collocati su posizioni opposte, la collaborazione è continuata e si è espressa anche in Italia in ipotesi di alleanza fra l'U.C.O.I.I. e la Lega Musulmana Mondiale (*Rabita*), realtà fondata alla Mecca nel 1962 e con una presenza in Italia dal 1997, attualmente presieduta da Abdallah bin Salih al-Obeid. Tuttavia i fatti successivi all'11 settembre 2001 e alla guerra in Iraq hanno messo a dura prova questa alleanza, con riflessi anche sulla situazione italiana.

In Occidente hanno sempre posto resistenza all'alleanza tra Fratelli Musulmani e Arabia Saudita sia gruppi di musulmani sunniti filo-occidentali (rappresentati in Italia dalla CO.RE.IS. e, su scala assai minuscola, dall'AMI), sia paesi come il Marocco e l'Egitto che diffidano di entrambi e che vorrebbero perseguire la logica di un "islām degli Stati" che segue i propri cittadini all'estero anziché delegare la rappresentanza dell'islām a organizzazioni "di base" sorte nei vari paesi occidentali e normalmente orientate in senso islamistico.

²¹ Cfr. Renzo Guolo, *Il partito di Dio. L'islam radicale contro l'Occidente*, Guerini e Associati, Milano 1994; cfr. pure Idem, *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma - Bari 2002.

Fra le espressioni italiane dell'“islām degli Stati” si devono citare – oltre all'azione autonoma della Libia attraverso la sua organizzazione islamica di riferimento, la World Islamic Call, che ha nel tempo agito con forme e modi diversi in Italia –, la “Moschea di Stato” di Palermo, gestita direttamente dal governo tunisino; l'Istituto Culturale Islamico (I.C.I.), sostenuto dall'Egitto; e la Missione Culturale dell'Ambasciata del Marocco, che sostiene diverse moschee “spontanee” che non aderiscono ad associazioni o federazioni. Per quanto concerne il mondo marocchino, alcune moschee “spontanee” rifiutano peraltro ogni coinvolgimento con le autorità statali d'origine e hanno invece una forte dipendenza dalle posizioni islamiste “neo-tradizionaliste” dello *shaykh* ‘Abd al-Salām Yāsīn, fondatore del gruppo “Giustizia e Benevolenza”.

L'intesa con lo Stato italiano costituisce da anni un'aspirazione dei musulmani che vivono in Italia. Per lo Stato, uno dei problemi è stata l'identificazione di realtà islamiche effettivamente rappresentative; i contrasti fra l'“islām delle moschee” e l'“islām degli Stati” non hanno reso più facile la questione. Allo scopo dichiarato di risolvere questi problemi, il 15 aprile 2000 era stata formalizzata la costituzione del Consiglio Islamico d'Italia, con lo scopo precipuo di dar vita a un organismo unitario di rappresentanza dell'islām al fine di stipulare un'Intesa con lo Stato italiano e – una volta che tale intesa sarà raggiunta – di curarne la esecuzione e le eventuali modifiche. Soci fondatori del Consiglio erano l'U.C.O.I.I. (che rappresenta l'“islām delle moschee”), la sezione italiana della Lega Musulmana Mondiale e – dopo vari contrasti con la sua componente marocchina, non favorevole all'accordo – il Centro Islamico Culturale d'Italia, che rappresenta l'“islām degli Stati”. L'accordo fra l'U.C.O.I.I. e la Lega Musulmana Mondiale è stato, come si è accennato, letto da vari osservatori come trasposizione sul piano italiano dell'alleanza tra i Fratelli Musulmani e l'Arabia Saudita. Presidente dell'organismo era l'ex ambasciatore italiano presso l'Arabia Saudita Mario Scialoja, della Lega Musulmana Mondiale; vicepresidente Dachan Mohamed Nūr, presidente dell'U.C.O.I.I., cittadino italiano e già esponente di rilievo dei Fratelli Musulmani siriani. Il consiglio direttivo era composto da quattordici membri, sette in rappresentanza dell'U.C.O.I.I., tre in rappresentanza del Centro Islamico Culturale d'Italia, tre in rappresentanza della Lega Musulmana Mondiale-Italia, e un membro in rappresentanza di comune accordo fra il Centro e la Lega. L'accordo creava un nuovo soggetto per la rappresentanza del mondo islamico (sunnita) italiano, ed era stato interpretato come la saldatura – nonostante il dissenso marocchino – fra l'“islām delle moschee” e quella parte dell'“islām degli Stati” che è egemonizzata o almeno orientata dall'Arabia Saudita. Questo progetto è stato tuttavia coinvolto nella crisi generale dei rapporti fra l'Arabia Saudita e le sue organizzazioni e i Fratelli Musulmani causata, come si è accennato, dal dopo-11 settembre e dalla guerra in Iraq (con i Fratelli schierati su posizioni più decisamente anti-americane rispetto al governo saudita) e non sembra allo stato suscettibile di condurre agli esiti che si era ripromesso.

