

© 2006, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2006

4201561050

Monica Massari

Islamofobia

La paura e l'islam

Prefazione di
Renate Siebert

Biblioteca

Distretto delle Scienze sociali
economiche e giuridiche

INV. N°

490



Editori Laterza

© 2006, Gius. Laterza & Figli
Prima edizione 2006

400735610550

Monica Massari

Islamofobia

La paura e l'Islam

Prefazione di
Renate Siebert

Biblioteca
Distretto delle Scienze sociali
economiche e giuridiche
INV. N° 490



 *Gius. Laterza & Figli*
Editori Laterza

Prefazione

di Renate Siebert

Negli ultimi decenni la presenza dell'islam e di un crescente numero di immigrati di fede islamica in Europa si è progressivamente imposta all'attenzione dell'opinione pubblica, con sensibilità, intensità e curiosità dei cittadini che variano da un paese all'altro in relazione alle differenti esperienze coloniali. Curiosità sincera, ma anche curiosità morbosa che tende velocemente a trasformarsi in rifiuto e stigmatizzazione. Complessivamente possiamo dire che la presenza consistente di immigrati di fede islamica è stata percepita in tutti i paesi europei con una forte dose di ambivalenza. Nella misura in cui l'Italia, da paese di emigrazione, si è trasformato in paese di immigrazione, anche da noi l'arrivo di tali «stranieri» particolari ha cominciato a suscitare delle reazioni. Queste si sono fin da subito incentrate su un insieme di segni, come l'abbigliamento, l'usanza delle preghiere quotidiane e, direi, un visibile senso di appartenenza a una comunità che poco conosciamo, ma che ispira fantasie inquietanti e a volte paura. L'ambivalenza che connota la nostra percezione nasce proprio dal fatto che l'affermazione di tale presenza mette in

scena potenti legami comunitari e religiosi (reali, simbolici oppure solamente fantastici e proiettati), legami che nella nostra società sono diventati piuttosto rari.

Questo lavoro di Monica Massari, sociologa e artista studiosa dei fenomeni legati ai processi della globalizzazione, indaga la questione della paura suscitata dall'affermazione pubblica dell'islam in Italia, una paura che è mescolata con aggressività e rancore e che si attiva innanzitutto verso gli immigrati di origine araba o africana. L'inquietudine rispetto a questi «stranieri», dopo gli attentati dell'11 settembre del 2001 al World Trade Center e al Pentagono, si è trasformata velocemente in un sentire più compatto, fatto di diffidenza, rifiuto, paura e forse anche di un pizzico di invidia. Si sta delineando una forma nuova di razzismo, l'*islamofobia*, diventata esplicita e manifesta dopo l'11 settembre, ma che vanta una lunga fase di incubazione che, in Italia, inizia a configurarsi già negli anni Ottanta. Tale fenomeno ha tutte le caratteristiche del razzismo, vale a dire di una credenza nutrita di «sentito dire», di paura e di passione aggressiva. Una fobia, appunto, un fenomeno sostanzialmente irrazionale che rimanda a processi intrapsichici forti e potenti che contribuiscono a creare frontiere invalicabili tra un «noi» – rinforzato da una comune angoscia e una comune ostilità – e un «loro», un gruppo indistinto e immaginato coeso di persone percepite come diverse da noi nella loro essenza. Un «loro», tuttavia, che segretamente intacca le nostre certezze e mina la nostra «superiorità» conclamata. Come ha scritto Alain Touraine, citato in questo volume: «Nel razzismo attuale c'è sia invidia che paura, nonché vergogna per noi stessi, che ci sentiamo deboli e impotenti. Il razzismo contemporaneo fa dell'Altro un anti-Soggetto per esprimere il proprio malessere e la propria

vergogna di non essere più egli stesso Soggetto». Questo nuovo *Altro*, specialmente l'arabo, viene percepito oggi, dopo l'11 settembre, come un tipo di straniero particolare, fisicamente vicino e socialmente distante: un estraneo inquietante che mette a rischio – oltre che la nostra sicurezza – anche la quietà ovvietà della nostra vita quotidiana. Nell'*islamofobia* si condensano e prendono forma un'angoscia e un rancore antichi e nuovi insieme. Antichi nella misura in cui la modernità occidentale è segnata dalla costruzione sociale di alterità incommensurabili sedimentate nelle varie forme storiche del razzismo, da quello coloniale contro i neri a quello nazista contro gli ebrei. Nuovi nella misura in cui l'oggetto del rifiuto cambia in conformità ai processi economici, sociali e politici. Il bisogno intimo di indirizzare verso un nemico, un «capro espiatorio», le tensioni insopportabili prodotte da processi sociali «più grandi di noi» – oggi le conseguenze dei processi della globalizzazione – viene appagato dalla licenza di odiare gli «islamic», offerta come su un piatto d'argento dopo gli attentati terroristici di al-Qa'ida.

Nell'*islamofobia* confluiscono entrambe le forme storiche del razzismo. Da una parte vi confluisce infatti il razzismo della «eterorazzizzazione», secondo l'utile differenziazione concettuale di Colette Guillaumin, vale a dire il razzismo biologico, quello coloniale, che giustifica lo sfruttamento dell'altro con la presunta inferiorità naturale di certe «razze» definite tali in base a criteri estetici e somatici; e oggi la divisione internazional del lavoro e l'immigrazione stessa sono razzizzate in tal senso: la razza sono gli altri, «loro», gli immigrati. Dall'altra parte, l'*islamofobia* è anche espressione della «autorazzizzazione», quella forma del razzismo nazista condensata nell'antisemitismo che tende ad allontanare

re, eliminare l'altro come «impuro», diverso e incompatibile con la propria superiorità; la razza in questo senso siamo noi: ieri il «muro ariano», oggi la civiltà occidentale, celebrata come indiscutibilmente unica e superiore.

L'islamofobia rappresenta una sintesi di entrambe queste forme storiche: nelle gerarchie create dalla divisione internazionale del lavoro globalizzato, il razzismo biologico fornisce un alibi per lo sfruttamento e la crescente miseria di vasti strati e popolazioni, mentre il differenzialismo, o razzismo culturale, crea invalidabili frontiere e distanze tra noi, civiltà occidentale, unica degna di chiamarsi «civile», e loro, popoli «arretrati», impermeabili ai processi della modernizzazione e della democrazia, incatenati come per magia a usi, costumi e credenze medievali. In gran parte «islamic», L'islamofobia crea il nemico e, insieme, produce la paura di questo nemico.

Il volume di Monica Massari che qui presento affronta con intelligenza e sensibilità questo groviglio, sul piano concettuale attraverso un'attenta analisi delle ricerche esistenti, sia in Italia che in Europa, e sul piano dell'esperienza attraverso un viaggio nella quotidianità di donne e uomini che si riconoscono nella fede islamica. Immigrati, ma anche italiani convertiti all'islam, «stranieri in patria» potremmo chiamarli. Sono in particolare questi ultimi che sperimentano in modo paradossale le contraddizioni e le lacerazioni prodotte dall'islamofobia. L'autrice ci fa conoscere delle persone più o meno come noi, e così ci porta su un sentiero che fa andare oltre la paura. Monica Massari, in un certo senso, ci dà una lezione di civiltà cognitiva, ci fa fare un esercizio di sguardo differenziato e rispettoso su islam e immigrazione, con una trattazione dei fenomeni os-

servati che contiene una critica immanente del nostro senso comune che, con facilità e superficialità, compatte questi fenomeni e li appiattisce l'uno sull'altro.

Non disponiamo ancora di molta letteratura e ricerca sui temi affrontati in questo libro: la maggior parte dei lavori pubblicati negli ultimi anni analizza l'islam o nella chiave della sociologia delle religioni o in chiave storico-politica, studiando l'islam militante piegato agli interessi del *jihad*. L'interesse che questo libro riveste è dato, invece, dalla curiosità dell'autrice per l'esperienza quotidiana di persone di fede islamica in un contesto, quello italiano, mediamente ignorante, spesso ostile e prevenuto. La nostra paura, dopo l'11 settembre, si traduce in molti casi in un tormento per chi, grossolanamente, viene diffamato, sospettato ed emarginato a causa della sua provenienza da un paese islamico, oppure semplicemente per il suo aspetto fisico: la donna col velo buttata giù dall'autobus, i bambini puntati col dito a scuola e fatti oggetto di una curiosità morbosa da parte degli altri alunni, a volte da parte degli insegnanti. Le donne col foulard che non trovano lavoro, uomini e donne con nomi arabi che si vedono rifiutati appartamenti o modesti alloggi in affitto. Nel pregiudizio generale l'islam, per antonomasia, è diventato la «religione degli stranieri».

Vivere costantemente sotto lo sguardo maggioritario che tende a raggruppare «gli altri» entro una comunità immaginata, un generico «islam», rischia di spingere queste persone verso un'identità rigida, un'identificazione collettiva non scelta, a scapito di un'identità personale, fluida, fatta da tanti elementi. Tale rischio, evidentemente, esiste. Ma proprio per questo fa molto piacere incontrare in questo libro persone che, nel dialogo con l'autrice, ci svelano le loro risorse relazionali, la lo-

ro personale elaborazione di piaceri e dispiaceri legati alla quotidiana esperienza di essere di fede islamica nel contesto della società italiana. A tale proposito Monica Massari dedica particolare attenzione alle questioni generazionali, perché, come l'autrice sottolinea, c'è un islam come religione delle tradizioni — un originario islam migratorio —, il quale connota le persone immigrate che identificano con la religione, in buona parte, le proprie origini, il paese di provenienza lasciato alle spalle di malavoglia: qui si tratta dell'islam come appartenenza, come «orizzonte di senso comunitario» col quale identificarsi. D'altra parte, però, esiste ormai un articolato islam autoctono, transnazionale e postmigratorio, che nasce da un processo di rinegoziazione dell'identità, sempre di più un islam «come scelta individuale». In questi casi l'islam diventa una risorsa, un capitale sociale che l'individuo cerca di «spendere» nel contesto dei suoi rapporti sociali, aiutandolo a decostruire nelle proprie relazioni di amicizia e di vicinato i pregiudizi a sfondo xenofobo e razzista. Per le nuove generazioni cresciute in Italia — la cosiddetta «seconda generazione» —, l'islam come religione è uno solo, ma la religiosità e i musulmani sono plurali, sono tanti. Molti di questi giovani sviluppano una relazione di scelta individuale verso la religione, simile ai coetanei di altre fedi.

Al di là di questi incontri con singoli individui, il volume fornisce una documentata analisi delle tendenze dell'immigrazione islamica in Europa e, in particolare, in Italia, per poi soffermarsi sulla creazione, dopo l'11 settembre, di un «nemico interno xenofobicamente connotato». In questa costruzione sociale di un'alterità irriducibile e inassimilabile, un ruolo politico preponderante è stato svolto dalla Lega Nord, insieme ad alcune parti della Chiesa cattolica e a singoli intellettuali,

non solo di destra ma anche progressisti. Nell'insieme, sia sul piano dell'ideologia sia sul piano delle pratiche è possibile distinguere un'islamofobia dall'altro, a carattere istituzionale, e un'islamofobia dal basso che si annida nel quotidiano, per strada, nei taxi e in treno, nelle scuole e sul lavoro. Vittime privilegiate di tale razzismo nuovo sono le donne e i bambini, per via dell'abbigliamento, per via della fragilità.

L'analisi di Monica Massari, infine, arriva a una conclusione di particolare interesse e rilevanza: nel pregiudizio razzista antis islamico che configura la costruzione di un'alterità permanente possiamo scorgere una riattualizzazione dell'«idea fisica e simbolica del *ghetto*». L'islamofobia presenta una sorprendente analogia con l'antisemitismo storico: entrambe sono credenze che si nutrono dell'idea che la religione dell'altro sia immutabile, monolitica e sottratta al cambiamento. L'islamofobia, come l'antisemitismo, opera un'eticizzazione e una razzizzazione dell'appartenenza religiosa.

Per concludere, vorrei sottolineare la felice connessione fra la rilevanza dei temi analizzati e la scrittura sobria che rende la lettura accessibile sia a un pubblico di lettori «profani» che agli addetti ai lavori. Inoltre, i colloqui con le donne e gli uomini che qui raccontano la loro esperienza sono espressione di ciò che più fa difetto quando un filtro cognitivo razzista si frappone fra «noi» e «loro»: vale a dire l'incontro, la relazione. Un libro come questo è un importante tassello nel processo del «disimparare il razzismo», al fine di costruire rapporti di reciprocità e di riconoscimento nel nome dell'universalismo dei diritti della persona.