Anche l'U.C.O.I.I. (Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia) costituisce un soggetto che ha chiesto di stipulare un'Intesa con la Repubblica Italiana. Nata sulla scia dell'USMI, per iniziativa di membri del Centro culturale islamico di Milano e Lombardia (nato a sua volta nel solco dell'USMI e attivo anche su scala nazionale e con una sua richiesta di Intesa allo Stato italiano), l'U.C.O.I.I. è costituita ad Ancona nel 1990. Dopo avere “ereditato” le strutture dell'USMI, emerge come la realtà musulmana italiana più diffusa e radicata sul territorio, con una forte influenza islamista in genere, oggi spesso espressa nella forma cosiddetta “neo-fondamentalista” collegata alle opere dell'intellettuale svizzero Tarīq Ramadān (nipote del fondatore dei Fratelli Musulmani, Hassan al-Bannā). All'U.C.O.I.I. fanno capo una cinquantina di centri islamici e circa 200 sale di preghiera (impropriamente chiamate moschee) dove si svolgono pratiche rituali e una certa attività di formazione religiosa e politico-culturale. Anche in Italia le singole

moschee che fanno capo all'U.C.O.I.I. "i cui dirigenti s'ispirano in qualche modo all'ideologia dei Fratelli Musulmani sono numerose"²².

Sempre nell'ambito dell'U.C.O.I.I. devono essere collocate le più recenti G.M.I. (Gioventù Musulmana in Italia) e l'A.D.M.I. (Associazione Donne Musulmane in Italia) che organizzano attività rivolte ai giovani e alle donne di carattere formativo e informativo. Negli ultimi anni tipica è stata l'organizzazione di campi estivi per i giovani. Entrambe le associazioni hanno un sito Internet che permette di ricevere informazioni utili per la vita di un musulmano/a in Italia e di porre quesiti personali ai responsabili del movimento. Ancora poco chiaro risulta il legame attuale fra i dirigenti del G.M.I. e l'U.C.O.I.I. in quanto questi hanno recentemente preso delle posizioni autonome e non sempre in sintonia con le direttive di Hamza Picardo (attuale segretario dell'U.C.O.I.I.) e di Dachan Nour (attuale presidente della medesima).

Alcune organizzazioni indipendenti e molto note dell'islām sunnita italiano, come il Fondaco dei Mori e la Casa della Cultura Islamica, entrambe a Milano, collaborano regolarmente con l'U.C.O.I.I..