Introduzione

Nel catalogo dei nuovi termini che quotidianamente arricchiscono il nostro vocabolario, la parola «islamofobia» ha riscontrato da qualche tempo una certa diffusione. In Francia esiste da alcuni anni il Collectif contre l'Islamophobie en France, e in Gran Bretagna operano il Forum against Islamophobia and Racism e la Commission on British Muslims and Islamophobia, a carattere non governativo. Anche in Spagna questo tema occupa un gran numero di siti web dedicati al mondo arabo e alla cultura islamica. Così, nel 2003 è stato lanciato un vero e proprio manifesto contro l'islamofobia, con una serie di suggerimenti pratici su come combattere il fenomeno in campo informativo, culturale, economico e istituzionale. Negli altri paesi europei, spazi di riflessione sull'islamofobia sono stati creati all'interno di commissioni che si occupano di vigilare sulle varie forme di discriminazione e sulla tutela dei diritti umani. E l'Unione Europea, con il suo osservatorio sui fenomeni di razzismo e xenofobia, si è dedicata a investigare l'islamofobia nei vari Stati membri sin dai giorni immediatamente successivi agli attentati dell'11 settembre.

Ma che cos'è l'islamofobia? Come si manifesta? E, soprattutto, siamo in presenza di un fenomeno nuovo? Tradotta in termini semplici, l'islamofobia è la paura dell'islam. E la paura, si sa, costituisce uno strumento potente di definizione e di controllo della società. Essa

mette in moto un meccanismo che è in grado di assestare il sistema sociale, di dargli un senso, di stabilirne il posto nel mondo, contribuendo a creare nuove solidarietà, nuovi confini, nuove identità. Anche in quei casi in cui la paura assume le caratteristiche di un sentimento inquietante, irrazionale e devastante — qual è la fobia —, è indubbia la sua capacità di produrre coesione sociale, indipendentemente dal fatto che le cause di questo sentimento siano oggettive, reali, presunte o del tutto virtuali. Tracce visibili di questo sentimento sono disseminate un po' ovunque nella storia secolare dei rapporti fra occidente e islam. Ma è nella modernità e, in particolare, in una serie di eventi storici, politici e simbolici che hanno segnato l'inizio del XXI secolo che la paura dell'islam sembra acquisire una visibilità crescente.

Con gli attentati terroristici che hanno colpito gli Stati Uniti l'11 settembre, la diffusione di un profondo senso di insicurezza e di paura e la percezione del rischio come di una dimensione assolutamente imprevedibile della nostra società hanno acquisito una valenza ancora più stringente nella vita di donne e uomini che vivono in un mondo sempre più interdipendente. Eppure, spesso ci troviamo a constatare la diffusione di tendenze a erigere barriere, ad attuare strategie di messa a distanza, a ridurre le occasioni di scambio nei confronti del mondo esterno a noi e, in particolare, degli *altri*. Questi *altri* assumono le sembianze più disparate: il diverso, lo straniero, il migrante, il deviante, il debole, lo sconosciuto e, più di recente, l'islamico, il

musulmano. Si tratta di soggetti che in qualche modo generano inquietudine, paura, senso di minaccia, al di là di qualsiasi valutazione obiettiva della realtà. Anzi, in molti casi, fra realtà e rappresentazione di questi individui in termini di *nemici* esiste uno scarto notevole. Ma una volta *definito* tale, il nemico *diventa* tale. E i messaggi dei mass media, la propaganda politica e le pratiche istituzionali contribuiscono talvolta ad alimentare questi processi, favorendo la diffusione di stereotipi fuorvianti e immagini fittizie della realtà.

L'attribuzione degli attentati alle Twin Towers e al Pentagono al fondamentalismo islamico, e la successiva rivendicazione di questi da parte dell'organizzazione terroristica al-Qa'ida, hanno segnato un momento di svolta nella percezione di senso comune della minaccia nelle società occidentali. Questi eventi hanno fatto sì che la definizione politica e mediatica dell'emergenza terrorismo si andasse tematizzando insistentemente — in vari ambienti politici, sociali e culturali — nei termini di un'equivalenza piuttosto sommaria fra *islam* e *terrore*. Dopo l'11 settembre, il sentimento di minaccia associato all'islam ha portato al rafforzamento e all'incoraggiamento di politiche di identità orientate a dotare di dignità sociale sentimenti collettivi quali il risentimento, l'odio verso l'altro, il senso di superiorità e la volontà di dominio nei suoi confronti, determinando rischi gravissimi per la tenuta stessa dei valori democratici e la salvaguardia dei diritti fondamentali (Pace 2003, p. 40). Ma l'elemento che ci sembra opportuno richiamare, sin da subito, è legato a un fatto piuttosto inedito nella nostra storia recente, e cioè la ripresa della coloritura *religiosa* del discorso stigmatizzante nelle società occidentali e la ridefinizione della religione nei termini di «marchio negativo», di «stigma» appunto (Rivera 2003a).

Dopo la storia drammatica dell'antisemitismo nel corso del Novecento, vediamo riemergere, dunque, la tendenza diffusa a operare una confusione fra religione, cultura, società, politica. Eventuali correlazioni fra questi universi si trasformano in rigidi determinismi, e l'islam diventa il criterio decisivo per biasimare pratiche che nulla hanno a che vedere con la religione.

Una volta – racconta Asmae, una donna italiana convertita all'islam incontrata nel corso di questo nostro viaggio, riconoscibile come musulmana per un foulard che le copre parzialmente il capo –, era l'11 settembre 2004, tornavo in metro verso casa con mio marito dopo aver presentato alla cerimonia in ricordo delle vittime dell'11 settembre. Ci si è avvicinato un tizio che si è autodefinito fascista tradizionalista e ci ha insultati per venti minuti buoni con frasi irripetibili di tipo razzista e parolacce... finché non siamo insorti... Allora lui è fuggito. È uno che bazzica il quartiere, l'ho rivisto recentemente, ma sono scappata. E non è un episodio isolato...

Le diverse comunità musulmane esistenti nei vari paesi occidentali – come emerge dalla stampa internazionale, dalle denunce di organismi di tutela dei diritti umani e dalle parole delle donne e degli uomini incontrati in varie città italiane – sono diventate oggetto crescente di manifestazioni di protesta, di disprezzo, di pratiche di controllo sociale e istituzionale piuttosto stringenti (segnalazioni alla polizia, perquisizioni, arresti, a volte immotivati). Non si contano i casi segnalati in tutta Europa di donne e uomini musulmani insultati e malmenati per strada e buttati fuori da taxi e autobus. Numerosi sono gli atti vandalici contro moschee, centri di preghiera ed esercizi commerciali gestiti da musulmani. O, ancora, le rinnovate e incomprensibili richieste di esibire documenti di identità rivolte dalle forze di

polizia a innocui cittadini che a causa del proprio aspetto esteriore si rendono riconoscibili in quanto musulmani, al di là del fatto che lo siano o meno. È il caso dei sikh che, pur indossando il turbante – accessorio divenuto tristemente noto nell'immaginario collettivo dopo la guerra in Afghanistan, le immagini dei talebani e di Osama bin Laden –, notoriamente non sono musulmani. Molti cittadini europei, di fatto, dopo l'11 settembre si sono trovati a essere protagonisti involontari di invettive e aggressioni che hanno assunto la differenza culturale e religiosa come veri e propri simboli di un'alterità radicale e inassimilabile.

Non si tratta, come abbiamo detto, di un fenomeno inedito nella storia delle relazioni secolari fra quei due universi che, per esigenze di sintesi, chiamiamo solitamente occidentale e islam. Ciò che sembra nuovo, però, è che il sentimento di crescente intolleranza nei confronti di questo universo religioso, culturale, politico e sociale sembra oggi aver assunto una legittimità, un'accettabilità molto più ampie che nel passato, coinvolgendo in maniera trasversale non solo gli ambienti conservatori e di ispirazione razzista, ma anche quelli più vicini al mondo progressista. Così, esponenti di rilievo delle istituzioni ritengono del tutto ammissibile profondersi in dichiarazioni volte a sostenere «la superiorità della nostra civiltà» rispetto a quella musulmana. Mentre scritti di vario tipo dal contenuto squisitamente xenofobo e razzista nei riguardi dell'islam non hanno mancato di riscontrare un largo successo nell'opinione pubblica, non solo nazionale. Eppure, dopo quella cristiana, l'islam costituisce la seconda religione europea, e solo una parte della popolazione musulmana che risiede in Europa è attualmente composta da immigrati.

Accanto ai sentimenti di paura, minaccia, incertezza, rimettono – sotto apparenze in parte nuove – varie forme di disprezzo, di discriminazione e intolleranza nei riguardi di coloro che ci si ostina a definire *altri*. In una parola, il razzismo nelle sue varie manifestazioni. E l'islamofobia costituisce una forma particolare, *nuova*, di razzismo e non di *semplice* intolleranza religiosa. E questa la convinzione che abbiamo maturato nel corso del nostro viaggio nella paura e nell'islam. Cambiano le sembianze, ma i meccanismi psicologici e le prassi sociali che conducono alla discriminazione di interi gruppi di individui a causa delle loro presunte caratteristiche immutabili restano invariati.

M.M.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare di cuore tutti coloro che con il loro contributo mi hanno aiutato nella stesura di questo lavoro.

Innanzitutto gli uomini e le donne incontrati in varie città italiane del Centro-Nord (Firenze, la provincia di Siena, Milano, Torino e Roma) nel corso della ricerca sulla percezione dei musulmani dopo l'11 settembre, che ho condotto fra il 2004 e il 2005 e che costituisce la base empirica su cui si fonda questo libro. Si tratta di esponenti delle comunità musulmane locali, rappresentanti di associazioni, membri di organi politici, ma anche semplici cittadini, venditori ambulanti, studenti, casalinghe, insegnanti. Tutti, con grande generosità, fiducia e semplicità, hanno accettato di raccontarmi la loro personale esperienza, aiutandomi a comprendere da vicino un mondo molto meno *distante* di quanto si sia portati a pensare. Tracce delle lunghe conversazioni avute con alcuni di loro sono riportate nelle pagine che seguono.

In particolare, desidero ringraziare la comunità musulmana toscana e il suo presidente, le donne del gruppo arabofono della moschea di Borgo Allegri; Simona Gallo per avermi indicato tutta una serie di referenti nel mondo dell'associazionismo musulmano; Silvio e Belinda Ciappi per avermi messo in contatto con amici musulmani; i coordinatori del sito dei Giovani musulmani italiani che hanno pro-

mosso la mia ricerca fra i loro iscritti. Nonostante preferisca non fare i loro nomi, il mio grazie si rivolge individualmente a ognuno di loro (sebbene abbia utilizzato degli pseudonimi, sono sicura che si riconosceranno in queste pagine).

Ringrazio Rino Coluccello e sua moglie Fanny per l'ospitalità offertami a Oxford durante un soggiorno che mi ha consentito di acquisire gran parte delle ricerche straniere.

Poi un grazie sincero e riconoscente a Stefano Becucci, Paolo Ceri e Paola Monzini, che hanno letto varie stesure di questo lavoro, aiutandomi a mettere a fuoco errori e imprecisioni; e a Rocco Sciarone per l'amicizia e il garbo con cui mi ha sempre spronato ad andare avanti.

Vorrei, inoltre, ringraziare Pietro Fantozzi e tutti i membri del Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica dell'Università della Calabria che, in questi anni, mi hanno ospitato ad Arcavacata con stima e affetto. A Renate Siebert e alla sua presenza discreta, ma costante, sento di rivolgere un ringraziamento particolare.

Infine, desidero manifestare tutta la mia gratitudine a Lina, Lorian, Claudia, Stefania, che mi hanno aiutato nell'impresa più difficile di riuscire a conciliare gli impegni di studio e di ricerca con tutto il resto.

Ovviamente, la responsabilità finale di quanto scritto o non scritto in queste pagine è soltanto mia.