Oltre al Centro Islamico Culturale d'Italia, al Consiglio Islamico d'Italia, all'U.C.O.I.I. e al Centro culturale islamico di Milano e Lombardia (e, per dire il vero, all'Associazione Musulmani Italiani, ridotta negli ultimi anni a un'esistenza effimera), ha chiesto di stipulare un'Intesa con lo Stato Italiano la CO.RE.IS (Comunità Religiosa Islamica), fondata nel 1993 intorno alla figura di 'Abd al-Wahīd Pallavicini e precedentemente nota come Associazione Internazionale per l'Informazione sull'Islam (AIII). Impegnata in varie attività culturali in Italia e all'estero, e presente nel nostro paese con una decina di filiali, la CO.RE.IS. si presenta come "pienamente compatibile con la società e con l'ordinamento giuridico italiano" e attraverso il "rifiuto – secondo le sue parole – di ogni forma di esclusivismo confessionale, egemonia ideologica di matrice islamista o sudditanza nei confronti di correnti politiche o di Stati esteri", per quanto abbia avuto rapporti di collaborazione con l'Unione Islamica in Occidente (UIO) di "influenza" libica, la prima organizzazione islamica a essersi costituita in Italia, nel 1947. A partire dal 1999, anno dell'accordo fra UIO e CO.RE.IS., quest'ultima era diventata inoltre l'organo di rappresentanza italiana all'interno dell'assemblea dei soci della World Islamic Call Society, ancorché – come si è già accennato – le strategie della Libia in relazione alla situazione italiana sembrino al momento in via di ridefinizione, alla luce della ri-collocazione del governo libico negli scenari politici internazionali e in particolare dopo i recenti contatti con il governo italiano.

Elencati brevemente gli organismi musulmani italiani che hanno avanzato proposte di Intesa e/o riconoscimento con lo Stato italiano, non va dimenticato un cenno – ancora più breve – alle altre realtà presenti e attive sul territorio.

Alla sezione italiana della Lega Musulmana Mondiale (*Rābīta*) va affiancata l'associazione islamica Zayd ibn Thābit di Napoli, rilevante su scala locale per la sua presenza nel centro storico partenopeo, dove vivono moltissimi musulmani.

A Roma va segnalata l'Associazione Islamica Culturale, costituita come ente autonomo nel 1998 e composta prevalentemente da immigrati provenienti dall'Egitto.

Un fronte particolarmente vicino al radicalismo islamico è costituito invece dall'Istituto Culturale Islamico di Viale Jenner a Milano, con qualche migliaio di frequentatori, nato nel 1988 da un gruppo che si separa dal Centro culturale islamico di Milano e Lombardia e diretto da una *leadership* islamista di tipo "radicale" che sviluppa una decisa critica dell'islamismo "neo-tradizionalista" dei Fratelli Musulmani, accusati di moderatismo, e dell'U.C.O.I.I., diventando così punto di riferimento italiano delle correnti islamiste radicali che si dichiarano non interessate a un'Intesa con lo Stato.

²² Andrea Pacini, *Islam in Italia*, in Centro F. Peirone (a cura di), *Islam*, Elledici, Leumann (Torino) 2004, p. 241.

Su posizioni analoghe, di dura critica all'U.C.O.I.I., è anche la minuscola Unione Musulmani d'Italia, che nonostante l'esiguo numero di aderenti si è trovata spesso all'onore delle cronache giornalistiche e televisive grazie alle iniziative talora volutamente provocatorie del suo fondatore e presidente, il convertito di origine scozzese (ma cittadino italiano) Adel Smith, residente in Abruzzo, a Ofena (L'Aquila).

A rappresentare in forma organizzata l'islām turco in Italia è anzitutto il Süleymancilar, fondato da Süleyman Hilmī Tunahan (1888-1959). Benché il fondatore aderisse alla *Naqshbandiyya*, il Süleymancilar è un movimento tipico dell'islamismo turco, che si esprime nella forma della *cemaat*, "comunità", più simile, con tutti i distinguo, ai "movimenti" presenti nel mondo cattolico, che non alla confraternita tipica del mondo sufi. Il Süleymancilar rifiuta l'azione secolarizzatrice dello Stato kemalista turco ed è presente soprattutto nel capoluogo lombardo, dove svolge un'azione tesa a consolidare l'influenza dell'islām all'interno delle famiglie e nella vita personale. Può essere inserito nel gruppo di coloro che sono favorevoli a un'interpretazione "tradizionalista" dell'islām, meno interessati alla politica di quanto non sia l'islamismo.