Islamofobia

Lo straniero prima e dopo l'11 settembre

La rappresentazione dello straniero in termini di minaccia associata a sentimenti di paura e di pericolo costituisce un esercizio con cui un po' tutte le società si sono misurate, sin dalle epoche più remote. Storie secolari di guerre, odi, stermini, dominazioni, rapporti conflittuali, stereotipi e pregiudizi hanno fatto sì che si consolidassero, nel tempo, una molteplicità di immagini dei diversi «altri» e dei diversi «noi» su cui proiettare, di volta in volta, rappresentazioni e paure che hanno rivelato una sorprendente capacità di durata, seppur ciclicamente rivisitate a seconda delle occorrenze del momento. Una delle ragioni di questa persistenza ci sembra debba essere rinvenuta in quella sorta di atavica tendenza da parte delle società a tentare di costruire, negoziare, stabilizzare o modificare le relazioni che caratterizzano la vita sociale e a dare senso agli individui e al mondo che li circonda. Un *altro* che ha assunto nel tempo forme e sembianze piuttosto variegate — lo straniero, l'estraneo, l'immigrato... — e che ha svolto, per così dire, *funzioni* diverse: introdurre incertezza e ansia nella vita sociale, configurandosi come una minaccia alla sta-

bilità del gruppo, o rappresentare una sorta di catalizzatore della solidarietà interna, consentendo di costruire una comunità che proprio in questo impegno comune *contro* qualcosa si riconosce in quanto tale. Ma è nella storia intellettuale dell'occidente che è rinvenibile una lunga tradizione di pensiero sulle caratteristiche reali o presunte di cui lo straniero – l'*altro* per antonomasia – sarebbe portatore. Ed è, infatti, nelle società complesse che l'immagine dello straniero assume un carattere *ideologico*, proprio perché funzionale al consolidamento e alla riproduzione di strutture economiche e politiche di sfruttamento di cui il colonialismo, nelle sue forme vecchie e nuove, è stato un'evidente espressione. Si tratta di un'immagine carica di significati negativi o, comunque, ambivalenti che oggi struttura e pervade le relazioni che si instaurano fra noi occidentali e gli immigrati provenienti dai paesi un tempo colonizzati.

Eppure, quella categoria di straniero che abbiamo ereditato dalla modernità tende a perdere, oggi, i confini originari di significato e a generalizzarsi, a estendersi oltre i culturalmente diversi di sempre. Concetti come «identità», «cultura», «differenza» smarriscono la loro presunta purezza originaria – che ne consentiva una facile individuazione – e assumono chiaramente un significato contingente. Come si fa, infatti, a definire «noi» e gli «altri» se non esistono più identità che si confrontano da una posizione iniziale di differenza assoluta?

Gli eventi legati agli attentati terroristici dell'11 settembre negli Stati Uniti – seguiti, a distanza di poco tempo, da quelli avvenuti a Madrid e Londra – ci sembra abbiano riproposto, in termini per alcuni versi noti ma per altri del tutto sconosciuti, la questione dell'alterità nelle nostre società. Da un lato lo straniero irrompe nuovamente sulla scena nelle sembianze del cultural-

mente diverso di sempre e, nel caso specifico, dell'*altro* musulmano. Dall'altro, però, questo straniero non è più, *soltanto*, colui che viene da lontano, ma è *anche* colui che forse non si è mai spostato e che, comunque, vi resta stabilmente fra noi. La questione, riformulata in altri termini, diventa quindi l'impossibilità di situare la stranezza e l'estraneità in un territorio fisico e simbolico lontano e la necessità di rivolgere la nostra attenzione alla dimensione dialogica e relazionale della costruzione del sé e dell'*altro* da sé.

Le pagine che seguono cercheranno di mettere in luce, attraverso una disamina dei principali contributi della riflessione sociologica occidentale sullo straniero, le sembianze assunte da questa figura nel corso del tempo, al fine di individuare gli elementi che contribuiscono oggi a definire, in una società globalizzata, quel territorio dell'estraneità sociale dove le differenze culturali – vere o presunte – sono divenute un «nuovo terreno semantico chiave per argomentare la differenza e sostenere l'esclusione» (Colombo 1999, p. 94).

1.1. *L'altro, l'estraneo, lo straniero nel pensiero sociologico classico*

L'analisi della figura sociale dello straniero costituisce un campo teorico con cui la riflessione sociologica classica si è confrontata sin dagli inizi del Novecento. Il breve *Excursus sullo straniero* pubblicato da Georg Simmel nel 1908 viene considerato il testo «che inaugura la riflessione moderna sull'estraneità sociale» (Dal Lago 1998, p. 5). Ciò non toglie che sin dall'epoca premoderna sia possibile rintracciare analisi più o meno strutturate sull'*altro* nelle sue varie manifestazioni. Pensiamo, ad esempio, alle rappresentazioni dell'*altro* conte-

nute nella riflessione del mondo greco-romano – di cui *Le storie* di Erodoto e la *Storia naturale* di Plinio il Vecchio costituiscono esempi assai noti – o ai testi medievali traboccanti di immagini mostruose di un'alterità che spesso assume una dimensione diabolica. O, ancora, alle descrizioni dello straniero frutto delle grandi esplorazioni, dove, per la prima volta, lo straniero immaginato diviene reale nelle sembianze degli indigeni che popolavano il Nuovo Mondo, pur mantenendo le caratteristiche di mostruosità già attribuite alle figure dell'estraneità conosciute a quel tempo. Tuttavia, fino al XVII secolo, lo straniero ha rappresentato per l'occidente soprattutto qualcosa di remoto, lontano e, al contempo, di straordinario, insolito, strano. *Ubi leones* era la scritta che veniva apposta sulle mappe a indicare lo spazio in cui si concentrava la stranezza e l'impensato.

Mentre nelle descrizioni dell'epoca premoderna emergeva chiaramente come la distanza fisica dello straniero facesse in modo da collocarlo ai margini, ai confini della comunità, se non addirittura in luoghi assolutamente remoti, con la modernità la *vicinanza fisica*, la prossimità divengono elementi caratteristici di un rapporto che pur mantiene intatta la *distanza sociale*. Tutto ciò che fino ad allora era stato descritto nei termini di strano, mostruoso, perde la propria valenza per far posto alla categoria dell'*estraneità*. Lo straniero diventa, dunque, un *estraneo*, proprio a sottolineare, accanto alla dimensione sociale, «una situazione psicologica che tuttavia si presta ad essere trascritta secondo modalità sociali molto varie, di cui l'essere stranieri, cittadini di un altro paese o comunque di un'altra cultura, rappresenta solo una possibilità» (Tabboni 1986, p. 108).

È proprio l'ambivalenza della dicotomia lontananza/vicinanza e del sentimento di attrazione/repulsione

con cui si percepisce e si osserva l'*altro* da sé che risulta delinearci in modo molto netto sin dalle prime righe con cui Simmel introduce il suo *Excursus sullo straniero*:

Qui dunque non s'intende lo straniero [...] come il viandante che oggi viene e domani va, bensì come colui che oggi viene e domani rimane – per così dire il viandante potenziale che, pur non avendo continuato a spostarsi, non ha superato del tutto l'assenza di legami dell'andare e del venire. Egli è fissato in un determinato ambito spaziale, o in un ambito la cui determinatezza di limiti è analoga a quella spaziale, ma la sua posizione in questo ambito è determinata essenzialmente dal fatto che egli non vi appartiene fin dall'inizio, che egli immette in esso qualità che non ne derivano e non possono derivarne. L'unità di vicinanza e di distanza, che ogni rapporto tra uomini comporta, è qui pervenuta a una costellazione che si può formulare nella maniera più breve nei termini seguenti: la distanza nel rapporto significa che il soggetto vicino è lontano, mentre l'essere straniero significa che il soggetto lontano è vicino. [...] Lo straniero è un elemento del gruppo stesso, non diversamente dai poveri e dai molteplici «nemici interni» (1989, p. 580).

Nel ritratto offertoci da Simmel – che pur nella sua sfuggenza consente di cogliere il fascino che questa figura emana – lo straniero è colui che in qualche modo rappresenta un *confine* tra ciò che è «vicino» e ciò che è «lontano», ciò che è «fuori» e ciò che è «di fronte», fra «oggettivo» e «soggettivo», fra «indifferenza» e «impegno», fra «generalità» e «particolarità» (Simmel 1989). Egli comprende e integra dentro di sé entrambe le polarità senza dar luogo ad alcuna sintesi: e, infatti, come sottolinea Simonetta Tabboni, nella formulazione simmeliana «lo straniero non è un concetto ma un rapporto di interazione dominato dall'ambivalenza» (1988, p. 35). Al centro delle possibili tensioni che si stabili-

scono fra gli opposti di queste polarità, essere stranieri non costituisce una realtà data, ma profondamente dinamica, relazionale, fonte e strumento, al contempo, di cambiamenti e conflitti che riguardano la società circostante. Lo straniero, infatti, è colui che, in qualche modo, costringe il gruppo sociale a ridefinirsi continuamente, ponendo incessantemente il problema della propria collocazione, del proprio ruolo, della propria esistenza in quanto tale. Alterità e definizione dell'identità risultano dunque profondamente legate. Più il gruppo sottolinea la propria differenza rispetto allo straniero, più il senso di coesione sociale viene rinnovato. Perché ci si riconosca in un «noi» è necessario definire chiaramente gli «stranieris», e ciò consente, alla fine, di rafforzare ulteriormente la nostra identità.

Queste dinamiche, che nel saggio di Simmel sono solo accennate, saranno destinate nel corso degli anni successivi a essere indagate con maggiore profondità da diversi autori che, in modo più o meno diretto, si rifaranno per molti versi allo straniero simmeliano. L'analisi sociologica della figura dello straniero, infatti, si rivela uno strumento efficace per lo studio di tutta una serie di fenomeni e situazioni in cui il tema della comunità si intreccia a quello dell'esclusione, dell'emarginazione, della diversità culturale.

Nel saggio *Human Migration and the Marginal Man*, scritto da Robert Park nel 1928, viene delineato il ritratto dell'«uomo marginale», «l'uomo dal sé diviso» che vive ai margini di due culture. Un uomo dotato di una particolare sensibilità e di una capacità di decifrare i contesti sociali in cui si trova a operare, ma, al contempo, profondamente infelice, fragile, psicologicamente instabile, che vive e opera nelle grandi metropoli, luogo fisico e simbolico dei grandi cambiamenti. È quin-

di il cosmopolita, il cittadino del mondo, il nomade, colui che è pronto al cambiamento e alla sperimentazione, che vive fra due mondi senza appartenere ad alcuno di essi fino in fondo. Nonostante Park fosse stato allievo di Simmel negli anni berlinesi, la figura di straniero che emerge dai suoi scritti è caratterizzata da tensioni psicologiche, dilemmi e conflitti sconosciuti allo straniero simmeliano. L'uomo marginale appare, infatti, come un uomo che si trova in una crisi permanente di identificazione, «un uomo che si adatta in tutti i luoghi e in tutte le situazioni perché nessun luogo e nessuna situazione gli appartengono, è ovunque straniero» (Colombo 1999, p. 26). Ci troviamo dinanzi a una figura che viene analizzata con sottigliezza negli aspetti soggettivi e nelle dinamiche psicologiche legate al confronto fra culture innescato dalla migrazione che, un tempo definita dalle sue dimensioni collettive, si configura ora soprattutto come fenomeno di mobilità individuale che induce cambiamenti profondi a livello personale.

È sempre lo straniero simmeliano che si intravede in lontananza nella riflessione su quella figura moderna di estraneità sociale rappresentata dall'*outsider* di Norbert Elias, trattata nel volume *The Established and the Outsiders* pubblicato con J.L. Scotson nel 1965. Non solo l'ambivalenza, ma anche la reciprocità dell'interazione e dei rapporti esistenti con gli *established* consente agli autori di definire lo straniero sulla base dei risultati di una ricerca condotta su un quartiere della classe operaia, Winston Parva. In quest'area, abitata da anni da una comunità di famiglie di origine operaia fieramente ancorate a una cultura comune, si stabilisce un nucleo di nuovi arrivati, di *outsiders*, composto da famiglie della medesima origine. Immediatamente i vecchi abitanti iniziano a sentirsi minacciati nel loro prestigio sociale,

elaborando tutta una serie di pregiudizi e attuando forme di discriminazione nei confronti dei nuovi arrivati. Questi ultimi reagiscono, a loro volta, con un'accentuazione della loro individualità, con uno scarso senso di identificazione nella comunità, distaccandosi dai valori dominanti ed elaborando pregiudizi simmetrici a quelli indirizzati nei loro confronti. L'antagonismo, però, non è riconducibile a particolari atteggiamenti o pratiche, quanto piuttosto a un modello generale di interazione sociale. È nel corso dell'interazione reciproca, infatti, che nascono i membri integrati di una comunità (*established*) e coloro che non lo sono (*outsiders*), e gli uni non possono essere compresi se non a partire dagli altri e dalle dinamiche di relazione. Ciò che quindi occorre analizzare è il rapporto reciproco di interazione, le sue caratteristiche e configurazioni ricorrenti, e non le singole figure sociali. Lo straniero di Elias e Scotson è quindi uno straniero in senso spaziale e culturale e non più lo straniero inteso come cittadino di un altro paese.