Non si può omettere di citare l'influenza in Italia di una delle branche del movimento riformista turco Nur ("Luce") fondato da Said Nursī (1876-1960), che deve essere considerato post-sufi, dal momento che non si considera parte del sufismo (da cui pure proveniva il fondatore, membro della *Naqshbandiyya*) e non ha la struttura di una confraternita. In epoca kemalista il movimento Nur, che agisce nella sfera della cultura privata attraverso circoli di lettura delle *Epistole della Luce*, il *best seller* del fondatore, costituisce un potente elemento di resistenza ai processi secolarizzatori promossi dal regime. Dopo la morte di Nursi il movimento si frammenta in otto principali branche, la più grande e internazionale delle quali è diretta da Fethullah Gülen, da anni in esilio negli Stati Uniti, da cui non è rientrato neanche dopo che nel 2002 la Turchia è retta da un governo di ispirazione islamica guidato da Recep Tayyip Erdoğan. A proposito di quello che molti (ma non i loro membri, che tengono al nome "Movimento Nur") chiamano "Movimento Fethullah Gülen", alcuni osservatori accademici parlano di uno stile di pensiero "neo-Nur", che unisce alle idee di Said Nursī un nazionalismo turco o grande-turco, il che ne spiega il successo nelle popolazioni che si considerano etnicamente affini ai turchi nell'Asia Centrale post-sovietica. Comunque sia, attraverso le oltre trecento scuole istituite in Europa e Asia, il "Movimento Nur" di Fethullah Gülen si è affermato come una delle principali presenza mondiali di un islām centrista e riformista.

In Italia la presenza di veri e propri "membri" (ma l'espressione per le ragioni accennate va usata con prudenza) è limitata a qualche decina di esponenti della comunità turca, ma di ben altra importanza sono le iniziative culturali. Il movimento di Fethullah Gülen dedica particolare attenzione al dialogo inter-religioso, e in questo senso vanno segnalati un incontro fra lo stesso Gülen e Giovanni Paolo II nel 1998 nonché un congresso organizzato a Roma nel maggio 2003.

Sempre in ambito sunnita, una presenza discreta ma crescente in Italia è esercitata infine dal movimento Jamā'at al-Tablīgh wa-l-da'wa ("Associazione del messaggio" o "Gruppo di predicazione"), un movimento missionario avviato in India il quale si proclama apolitico, non violento e alla ricerca di musulmani tiepidi al fine di risvegliarne la fede: un ruolo che rende i Tablīgh interlocutori credibili di diversi Stati dell'Europa continentale e ha favorito la loro integrazione in una emigrazione islamica di origine prevalentemente nordafricana non sempre in sintonia con le caratteristiche di origine, tipicamente indo-pakistane, del movimento.

Le origini sufi del movimento Tablīgh, come di altre realtà cui si è già accennato, spinge ad accennare a un altro tipo di appartenenza organizzata, spesso poco visibile, ma diffusa, quello delle confraternite, che sembrerebbero distaccarsi dall'islām ufficiale codificato perché danno maggiore importanza alla dimensione affettiva del rapporto con Dio. Alla

coesione spirituale corrisponde anche una forte coesione organizzativa dei membri, che si esprime di solito sul piano religioso mediante l'apertura di proprie sale di preghiera. Perlopiù le confraternite si limitano a fare proposte inerenti la vita religiosa e la pratica della solidarietà fra i propri membri; talvolta però esercitano anche un ruolo, se non politico, almeno di pressione sociale nei paesi musulmani (come nel caso dei *süleymanci* e di diverse branche della *Naqshbandiyya* in Turchia).