Un ulteriore ampliamento del concetto di straniero, infine, è rinvenibile nel pensiero di Alfred Schütz che in *Lo straniero. Saggio di psicologia sociale* (1971) analizza ciò che accade in una comunità culturalmente integrata nel momento in cui un estraneo ne entra a far parte. L'attenzione di Schütz è rivolta, in particolare, al mondo della vita quotidiana, quel mondo dato per scontato, abitato da certezze e automatismi in cui l'ingresso dello straniero genera cambiamenti sostanziali sia in questi ultimi che nel gruppo sociale più ampio¹. Coloro che

nascono e crescono in un determinato gruppo acquisiscono una serie di modelli preordinati necessari «per interpretare il mondo sociale e per manipolare cose e uomini al fine di raggiungere in ogni situazione i migliori risultati con il minimo sforzo evitando conseguenze indesiderabili» (Schütz 1979, p. 379). Il nativo pensa e agisce sospendendo il dubbio nei riguardi delle definizioni della realtà condivise all'interno del gruppo e delle necessità della vita quotidiana:

gli è sufficiente avere a disposizione un servizio telefonico che funzioni bene e, normalmente, non si chiede come funzioni nei particolari l'impianto e quali leggi fisiche rendano possibile tale funzionamento. Compra merci nei negozi senza sapere come vengono prodotte, e paga con denaro sebbene abbia solo una vaga idea di che cosa sia realmente il denaro. Dà per scontato che i suoi simili capiranno il suo pensiero se esso è espresso in linguaggio chiaro, e risponderanno confortemente, senza chiedersi come si possa spiegare questo miracoloso processo (ivi, p. 378).

Lo straniero, invece, possiede modelli culturali di riferimento che gli sono scarsamente utili nel nuovo contesto e, al contempo, non condivide il modello culturale generale seguito dal gruppo con cui si trova a interagire: non può dare nulla per scontato ed è, quindi, indotto a porsi tutta una serie di domande, ad assumere una posizione critica, a vivere il nuovo modello culturale come una sorta di labirinto in cui si aggira avendo perduto qualsiasi senso dell'orientamento:

condivisa e i presupposti del comprendere sono senso comune solo nella misura in cui vengono *dati per scontati*» (Edlowski 2003, p. 154). Il senso comune corrisponde alla «conoscenza ordinaria cui i soggetti fanno ricorso nell'ambito della loro vita quotidiana» (*ibid.*).

¹ Al centro dell'analisi di Schütz vi è il concetto di senso comune, che «corrisponde ad una conoscenza condivisa e tramandata all'interno di un certo gruppo di individui e ad un insieme di presupposti che sostengono la loro comprensione reciproca. [...] la conoscenza

Il modello culturale del nuovo gruppo è per lo straniero non un rifugio ma un campo di avventura, non un'ovvietà ma un argomento discutibile da sottoporre ad analisi, non uno strumento per risolvere situazioni problematiche, ma esso stesso una situazione problematica difficile da dominare (ivi, p. 387).

È da qui – e cioè dalla consapevolezza dell'inutilizzabilità dei propri modelli culturali – che nasce la consapevolezza del «carattere situato dei modelli sociali di interpretazione del mondo» (Colombo 1999, p. 29).

1.2. *Modernità, diversità culturale e razzismo*

L'Altro, l'arabo in particolare, viene rifiutato anche perché rappresenta una figura forte, un'affermazione culturale di cui noi stessi non siamo più capaci. Gli stranieri ci invadono, dice il razzista, ma non sono soltanto i topi o la muffa che si diffondono in una casa misera e abbandonata, bensì un gruppo comunitario, una presenza etnica, un'affermazione religiosa, percepiti come potenti e aggressivi. Nel razzismo attuale c'è sia invidia che paura, nonché vergogna per noi stessi, che ci sentiamo deboli e impotenti. Il razzismo contemporaneo fa dell'Altro un anti-Soggetto per esprimere il proprio malessere e la propria vergogna di non essere più egli stesso Soggetto.

Alain Touraine 2002

La riflessione teorica classica sullo straniero, esaminata nelle sue linee generali nel corso delle pagine precedenti, fornisce un'indispensabile cassetta degli attrezzi per avvicinarsi al tema dell'alterità, delle dinamiche sociali

dell'esclusione e dei processi di costruzione dell'estraneità sociale. Abbiamo sottolineato la rilevanza della rappresentazione dello straniero come *convivente*: figura sociale ambivalente che cavalca la dicotomia vicinanza/lontananza, ritratta nelle pagine di Simmel. Ma anche la fragilità psicologica dell'uomo dal sé diviso – l'*uomo marginale* di Park – e la costruzione della figura dell'*outsider* nel corso dell'interazione con i membri integrati di una società, evidenziata da Elias. Fino ad arrivare alla dimensione di criticità introdotta dallo straniero di Schütz, consapevole degli sconvolgimenti che possono turbare in ogni momento il modo solito di interpretare il mondo. Dietro questi ritratti emerge sullo sfondo una rappresentazione della società in cui si dava per scontata l'esistenza di una certa dose di omogeneità culturale.

Ma esiste ancora quello straniero descritto dai classici nelle società culturalmente complesse, caratterizzate da un fondamentale policentrismo culturale?

I processi di costruzione delle differenze e di definizione delle alterità che si fanno strada in società caratterizzate dal mutamento continuo e dalla contaminazione costante rivelano come il concetto di straniero elaborato dalla riflessione sociologica classica abbia subito una sorta di stiramento concettuale che ne ha ampliato enormemente i confini di significato. Oggi lo straniero cessa di esistere in quanto *dato* – quasi fosse una categoria naturale – e diviene qualcosa che risulta essere il frutto di una costruzione, di una definizione sociale prodotta dai processi di interpretazione della realtà. Sempre più spesso ci troviamo dinanzi all'esistenza di modalità di conoscenza socialmente costruite e condivise che hanno la funzione di orientare le condotte e assicurare, al contempo, la comunicazione fra i membri di una società. Gli atteggiamenti, le credenze, i

pregiudizi e gli stereotipi che abbiamo nei confronti dell'altro prendono forma, infatti, all'interno di processi sociali. Quindi il compito dell'osservatore diviene quello di rendere visibile il carattere *artificiale* che fonda la dicotomia noi/loro. Nel far ciò è indispensabile porre in luce i legami che uniscono la particolare articolazione storica che questa dicotomia assume rispetto alle vicende politiche, sociali, economiche e culturali in cui ci troviamo immersi.

L'analisi delle dinamiche di produzione dell'altro nelle società contemporanee costituisce un terreno di riflessione con cui la sociologia si è confrontata diffusamente anche nel corso degli ultimi decenni e, in particolare, dopo l'orrore dell'Olocausto. Da quel momento in poi si è imposta la necessità di riflettere sulle condizioni sociali e strutturali in grado di scatenare la violenza xenofoba e quella forma moderna di «disumanizzazione» che, nel caso del genocidio ebraico, ha fatto sì che milioni di persone siano state trasformate in non-persone (Siebert 2003). Certo, come sottolinea Todorov (2001), oggi non assistiamo più a retate di ebrei, né a campi di sterminio, ma ciò non toglie che occorre tenere il più possibile di esercitare una vigilanza costante dinanzi alla possibilità che situazioni analoghe, per quanto totalmente nuove, possano ripresentarsi. Le forme di esclusione, di razzismo e di xenofobia presenti nella nostra società, pur diverse, rievocano un passato che impone di agire anche sul presente. L'invito è quindi a esercitare una sorta di iperattenzione nei confronti delle forme nuove che le retoriche dell'alterità possono assumere nelle moderne società globalizzate, a eseguire un controllo critico sui nuovi «travestimenti» che il razzismo adotta, spesso in modo subdolo e insinuante. Razzismo inteso sia come fenomeno storico, politico e so-

ciale — e quindi una pratica concreta, un comportamento guidato dall'odio e dal disprezzo verso gli altri — sia come ideologia, e cioè una dottrina che stabilisce l'esistenza di differenze di diversa natura: sociale, culturale, religiosa ecc.² Infatti, una delle metamorfosi principali del razzismo a partire dal secondo dopoguerra riguarda l'abbandono di criteri strettamente biologici, basati sulla credenza dell'esistenza della razza, nella definizione del territorio dell'estraneità sociale e della diversità (e che ha prodotto quel «razzismo differenzialista» o «razzismo senza razza» di cui parla Taguieff, 1994). Questo nuovo modello di razzismo tende a porre l'accento in particolare sulle differenze culturali o, più spesso, sulla diversità *ethnische* che — occorre sottolineare —, considerate, come nel caso della razza, dati quasi «naturali», divengono fonte di legittimazione della discriminazione nei confronti degli altri. Già Fanon, come ricordano Alierti e Padovan in una recente antologia dedicata al razzismo, aveva con largo anticipo preconizzato la deriva culturalista che il razzismo biologico avrebbe assunto: l'oggetto del razzismo non era più l'individuo, ma una particolare forma di esistenza (2005, p. 15). Eppure anche questo modello di determinismo culturale che mira a entra-

² Razzismo e xenofobia condividono, ovviamente, molti aspetti, anche se il termine «xenofobia», che letteralmente significa paura del diverso, dello straniero, fa riferimento a «quell'insieme di sentimenti, atteggiamenti, discorsi accomunati dalla visione degli stranieri e degli estranei come insida e minaccia alla propria collettività, al proprio ordine sociale, alla propria cultura, alla propria sicurezza, ai propri privilegi» (Riviera 2003b, p. 23). Per riferirsi in generale a questi fenomeni, Albert Memmi propone di utilizzare il termine «eterofobia», che designa «quelle configurazioni fobiche e aggressive, dirette contro gli altri e che pretendono di legittimarsi con argomenti diversi, psicologici, culturali, sociali o metafisici, di cui il razzismo, in senso biologico, sarebbe una variante» (Memmi 1989, p. 85).

tizzare le caratteristiche etnoculturali di determinati gruppi – giudicati inassimilabili – non sfugge completamente alla deriva biologica del vecchio razzismo. La tendenza a gerarchizzare le differenze – tipica del razzismo tradizionale – è ugualmente presente. Tuttavia, la nozione di diversità culturale viene definita anche sulla base di presunte caratteristiche *esteriori*, attribuite di volta in volta a gruppi differenti, considerati di fatto inferiori? Il rifiuto dell'altro è comune sia al razzismo propriamente detto che alla xenofobia culturale. Si tratta, dunque, di una sorta di camuffamento delle vecchie espressioni di razzismo e di una loro traduzione funzionale al nuovo contesto postcoloniale e globalizzato.

In un mondo in cui non è possibile operare una distinzione netta fra *noi* e *loro*, dal momento che non è più proponibile una visione delle appartenenze e dei confini pensati in senso nazionale, la categoria dello straniero si generalizza e assume i tratti di una «straneità universale» (Beck 2000; Bauman 1999). *Il viandante che oggi viene e domani resta* che, come ricorda Ulrich Beck, costruisce il tratto caratteristico dello straniero ritratto da Simmel, diventa, nell'epoca della globalizzazione, una forma di esistenza universale. *Siamo tutti stranieri*, si

³ La permanenza, nelle forme di neorazzismo, di descrizioni razzizzate dell'altro incentrate su rappresentazioni della differenza anche in termini fisici viene notata, fra gli altri, da Edward Saïd, il quale evidenzia come i fumetti e le vignette satiriche, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, iniziano a raffigurare insistentemente gli arabi attraverso un'essenzializzazione di tratti fisici marcatamente *semitici*: «i nasi adunchi e lo sguardo torvo sotto folte sopracciglia corvine parevano suggerire (alla maggioranza non semita della popolazione) che ancora una volta i 'semiti' erano la causa di tutti i 'nostri' guai [...]». Il trasferimento dei latenti pregiudizi antisemiti dall'ebreo all'arabo avvenne rapidamente, visto che numerosi tratti fisionomici erano gli stessi» (2004, pp. 282-283).

potrebbe dire. Ciò non significa assolutamente che il rapporto con lo straniero e l'alterità divenga meno problematico, tutt'altro: crollando le barriere della lontananza a seguito dei processi di globalizzazione, nel nostro orizzonte appaiono sempre più stranieri e sempre più estraneità. Da qui la sensazione diffusa di minacce e pericoli incombenti contro cui ci si mobilita sempre più frequentemente e la condizione di incertezza irrisolvibile con cui si confronta il mondo postmoderno. La paura, quindi, spinge all'intolleranza e al rifiuto dell'altro, e lo straniero, configurato e percepito in termini di minaccia, diventa il nemico.

Ma sono tutti uguali *gli stranieri*? O meglio, sono tutti definibili come nemici o, piuttosto, ve ne sono alcuni più nemici di altri? E perché i nemici portatori di determinate identità culturali appaiono maggiormente pericolosi?

La percezione dello straniero come pericolo, la sua trasformazione in nemico e, soprattutto, la connotazione culturale che spesso di esso si dà non sono fatti naturali o reazioni spontanee di comunità che si sentono minacciate. Siamo, invece, in presenza di costruzioni sociali complesse in cui elementi politici e irrazionali prevalgono su fattori oggettivi e razionali (Dal Lago 1998). Una sorta di messa in scena che, se da un lato può offrire fonti di legittimazione alle autorità, dall'altro consente di prendere decisioni, di definire strategie, in particolar modo nei momenti in cui il consenso democratico è in crisi, come ci ricorda Beck (2000). La conseguenza di tutto ciò è costruita dal fatto che il dibattito sull'alterità culturale spesso si trasforma in un discorso sull'immagine del nemico che serve a legittimare particolari decisioni sul piano politico, come nel caso delle derive securitarie intraprese dai moderni Stati europei,

o specifiche politiche di identità. Da qui il richiamo a esercitare una stretta vigilanza sui quotidiani processi di costruzione dell'alterità, dello straniero e del nemico nella sfera pubblica, politica, amministrativa, al fine di evitare, come suggerisce il titolo del saggio del sociologo tedesco, che «i vicini vengano trasformati in ebreix»⁴.

1.3. *L'Islam fra stereotipi e pregiudizi*

Questa parziale rivisitazione delle retoriche dell'alterità che accompagna il discorso xenofobo e razzista nelle società contemporanee è da ricondurre, indubbiamente, a fattori di diversa natura legati a una molteplicità di avvenimenti e circostanze. Il generale clima sociale, economico e politico e i vari accadimenti che si verificano sullo scenario nazionale e internazionale influenzano molto le nostre rappresentazioni. Inoltre, l'orientamento degli organi di informazione, l'atteggiamento delle istituzioni, i discorsi degli attori politici e le analisi degli intellettuali svolgono un ruolo fondamentale nel definire e riempire di contenuti i discorsi e le pratiche di discriminazione e nel fissare, di volta in volta, le gerarchie dell'intolleranza e della diversità. Nel caso che a noi qui interessa — e cioè l'emergere non solo di stereotipi e pregiudizi nei riguardi dello straniero, ma di particolari immagini del *nemico* —, ci sembra che gli eventi legati agli attentati terroristici dell'11 settembre abbiano, in qualche modo, cristallizzato l'insieme delle questioni che riguardano l'alterità nell'era contemporanea.

⁴ Il titolo del saggio è *Come i vicini diventano ebrei: la costruzione politica dello straniero*, in Beck 2000, pp. 167-195. Il testo è stato presentato da Ulrich Beck nel corso di un convegno, tenutosi nel 1996 a Francoforte, significativamente intitolato «Modernità e barbarie».

Il risentimento, il pregiudizio, il disprezzo verso l'altro, il senso di superiorità, la tendenza a gerarchizzare le culture, la volontà di dominio: dopo l'11 settembre sentimenti collettivi latenti, ma profondamente radicati, sono nuovamente affiorati in superficie, convogliandosi nei confronti dell'Islam e dei musulmani e acquisendo una forza e una dignità sconosciute in passato. Il volto del *nemico* è andato assumendo una fisionomia sempre più nitida e definita, e l'aspetto culturale, in particolare nella sua declinazione religiosa, ha acquisito una rilevanza inusitata. Un nemico — vale la pena sottolineare — già conosciuto da secoli nelle sue caratteristiche principali e destinato a riemergere ciclicamente nell'immaginario collettivo occidentale.

Sin dall'epoca medievale, in Europa, lo straniero raffigurato in termini di peccato, perversione, mancanza di fede, di vitalità senza salvezza aveva trovato una sua concretizzazione nella figura del *saraceno*, «del seguace dell'Islam che minaccia i confini della 'comunità sacra' dei credenti Cristiani» (Colombo 1999, p. 13). In questo periodo il musulmano veniva visto sia come il «nemico irriducibile» che minacciava l'esistenza della vera fede e che puntava a distruggere l'occidente cristiano, sia come il «fratello» che aveva perso la retta via, colui che aveva abbracciato una falsa cristianità e che quindi andava, in qualche modo, redento, convertito. Alla base di questa rappresentazione è possibile individuare quei due dispositivi mentali e tipi di azione sociale che Todorov (1992) aveva ricavato dalla sua analisi delle relazioni fra cultura cristiano-occidentale e popolazioni indigene che abitavano il Nuovo Mondo, incontrate da Cristoforo Colombo e dagli altri colonizzatori europei. Il primo dispositivo era fondato sul riconoscimento della differenza esistente fra «noi» e «loro» e, di conse-

guenza, sull'esclusione di qualsiasi possibilità di trasformare individui considerati primitivi e arretrati in esseri compatibili con il nostro stile di vita e con le nostre regole sociali. Il secondo, invece, tendeva a sottolineare l'esistenza di una sostanziale identità fra «noi» e «loro» e, di conseguenza, la possibilità che gli stranieri potessero diventare simili a noi e, quindi, assimilarsi alle nostre idee e valori. Il dilemma fra *segregazione* e *assimilazione* descritto da Todorov – che getta una luce abbagliante sul modo in cui la cultura europea è andata costruendo la propria identità e in cui tuttora si relaziona nei riguardi degli *altri* variamente intesi – può essere quindi tradotto nei termini seguenti: o non riconosciamo la differenza e riteniamo che l'altro possa diventare simile a noi, oppure riteniamo la sua diversità incompatibile e insuperabile. Così sottolinea Enzo Pace in proposito: «Nel primo caso, pensare all'altro come potenzialmente identico a me comporta l'assunzione di un atteggiamento implicitamente proiettivo: proietto sull'altro i miei valori. Nel secondo caso, invece, ciò che mi ispira è un senso di netta superiorità» (2004b, p. 14)⁵.

Nella storia secolare che ha visto contrapposti occidente europeo e mondo musulmano nel corso delle diverse epoche, l'elemento che ci sembra rilevante sottolineare è costituito da una sorta di continuità riscontra-

⁵ I medesimi dispositivi, come ricorda Bauman, erano stati già descritti da Claude Lévi-Strauss in *Tristi tropici*, dove si faceva riferimento ai due modi possibili di affrontare la presenza di stranieri: la prima alternativa consisteva nella soluzione *antropofagia* e cioè nel «divorare» gli stranieri in senso sia fisico che metaforico, fagocitandoli nel corpo nazionale, assimilandoli e facendo così in modo che cessassero di esistere in quanto stranieri; la seconda opzione, definita *antropoemica*, consisteva nel «rigettare» gli stranieri, «vale a dire rastrellarli ed espellerli o dai confini del potere statale o dal mondo degli esseri viventi» (Bauman 2003, p. 112).

bile nelle pratiche che hanno fatto sì che, a partire dalle crociate, si producesse un dispositivo ben preciso di «nemicizzazione» dell'islam. Se dovessimo, infatti, tentare di storicizzare le categorie etnocentriche con cui l'islam è tuttora descritto e rappresentato, dovremmo fare un passo indietro proprio nel Medioevo. Al centro del complesso meccanismo elaborato a quel tempo, e che ritroviamo invariato in epoca recente, è da collocare lo sforzo compiuto dalle massime autorità politiche nel costruire un'ideologia delle radici comuni dell'Europa (cristiana) che finirà con il precisare sempre più il volto del nemico simbolico contro cui combattere (Roddinson 1988; Pace 2002). È proprio a partire dalla necessità di rendere individuabile il volto del nemico che si farà strada una rappresentazione simbolica dell'islam come alterità totale e irriducibile. Le religioni – intese come sinonimo di codice interpretativo della realtà sociale e insieme di simboli radicati nella coscienza collettiva – diventano, quindi, un dispositivo simbolico fondamentale nella definizione delle politiche di identità (Pace 1999; 2004c). Da qui la raffigurazione della complessità della cultura e della religione musulmana in termini riduttivi, essenzialistici (a cui non è stato estraneo, soprattutto nel corso del Novecento, il sapere accademico di stampo orientalista), e la graduale sedimentazione di stereotipi fortemente negativi nella coscienza collettiva degli europei.

Nonostante la costruzione simbolica dell'islam come nemico sarà destinata a subire ciclicamente ridefinizioni e parziali mutamenti, bisognerà aspettare il periodo immediatamente successivo al secondo dopoguerra (e il contributo finalmente offerto dalle scienze storicosociali allo studio delle società musulmane) per poter disporre di uno sguardo critico e disincantato nei con-

fronti sia dell'islam che della pretesa egemonia del mondo occidentale (Pace 2002). Parallelamente, anche nel dibattito culturale dall'altra parte del Mediterraneo iniziano a farsi strada analisi critiche che mettono a fuo- co, da una diversa prospettiva, i problemi che affliggono il mondo musulmano. Come ricorda Khaled Fouad Allam nel suo studio sull'islam globale, nel 1962 viene pubblicato il saggio dello studioso iraniano Djâlâl Al-e Ahmad dal titolo significativo *L'Occidentalité*, dove questa espressione si riferiva alla patologia che affliggeva la società musulmana. La malattia dell'islam contemporaneo, secondo l'autore, consisteva in una forma di alienazione, dal momento che l'islam tendeva a rigettare una cultura da cui si sentiva a sua volta rigettato (Fouad Allam 2002). La storia dell'occidentalismo – vale a dire di quell'itinerario che oppone l'orientamento islamico all'altro, cioè alla civiltà occidentale – e della deoccidentalizzazione (che secondo Al-e Ahmad procedeva parallelamente alla reislamizzazione e alla comparsa di quelle che sono state definite forme di neotraduzionalismo) ha gettato una luce diversa sui rapporti fra «noi» e l'«altro», dal momento che per i musulmani l'immagine dell'altro è coincisa con quella dell'occidentale⁶.

1.4. Il «nemico» musulmano prima e dopo l'11 settembre

La recrudescenza del fondamentalismo islamico e, in particolare, dell'islamismo radicale e del terrorismo

⁶ In un recente volume di Ian Buruma e Avishai Margalit, la nozione di occidentalismo come «patologia» viene criticata attraverso una ricostruzione della storia delle idee che ne sono alla base, rintracciabili, fra l'altro, non solo nel mondo musulmano (2004).

– che hanno visto negli eventi dell'11 settembre il momento di avvio di una guerra di portata globale – hanno riproposto in modo drammatico, agli inizi del nuovo millennio, la questione dei rapporti fra occidentale e islam. Ma prima di soffermarmi su questo momento di svolta per la comprensione delle dinamiche più recenti, è opportuno ricordare come già nei decenni precedenti si fossero create le condizioni ottimali per il ripristino di una serie di stereotipi negativi nei confronti dell'islam.

La crisi petrolifera dei primi anni Settanta del secolo scorso, la rivoluzione iraniana, la vicenda degli ostaggi nell'ambasciata americana di Teheran e l'avvento al potere di Khomeyni nel 1979 hanno costituito alcuni dei momenti essenziali nella costruzione dell'islam come figura del nemico e, in generale, del negativo. Fino ad allora, l'islam non faceva notizia sui media, e il linguaggio comune, piuttosto che da «islamicis» o «musulmani», era per lo più dominato dagli «arabi» variamente intesi (Marletti 1995). Alla fine di quel decennio, aggettivi come intollerante, misogino, sessuofobo, fanatico, acritico, servile, antimoderno ecc. diventano i lemmi principali di quella sorta di dizionario immateriale sull'islam che si afferma nell'immaginario collettivo degli europei e degli americani (Pace 2000). Ciò che viene rappresentato, in particolare dai mass media, è un islam essenzialmente politico, associato a connotazioni aggressive, al richiamo costante a forme di tradizionalismo arcaico, mentre nessuno spazio viene dedicato alla riflessione sulla complessità della vita sociale e delle questioni economiche o sulla pluralità della vita culturale del mondo musulmano. Di lì a poco, il conflitto in Algeria, la prima guerra del Golfo e il conflitto jugoslavo avrebbero evidenziato l'attualità di pregiudizi e ste-

recipi che si credevano superati e la fragilità della riflessione intellettuale occidentale sull'alterità.