Il sistema delle confraternite sufi è particolarmente sviluppato in Senegal, dove gran parte della popolazione musulmana (il 94%) appartiene a tre confraternite, due importate (la *Qādiriyya* e la *Tijāniyya*) e una nata in Senegal, la *Murīdiyya*. Quest'ultima riunisce circa un terzo dei senegalesi, principalmente di etnia wolof. Poiché questa etnia è maggioritaria nell'emigrazione senegalese in Italia, si stima che circa due terzi degli oltre trentamila senegalesi presenti in Italia appartengano alla *Murīdiyya*, facendone la maggiore confraternita sufi presente sul territorio italiano. Caratteristica della confraternita murīde è il forte accento posto sul lavoro come mezzo per progredire nella vita religiosa e sulla solidarietà economica fra i membri, con il risultato di favorire una forte coesione e controllo reciproco.

Altre confraternite sufi – circa dieci – sono presenti sul territorio nazionale, anche se con un numero di aderenti assai ridotto rispetto alla *Murīdiyya*. Una peculiarità che va qui sottolineata è l'influsso operato dal pensatore francese René Guénon (1886-1951) nella "scoperta" del sufismo – e attraverso esso, dell'islām – da parte di una percentuale cospicua dei convertiti italiani all'islām, i quali hanno dato vita a filiali autoctone delle confraternite madri (generalmente maghrebine o mediorientali), da esse riconosciute e supportate, com'è il caso della *tarīqa Ahmadiyya Idrisiyya Shādhiliyya*, operante a Milano dal 1980 sotto la guida di 'Abd al-Wahīd Pallavicini – già incontrato come ispiratore della CO.RE.IS. –, il quale in effetti ha scelto quale nome islamico ('Abd al-Wahīd) lo stesso che fu di René Guénon.

Infine, per quanto la presenza di origine iraniana in Italia non superi le 10.000 unità, va segnalata anche nel nostro paese una presenza organizzata dell'islām sciita. Gli sciiti in genere (provenienti in ordine decrescente dall'Iran, dall'Iraq e dal Libano) sono una componente nettamente minoritaria del mondo islamico in Italia, che si esprime attraverso vari centri e organizzazioni, nel cui coordinamento è rilevante il ruolo della sezione culturale dell'Ambasciata della Repubblica Islamica dell'Iran presso la Santa Sede. Peraltro, esistono anche gruppi sciiti che non si riconducono a tale coordinamento informale, in genere non per ragioni dottrinali, ma a causa di divergenze politiche rispetto al governo iraniano. In cordiali relazioni con numerosi altri ambienti sciiti, l'Associazione Islamica "Ahl-al-Bayt" ("La Gente della Casa") ha la peculiarità di nascere da convertiti italiani, mossi da un interesse e da un entusiasmo – originariamente di natura prettamente politica, che si trasforma poi in adesione religiosa – per la rivoluzione islamica del 1979 in Iran e per la figura dell'*imām* Ruhollāh Mūsawī Khumaynī (Khomeini, 1900-1989). Tale associazione, che segue con entusiasmo il movimento libanese sciita Hizbullāh, ha recentemente avanzato una richiesta di riconoscimento quale ente religioso allo Stato italiano.

Concludendo, accanto alle organizzazioni che aspirano a rappresentare, con alterne vicende, i musulmani italiani – anche in vista di un'Intesa con lo Stato – vi sono in Italia altre presenze rilevanti: organizzazioni di tipo nazionale o socio-religioso, movimenti missionari, confraternite.

Occorre inoltre accennare all'ampia appartenenza individuale all'islām, ovvero un'appartenenza religiosa individuale la cui espressione presenta varie differenziazioni: da un'appartenenza puramente culturale – non poco diffusa fra tunisini e algerini – a un forte processo di secolarizzazione che la rende talora assai superficiale, come nel caso degli albanesi.

Come si vede, il panorama dell'islām in Italia è dunque molto complesso e nello stesso tempo ancora molto fluido. Benché l'U.C.O.I.I. sia certamente la più rappresentativa fra le associazioni musulmane presenti in Italia, un dato fondamentale resta quello secondo cui la maggioranza dei musulmani italiani non sono in contatto con alcuna associazione.