Proprio questa periodica ricomparsa di immagini reotipate dell'«altro» musulmano – di cui si trova traccia un po' ovunque (fiction, fumetti, letteratura) e non solo negli studi specialistici – rivela come esista un «nocciolo duro» di rappresentazioni simboliche dell'islam difficile da abbandonare. Si tratta di un insieme di immagini e di simboli che ha rivelato una sorprendente capacità di durata nel tempo, in grado di diffondersi negli ambienti più disparati. Ben prima dell'11 settembre, in uno studio su televisione e islam, coordinato da Carlo Martetti alla metà degli anni Novanta, si sottolineava come se si fosse chiesto al cittadino medio che cosa gli facesse venire in mente la parola «islam» o «Allah», sarebbe stato molto probabile ricevere risposte del tipo «il fondamentalista» oppure «i terroristi» o, ancora, «il velo delle donne» (1995, p. 143). E lo stesso Edward Said, alla fine degli anni Settanta, aveva notato come negli organi di informazione – in particolare nelle immagini riportate dai quotidiani e nelle notizie dei telegiornali – l'arabo venisse quasi sempre mostrato mediante le sembianze minacciose della moltitudine: «niente individui, niente esperienze e caratteristiche personali, ma vaste panoramiche di enormi folle misere e infuriate o inquadrature di particolari, specialmente gesti ed espressioni di rabbia imponente e di grottesca irrazionalità. Sottesa a queste immagini vi è l'idea minacciosa del *jihad*, e persino quella che i musulmani (o gli arabi) possano assumere il controllo del mondo» (2004, p. 284). Aggiungeva poi, amaramente, l'autore di *Orientalismo*: «Di nessun altro gruppo etnico o religioso si può dire che virtualmente nulla sia scritto o detto al suo riguardo, senza una buona dose di riprovazione o sfida» (*ibid.*). Parole, queste, quanto mai attuali.

Dunque, già vent'anni prima degli attentati contro le Twin Towers e il Pentagono, si era andato consolidando il nucleo centrale di quell'*immagine del nemico* che ritroviamo ora disseminata profusamente nel dibattito pubblico sull'islam e i musulmani. Tale immagine racchiudeva al proprio interno un insieme di sentimenti, percezioni e rappresentazioni ostili che venivano rivolti nei confronti di individui, gruppi sociali, popoli e Stati, costringendoli all'interno di schemi interpretativi già prefissati.

Nell'attuale scenario di guerra preventiva perennemente, l'immagine dell'islam come nemico svolge, secondo il teologo e filosofo tedesco Hans King, una pluralità di funzioni sotto il profilo sia politico e sociale che psicologico. Innanzitutto, l'immagine del nemico *discolpa*, facendo sì che tutto il nostro rimosso in termini di sensi di colpa, frustrazioni, aggressioni e responsabilità venga deviato verso l'esterno e proiettato sull'«altro» che diventa, in tal modo, un capro espiatorio. In secondo luogo, l'immagine del nemico *stabilizza*, rafforza la coesione interna a un gruppo, a una nazione, alla comunità internazionale – come nel caso della guerra contro «l'asse del male» rappresentato da al-Qa'ida e i cosiddetti Stati canaglia –, che si raffigura come un blocco compatto contro il comune avversario. Di conseguenza l'immagine del nemico comune *polarizza*, rendendo possibile raggruppare e strumentalizzare con più efficacia gli individui: poter attingere a un'immagine comune del nemico fa sì che si sappia *contro* chi lottare. Infine, l'ultima funzione svolta da questo insieme di percezioni, rappresentazioni e sentimenti ostili è quella di *attivare*, di indurre all'azione, anche nelle sue forme più estreme, come appunto la violenza fisica, psicologica, politica o militare (King 2005). Pensiamo, ad esem-

pio, alla guerra preventiva innescata contro il terrorismo internazionale dopo l'11 settembre che è stata in grado di *attivare*, appunto – accanto a un forte dissenso manifestato a livello sia politico che sociale da una parte della comunità internazionale –, un sostegno ampio e trasversale fra diversi paesi e settori dell'opinione pubblica mondiale.

L'analisi di King, pur nella sua crudezza, lascia comunque aperta una via di fuga: la consolazione che le immagini del nemico non siano eterne né, tanto meno, immutabili e che possano essere superate. Ma come operare questo capovolgimento? È possibile scegliere, come ci ricorda la sociologa marocchina Fatema Merissi, che nessuno costituisca il nostro *altro* e che lo straniero non faccia più paura?

Non pensiamo che vi siano risposte univoche e definitive a questo interrogativo. Ma all'inizio di questo viaggio all'interno dei processi di costruzione dell'alterità nella nostra società, con particolare riferimento all'«altro» musulmano, ci sembra particolarmente utile tenere bene in mente le parole con cui Edward Said concludeva l'Introduzione a un suo saggio che nel 1981, più di vent'anni fa, aveva individuato con estrema lucidità alcune delle questioni centrali del complesso gioco di specchi deformanti con cui i mondi occidentali e i mondi islamici si sarebbero confrontati negli anni a venire:

Utilizzando le qualità di un buon lettore critico per tentare di districare il senso dal non senso, rivolgendo le domande adeguate e attendendo risposte pertinenti, chiunque può imparare qualcosa sia sull'«islam» o il mondo islamico sia sugli uomini, le donne e le culture che vivono al suo interno, che parlano le sue lingue, respirano la sua aria, producono le sue storie e le sue società. A quel punto comincia una conoscenza

za umanistica e si inizia a farsi carico di una responsabilità comunitaria per quella conoscenza (1997, p. LIX).

Un suggerimento quanto mai opportuno, che ci ha condotto a mantenere uno sguardo mobile sulla realtà con cui ci andavamo a confrontare: attento, sì, all'islam «di carta» – quello descritto dai libri e dalla carta stampata – ma, al contempo, rivolto all'islam «di carne» (Alievi 2002), l'islam quotidiano, vivo, fatto di donne e uomini incontrati nelle strade delle nostre città. Donne e uomini che, pur molto diversi per età, nazionalità, professione, classe sociale e livello culturale, risultano accomunati dal fatto di fare riferimento, nella definizione di sé, alla propria religione (di origine o di appartenenza). E cioè alla propria *musulmanità*, indipendentemente dal fatto che questa sia vissuta come il principale o uno dei tanti riferimenti identitari possibili. Perché si può essere musulmani in modi assai diversi che spesso cambiano in maniera significativa nel corso della vita stessa. Proprio come avviene con altre forme di identità.

**Islam d'Europa:
caratteristiche, dinamiche,
linee di tendenza**

L'attenzione delle scienze sociali, e in particolare della sociologia, nei confronti delle popolazioni musulmane che, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, hanno iniziato a stabilirsi con modalità peculiari in alcuni paesi europei è un fatto relativamente recente¹. Per anni, infatti, la specificità religiosa di un numero crescente di migranti, provenienti per lo più dall'area del Maghreb, dal Corno d'Africa e dal continente indiano (Pakistan, Bangladesh e India), non ha destato un'interesse particolare.

A cosa attribuire questa scarsa attenzione?

¹ Da un punto di vista storico, la presenza musulmana in Europa è ben più antica ed è segnata da tre fasi principali di penetrazione territoriale: nel VII-VIII secolo, con la diffusione dell'islam in Spagna e nel Mediterraneo, seguita dall'avanzata nell'Europa orientale nel corso del XIV secolo e, infine, immediatamente dopo, nel XV secolo, dall'arrivo dei mongoli nelle steppe del Nord (cfr. fra gli altri, Goody 2004; Cardini 2001a, 2001b). In questo capitolo l'attenzione è rivolta alla fase più recente della presenza musulmana in Europa – la cosiddetta «nuova presenza islamica» (Gerholm, Lithman 1988) – iniziata a partire dal periodo immediatamente successivo al secondo dopoguerra.

Sul piano strettamente *teorico*, lo studio sociologico dell'islam costituisce un campo di riflessione piuttosto giovane. Tra i sociologi classici — molti dei quali avevano pur fatto dei fenomeni religiosi l'oggetto di ricerca centrale del proprio lavoro (basti pensare a Comte e a Durkheim) —, solo Max Weber aveva rivolto all'islam una parte della sua attenzione nell'ambito dell'opera incompita *Sociologia delle religioni*, senza avere l'opportunità di concludere l'indagine comparativa delle religioni che il suo studio si proponeva di effettuare. Ma la disattenzione nei confronti dell'islam da parte dei sociologi non è unicamente riconducibile a questa sorta di vuoto di riferimenti teorici «autorevoli». Il fatto che la sociologia sia nata nel cuore dell'Europa moderna ha fatto sì che essa si sia posta, sin dall'inizio, come una riflessione sugli effetti della *modernità* e sulle logiche che animavano le *società sviluppate*. In questo quadro, l'islam ha probabilmente stentato a divenire un oggetto rilevante, in termini sociologici, perché percepito come un mondo culturale non occidentale e lontano dalla modernità. Come ricorda Leila Babès, «l'islam era l'impensato della scienza positivista ereditata dal XIX secolo, che, incapace di trattarlo come fatto sociologico, lo relegava nella categoria del passato, tradizionale oggetto dell'etnologia orientalista» (2000, p. 26). È poi necessario aggiungere come nei paesi storicamente influenzati dall'islam siano a lungo mancate delle analisi *dall'interno* del fenomeno religioso e del rapporto fra questo e la società più ampia con cui la comunità accademica potesse, in qualche modo, interloquire. La sociologia delle religioni applicata alle relazioni fra islam e società si è infatti affermata solo di recente. Le ragioni di questo sviluppo ritardato sembrano essere molteplici, non ultima la censura esercitata nei confronti delle

inchieste sociologiche in alcune società musulmane e, in qualche modo, l'autocensura degli stessi sociologi musulmani che si trovavano a operare in contesti in cui la sacralizzazione della religione rendeva difficile, se non addirittura pericoloso, il lavoro di riflessione critica.

Dal punto di vista *storico*, invece, il silenzio sulla presenza musulmana in alcuni paesi europei, come la Francia, la Gran Bretagna e l'Olanda, sembra essere riconducibile alla storia delle loro relazioni con l'islam e, in particolare, alle dinamiche postcoloniali. È questo il momento in cui avviene una sorta di rovesciamento dei rapporti che avevano caratterizzato i contatti con l'Europa: non più incontro negli spazi colonizzati *dall'occidente*, ma incontro *in* occidentale (Dassetto 1994). Qui l'arrivo massiccio di immigrati ha costituito inizialmente un effetto della decolonizzazione e del postcolonialismo, fenomeni, questi, con cui le ex potenze europee hanno avuto a lungo difficoltà a confrontarsi criticamente. La scarsa attenzione nei riguardi dell'appartenenza religiosa degli immigrati che arrivavano in Europa era, inoltre, legata al fatto che in quella fase del loro ciclo migratorio e dell'attivazione di riferimenti identitari queste popolazioni «non si presentavano sulla scena pubblica in quanto musulmane» (ivi, p. 14). L'islam era portato in terra di emigrazione, racchiuso, quasi inconsapevolmente, «nelle loro valigie», assieme a una congerie di elementi legati alla nazionalità e alla più generale cultura d'origine. Il riferimento all'islam veniva inscritto all'interno della problematica più ampia dell'identità culturale e non era, quindi, percepito come un aspetto rilevante che richiedeva un'attenzione particolare.

Questa distrazione, da parte degli osservatori europei, se da un lato sembra essere legata a un iniziale, effettivo silenzio degli stessi migranti — giunti originariamente

te in cerca di lavoro in una prospettiva temporanea –, è riconducibile anche a fattori più propriamente politici. I paesi di iniziale immigrazione di queste popolazioni – e il caso tedesco sembra essere particolarmente significativo – hanno a lungo evitato di riconoscere l'esistenza stessa di un fenomeno migratorio stabile e irreversibile sul proprio territorio (Allievi 1996). La necessità di procedere speditamente con la ricostruzione postbellica e le esigenze del nuovo ciclo economico facevano sì che la manodopera immigrata fosse giudicata indispensabile. Ma poi l'atteggiamento generale è stato quello di considerare non solo i migranti, ma anche i loro figli e nipoti – nati e cresciuti in Europa – come *Gastarbeiter*, lavoratori ospiti. Se, per un verso, le conseguenze sociali e religiose della migrazione venivano inizialmente «rifiutate» dagli stessi immigrati – per i quali il progetto migratorio era destinato ad avere breve durata –, dall'altro, la loro negazione era in sintonia con la visione dominante, tesa a promuovere una politica di immigrazione pianificata e organizzata tra il mondo dell'impresa e i principali Stati europei.

A partire dalla seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso il processo di graduale visibilizzazione della dimensione religiosa di queste popolazioni immigrate e della loro identità islamica inizia ad acquisire rilevanza crescente. In coincidenza con la progressiva stabilizzazione sul territorio europeo, l'islam viene tolto dalle valigie e socializzato, vissuto collettivamente, mostrato, reso pubblico sulla scena sociale, politica e istituzionale, attivando modi peculiari di essere musulmano nel contesto europeo.

Sono passati circa quarant'anni dagli inizi delle immigrazioni più recenti in Europa di popolazioni provenienti da paesi storicamente modellati dal fatto islamico.

Dall'originario islam migratorio, *trapiantato* in terra europea (Dassetto, Bastenier 1984), si è passati, non senza conflitti, tensioni e incomprensioni, a un *islam postmigratorio* (Allievi 2002), endogeno, autoctono, *européizato* (Maréchal *et al.* 2003), europeo, transnazionale. Quelli che potrebbero semplicemente apparire come modi diversi di definire un fenomeno – l'emergere dell'islam come seconda religione d'Europa – delineano, in realtà, fasi differenti della presenza musulmana in occidente, modalità plurime di appartenenza, pratiche simboliche, culturali, politiche e sociali estremamente variegate. Dagli iniziali silenzi da parte degli studiosi si è passati, a partire dalla fine degli anni Settanta e, in modo strutturato, dai primi anni Ottanta, a una riflessione più sistematica sul fatto sociale musulmano in Europa. L'islam diventa un oggetto di studio «moderno» nel momento in cui si radica nel contesto europeo, esce dalla sua geografia culturale tradizionale. Ed è proprio su questo confronto – islam, da un lato, e moderna società europea, dall'altro – che si dirige l'attenzione dei ricercatori.

Ma qual è, attualmente, il bilancio complessivo che si può ricavare da tali studi? E che immagine possiamo delineare dell'islam d'Europa?

2.1. *La progressiva visibilità dell'islam in Europa*

Nell'arco di pochi anni, l'islam è divenuto la seconda presenza religiosa in Europa. Alla fine degli anni Novanta si stimava, infatti, che circa il 4% della popolazione europea occidentale fosse direttamente o indirettamente di origine musulmana, pari a 11-12 milioni di persone (Maréchal *et al.* 2003, pp. xxvi-xxvii; vedi tab. 1)².

² È opportuno notare come l'effettiva consistenza numerica dei

Tab. 1. Stima della popolazione musulmana nei paesi membri dell'Unione Europea (fine anni Novanta)

Paese	Popolazione musulmana stimata	% sul totale della popolazione
Austria	200.000	2,6
Belgio	370.000	3,8
Danimarca	150.000	2,8
Francia	4.000.000-4.500.000	7,9
Finlandia	20.000	0,4
Germania	3.040.000	3,0
Grecia	370.000	3,7
Irlanda	7.000	0,2
Italia	600.000	1,0
Lussemburgo	5.000	0,8
Norvegia	23.000	0,5
Olanda	696.000	4,6
Portogallo	30.000-38.000	0,3
Spagna	300.000	0,7
Svezia	300.000	1,2
Regno Unito	1.591.000	2,7
TOTALE Unione Europea	11.000.000-12.000.000	4,0

Fonte: Maréchal *et al.* 2003, pp. XXIV-XXV

Aggiungendo a questa cifra anche i musulmani residenti in alcuni paesi dell'Europa dell'Est (quali la Bulgaria, la Romania, l'Ungheria, la Polonia) e in Svizzera, si arrivava a stimare la presenza musulmana in Europa attorno ai 14 milioni di persone: «è evidente – chiosa musulmani in Europa rappresenti una questione piuttosto dibattuta a causa delle difficoltà legate alla disponibilità di dati accurati e comparabili. Quindi, probabilmente, sarebbe più corretto parlare di stime che riguardano il numero di coloro a cui viene attribuita la qualifica di musulmano/a.

vano gli autori a commento di questi dati – che lo spazio dell'Europa è più o meno incluso nello spazio che è tradizionalmente musulmano» (ivi, p. XXVII). Europa, quindi, vista come l'ultima nuova propaggine della *Umma* – la comunità dei credenti – islamica.

Questa presenza – che comprende anche circa centomila convertiti all'Islam (ivi, p. XXVI) – si è andata costituendo in gran parte a seguito di consistenti flussi migratori che, a partire dagli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, si sono diretti inizialmente verso i paesi del Nord Europa, per poi stabilirsi, nei decenni successivi, nelle aree centrali e meridionali del territorio europeo³. All'origine della progressiva visibilità dell'Islam in Europa vi è quindi un fenomeno sociale – qual è l'immigrazione – che nulla ha a che fare, quanto meno in modo diretto, con la religione. L'Islam in Europa «nasce migrante» (Allievi 2002, p. 40) e non come il risultato di un disegno specifico, quanto, piuttosto, come conseguenza *inattesa* di progetti esistenziali, motivazioni individuali, iniziative personali orientati alla ricerca di condizioni di vita più soddisfacenti e di un maggiore benessere economico.

Ma quali sono state le principali fasi che hanno scandito la storia moderna della presenza musulmana in Europa? Analizzando le dinamiche dei cicli migratori⁴ che

³ Come nota, fra gli altri, Bassani Tibi, è erroneo collegare la presenza dell'Islam in Europa esclusivamente al fenomeno migratorio, dal momento che circa otto milioni di musulmani autoctoni vivono nei paesi dell'Europa sud-orientale (Tibi 2002, p. 33). Ma nell'ambito del nostro discorso ci concentreremo, qualora non fosse specificato diversamente, sui paesi dell'Europa centrale e occidentale.

⁴ Nonostante sia più corretto parlare di «fasi» migratorie, riteniamo comunque opportuno fare riferimento alla definizione di «ciclo migratorio» fornita da Allievi e Dassetto: «Il processo attraverso il quale popolazioni appartenenti a uno spazio economico periferico entrano,

hanno coinvolto i principali paesi europei nel corso degli ultimi quarant'anni è possibile individuare, al loro interno, i rispettivi «cicli musulmani» che hanno segnato l'insediamento dell'islam in terra europea (Allievi, Dassetto 1993).

2.1.1. *Le fasi dell'immigrazione musulmana*

La prima fase migratoria musulmana di una certa consistenza ha avuto inizio negli anni Sessanta, del secolo scorso in un contesto storico-politico segnato, da un lato, dal blocco dell'immigrazione dai paesi dell'Europa orientale (a seguito della costruzione nel 1961 del muro di Berlino) e, dall'altro, dalla progressiva indipendenza dei paesi del Maghreb. Le esigenze di produzione dell'Europa postbellica, prima, e del miracolo economico, poi, e le disillusioni innescate dai processi di indipendenza nazionale nei paesi musulmani crearono, quindi, le condizioni per un incontro fra il mondo europeo e quello musulmano. Il bisogno di manodopera connesso alla ricostruzione portò i paesi europei a siglare con i paesi musulmani accordi che determinarono un massiccio ingresso di lavoratori privi di qualifica nell'industria e nel terziario di basso livello⁵. Il retaggio dei lega-

si stabiliscono e si insediano nei paesi centrali dell'economia capitalistica» (1993, p. 46), o, comunque, in paesi particolarmente forti dal punto vista economico o sociopolitico (Bastienier *et al.* 1990, pp. 8-16). A questo proposito, Pacini precisa come il ciclo migratorio possa essere definito «sia da sequenze temporali che si esprimono nella fase di prima immigrazione e di stanziamento più o meno temporaneo e definitivo, sia dalle pratiche economiche, sociali e culturali messe in atto dagli immigrati per entrare in relazione con la società di accoglienza e per stabilizzarsi definitivamente in essa» (2000, pp. 21-22).

⁵ A questo riguardo è opportuno ricordare come, fra gli immigrati provenienti dalle ex colonie francesi, britanniche e olandesi — che potevano acquistare la nuova cittadinanza proprio in virtù del legame co-

mi stabilirsi durante il periodo coloniale, ovviamente, favorì l'emergere di flussi preferenziali verso paesi come la Francia, il Regno Unito e l'Olanda, che si trovarono a sperimentare un vasto fenomeno di *immigrazione post-coloniale*. Uomini e, in misura assai minore, donne provenienti dall'Algeria, dal Marocco e dall'Africa settentrionale si diressero prevalentemente verso la Francia, mentre il Regno Unito divenne la meta preferenziale di pakistani, indiani, bengalesi e afrocaribici. Nel caso dell'Olanda si assistette soprattutto all'ingresso di immigrati provenienti dall'Indonesia, dalle Molucche e, in misura consistente, dal Suriname. La Germania, invece, che non aveva alle spalle un passato coloniale, diventò in quegli anni — a seguito di accordi per l'immigrazione conclusi con la Turchia qualche mese dopo la costruzione del muro di Berlino — la meta privilegiata di una consistente immigrazione turca e curda: basti pensare che, se nel 1961 erano presenti circa 6700 turchi sul territorio tedesco, nel 1970 ne troviamo almeno 429.000, nel 1976 circa 1 milione, fino ad arrivare a oltre 2,3 milioni alla fine degli anni Novanta (Vertovec, Peach 1997, p. 19; Maréchal *et al.* 2003, p. xxiv).

Come ricorda Dassetto, «Si tratta di un movimento d'immigrazione classico, relativamente regolamentato, accettato da tutti, immigrati e autoctoni, come un'immigrazione temporanea, un soggiorno che avrebbe consentito all'immigrato di accumulare denaro e, diceva l'OCSE, competenze professionali moderne, per reinvestire sia l'uno che le altre nel paese di origine al pro-

lontale —, fossero presenti anche individui appartenenti alle classi medie, dotati di livelli di scolarizzazione più elevati, una conoscenza della lingua dei paesi di destinazione e una maggiore familiarità con i loro valori, norme e pratiche (Buijs, Rath 2002, p. 6).

prio ritorno» (1994, p. 24). Questa prima presenza era caratterizzata, quindi, dal fatto di essere regolamentata, temporanea e composta, per lo più, da popolazioni che si inserivano negli strati inferiori della classe operaia dei paesi di destinazione, spesso «marginali» sia nella società di partenza che in quella di arrivo. L'aspetto che qui interessa sottolineare è dato dal fatto che questi immigrati erano ancora definiti dalla società ospitante sulla base della loro funzione economica (lavoratori ospiti) e della nazionalità, e solo in minima parte dalla loro cultura o religione. Erano percepiti come «migranti per definizione». Il fatto che la gran parte di loro fosse *anche* di religione musulmana non sembrava ancora riveste particolare importanza.

È solo nel corso del decennio successivo – e cioè tra la fine degli anni Sessanta e la metà degli anni Settanta – che il processo di graduale visibilità della fede musulmana iniziò ad acquisire una certa evidenza: quando, cioè, si scoprì che la definizione dell'appartenenza di queste popolazioni immigrate non era più riconducibile esclusivamente alla loro cultura di origine o nazionalità. La seconda fase migratoria musulmana con cui si confrontò l'Europa di quegli anni vide, innanzitutto, l'avvio di movimenti migratori piuttosto sregolati e dalle dimensioni massicce, che subirono un forte ridimensionamento nel 1973-1974 con la chiusura delle frontiere decisa dai paesi nord-europei a seguito della prima grande crisi petrolifera. La forte recessione economica e l'aumento della disoccupazione sia tra i lavoratori autoctoni che fra quelli immigrati portò a un sostanziale cambiamento nelle politiche migratorie fino ad allora perseguite. La decisione di bloccare i nuovi flussi migratori chiudendo le frontiere, da un lato, e l'impossibilità di rientrare in Europa in caso di ritorno al paese di origine, dall'altro, se-

gnarono un'evoluzione fondamentale dell'esperienza migratoria. Da permanenza *temporanea*, l'emigrazione iniziò a essere progettata come stanziamento *definitivo*, attraverso l'attivazione dei ricongiungimenti familiari che costituirono uno degli agenti principali dei processi di stabilizzazione delle comunità immigrate musulmane in Europa. Contrariamente a quanto programmato in origine dagli stessi immigrati, la ricomposizione delle famiglie avvenne in Europa, in terra di emigrazione. Questo fatto inedito segnò un cambiamento sostanziale nelle strategie sociali, politiche e culturali di cui saranno protagonisti i musulmani europei nei decenni successivi. L'attivazione dell'appartenenza islamica come una delle fonti principali di una forte identità, sia sul piano personale che su quello collettivo, è stata infatti strettamente legata alle esigenze di radicamento nei nuovi contesti urbani. In città come Parigi, Marsiglia, Londra, Bradford, Berlino sorsero numerose, in quegli anni, le prime sale di preghiera – espressione tangibile di questo cambiamento di mentalità –, che risultarono rivestire un ruolo rilevante sia sul piano sociale che su quello simbolico. Ma, d'altro canto, per i musulmani si moltiplicarono anche le occasioni di interazione con la società circostante e le opportunità di contatto con ambienti disparati: la scuola, la pubblica amministrazione, le istituzioni locali. In quel periodo si posero le basi per ampliare gli orizzonti di vita e per *inventare* un modo di essere musulmani nel contesto europeo.

Nel corso degli anni Ottanta, il processo di consolidamento delle comunità musulmane nei paesi dell'Europa centro-settentrionale era ormai avviato. La terza fase migratoria che ebbe inizio in quel periodo si presentava in modo assai fluido e deregolamentato. Si trattava di flussi composti sia da immigrati «economici»

che da rifugiati politici e richiedenti asilo, spinti all'emigrazione da un intreccio di motivazioni a carattere economico e politico⁶. Anche il profilo socioculturale dei nuovi migranti cambiò sensibilmente: da individui semianalfabeti, provenienti per lo più dalle zone rurali, cominciò a crescere la popolazione immigrata gioyane, originaria delle aree urbane e con un buon livello di scolarizzazione. Le restrizioni imposte dalle leggi in materia di immigrazione introdotte in diversi paesi dell'Europa occidentale fecero sì che questi movimenti di persone assumessero spesso i tratti della clandestinità. I migranti si dirigevano ora verso quegli Stati — quali la Spagna, l'Italia e la Grecia — che, grazie all'assenza di una legislazione restrittiva in materia di immigrazione e alla relativa facilità di raggiungimento via mare, risultavano maggiormente accessibili. I paesi del Mediterraneo furono particolarmente coinvolti nel nuovo ciclo migratorio. Ma anche quelli di più antica immigrazione, come la Germania, furono investiti in maniera massiccia da flussi di rifugiati provenienti, per lo più, dall'Afghanistan, dall'Iran, dal Libano e dalla Bosnia-Erzegovina. L'affermazione dell'Islam in Europa nel corso di questi anni, inoltre, avvenne parallelamente allo sviluppo dell'Islam come movimento sociale e politico sia nel mondo musulmano che sulla scena internazionale⁷. La gran parte dei migranti musulmani che arrivò in Europa nel corso degli anni Ottanta era cresciuta in un'at-

⁶ Molti migranti di origine musulmana, in quegli anni, provenivano anche da alcuni paesi dell'ex blocco sovietico, in particolare dalla Bosnia-Erzegovina.

⁷ Fra gli eventi più rilevanti che investirono il mondo musulmano nel corso di quegli anni si possono ricordare la guerra dei sei giorni, la fine del nasserismo, l'ascesa di Gheddafi, l'influenza di Khomeyni, l'emergere di nuovi movimenti islamici: cfr. Dassetto 1994.

mosfera generale di rafforzamento dei riferimenti all'Islam. Di conseguenza, una volta giunti in Europa, tesero a circondarsi di segni visibili della loro appartenenza religiosa e a favorire la socializzazione dei propri figli in questo contesto. L'Europa, proprio in quegli anni, diventò, inoltre, terra di predicazione per l'Islam.

Il carattere destrutturato, polimorfo e fluido di questa fase del processo migratorio si accentuò ulteriormente nel corso degli anni Novanta. Durante gli ultimi dieci anni, l'Europa occidentale ha assistito all'arrivo di un consistente numero di migranti provenienti non solo da paesi di origine musulmana — quali l'Iraq e il Kurdistan turco e iracheno, la Somalia, l'Eritrea e l'Afghanistan — ma anche da alcune aree dell'Europa balcanica (come nel caso della Bosnia, dell'Albania e di altre zone della ex Jugoslavia). Si tratta di migrazioni eterogenee innescate da motivazioni a carattere economico, sociale e politico che non sempre è facile distinguere: richiedenti asilo, rifugiati, studenti, professionisti con un livello socioeconomico e uno status politico estremamente variegato. Ma accanto alla nuova fase migratoria musulmana, le società europee occidentali assistono anche a un rilevante mutamento a carattere demografico legato al fatto che i musulmani non sono più soltanto immigrati. Un numero consistente di musulmani che risiede oggi in Europa è nato e cresciuto in quei medesimi paesi di residenza: in alcuni casi, poi, i cosiddetti «nativi» costituiscono già la maggioranza, mentre cresce una nuova generazione composta da nipoti e pronipoti dei primi migranti musulmani. In paesi come la Francia e la Gran Bretagna, ad esempio, la sequenza che aveva visto una sorta di *evoluzione* nella percezione dei musulmani da *lavoratori ospiti* a *residenti permanenti* e, infine, a *citadini* — che aveva segnato «la fine delle pre-

tese universaliste e imperialiste delle culture europee mettendo su uno stesso piano di uguaglianza il colonizzato e il colonizzatore» (Cesari 2005, pp. 38-39) – si è andata arricchendo di ulteriori figure, quali quelle del *nativo* o *autoctono* e del *convertito*, che rendono attualmente la morfologia sociale dell'islam europeo estremamente varia e complessa.

2.2. *L'islam in Italia*

Se dal contesto europeo rivolgiamo lo sguardo alla situazione italiana, emerge in modo assai evidente come il fenomeno musulmano sia stato a lungo quasi del tutto inesplorato. Una delle prime ricerche a carattere scientifico sull'islam in Italia è stata pubblicata nel 1993 (Allievi, Dassetto 1993), circa dieci anni dopo che studi simili erano stati effettuati in altri paesi europei⁸. La principale ragione di un simile ritardo è sicuramente da ricondurre al diverso andamento assunto in Italia dal fenomeno migratorio rispetto a quanto avvenuto in altri paesi dell'Europa continentale. Per decenni paese di emigrazione e serbatoio di manodopera per numerosi paesi occidentali, solo da poco più di un ventennio l'Italia è divenuta terra di immigrazione, passando attraverso fasi intermedie che hanno visto coesistere i due fenomeni. Inoltre, secondo alcuni, all'origine di questa attenzione tardiva sembra che vi sia stato, da un lato, una sorta di «pregiudizio» da parte di certi studiosi a rivolgere la propria attenzione verso l'emersione del fattore religioso come elemento caratteristico di un fenomeno sociale; dall'altro, una scarsa motivazione a effettuare ri-

⁸ Per una rassegna bibliografica sullo stato della ricerca sui musulmani in Europa si rinvia a Dassetto, Conrad 1996; Bujis, Rath 2002.

cerche empiriche in materia di immigrazione che esulassero da ricognizioni a carattere statistico o da riferimenti a fonti ufficiali (Allievi 1997). Le comunità musulmane esistenti sul territorio italiano erano lontane dall'essere conosciute con lo stesso livello di interesse e approfondimento dedicato, invece, all'islam nei luoghi di origine. Oggi, a distanza di poco più di dieci anni da quella mappatura preliminare dell'islam in Italia, si sono moltiplicati gli studi e le inchieste sulle comunità musulmane nel nostro paese e le dinamiche che le attraversano. Vediamo, dunque, quali sono i tratti distintivi di questa presenza.

2.2.1. *Caratteristiche della presenza musulmana*

In Italia, il fenomeno migratorio musulmano ha avuto inizio, come si è accennato, in epoca molto più recente rispetto ad altri paesi europei. Nonostante si faccia spesso riferimento al fatto che la presenza dei musulmani in Italia sia da configurare più nei termini di un «ritorno» che non di una «novità assoluta» – dal momento che già nel VII secolo vi erano stati conquistatori musulmani in Sicilia e veri e propri emirati a Bari e Taranto –, è negli anni Settanta del Novecento che iniziano a giungere i primi studenti musulmani. Questi si insediano nelle principali città universitarie, seguiti, dopo qualche anno, dall'arrivo di immigrati, spinti per lo più da ragioni economiche. Ma gli elementi di peculiarità del caso italiano non sono solo riconducibili alla dimensione temporale. Sensibilmente diverse appaiono anche le caratteristiche del ciclo musulmano. Innanzitutto, va notata l'estrema varietà dei paesi di provenienza dei musulmani presenti in Italia. L'immigrazione musulmana, infatti, assume fin da subito le caratteristiche di un «mosaico interetnico».

plurinazionale, a causa dell'assenza di relazioni privilegiate con le ex colonie – come nel caso della Francia, della Gran Bretagna e dell'Olanda – e della particolare posizione geografica al centro di spinte migratorie provenienti sia da Est che da Sud. Se tra gli studenti erano prevalenti le origini mediorientali, egiziana e somala, i nuovi flussi di immigrati vedono una maggiore presenza di maghrebini, senegalesi, egiziani, a cui si aggiungono, dal 1991 in poi, albanesi e musulmani provenienti dalle zone della ex Jugoslavia (tab. 2).

Tab. 2. Stima sull'andamento percentuale della presenza di musulmani in Italia sul totale degli immigrati, 1991-2003

Anno	Stima %
1991	38,0
1992	36,8
1993	37,2
1994	36,4
1995	36,6
2002	33,0
2003	33,0

Fonte: Caritas/Migrantes 2004; stime su dati del ministero dell'Interno

Da un punto di vista politico, sociale e culturale, poi, i paesi di provenienza dei nuovi immigrati sono profondamente cambiati rispetto a quando esportavano manodopera nell'Europa centro-settentrionale alcuni decenni prima. Basti pensare ai processi di cambiamento sociale e di modernizzazione avviati in alcune aree del mondo arabo, ma anche alla maggiore effervescenza islamica di altre. Si tratta di paesi investiti – come sottolinea Guolo – «dal ciclo lungo del risveglio dell'islam caratterizzato dal fenomeno del 'ritorno alla moschea' e dalla politicizzazione della militanza religiosa» (1999, p.

68). Tutto ciò, come vedremo, non mancherà di influenzare le dinamiche caratteristiche del processo di radicamento dell'islam in Italia.

Questa prima generazione è composta principalmente da immigrati solitari, senza famiglia, provenienti da aree rurali, con un basso livello di istruzione, un progetto migratorio a tempo determinato e un islam fortemente ancorato alle tradizioni di provenienza (Gritti 2001). La rete di sale di preghiera e altri luoghi di culto aperta dagli studenti musulmani riuniti nell'USMI (Unione degli studenti musulmani in Italia) nelle principali città universitarie – fra cui Milano, Genova, Torino, Pavia, Perugia, Padova, Parma, Ferrara, Bologna, Napoli, Bari, Siena, L'Aquila, Camerino – ha costituito un punto di riferimento importante nello sviluppo di centri islamici più strutturati rivolti ai nuovi immigrati musulmani. A partire dagli anni Ottanta, infatti, si diffondono nel paese, a ritmo crescente, luoghi di incontro, organismi e associazioni di matrice musulmana che riflettono una molteplicità di pratiche connesse all'islam e che costituiscono un punto di riferimento essenziale per molti. La trasformazione dell'*immigrato* – inteso come soggetto socioeconomico – in *musulmano* – e cioè soggetto socio-religioso – avviene con una velocità molto più intensa che non negli altri paesi europei (Guolo 1999). L'*«islamizzazione dell'immigrazione»* – intendendo con questa espressione la visibilità dell'appartenenza all'islam all'interno delle comunità immigrate – è stata molto più rapida (Allievi 2001). E infatti, un altro tratto distintivo del caso italiano è da rinvenire nella maggiore velocità di ingresso e di insediamento degli immigrati musulmani, che fanno sì che l'islam nostrano assuma da subito caratteristiche di «seconda generazione» (Guolo 1999). Le tradizionali fasi del processo migratorio hanno subito,

quindi, un'accelerazione. Ciò sembra evidente anche nella notevole capacità dei leader comunitari di costituire luoghi di aggregazione e spazi associativi caratterizzati religiosamente che svolgevano, inizialmente, un'importante funzione di «ricommissione sociale». L'apertura di sale di preghiera e moschee, che dagli anni Ottanta in poi subirà un forte incremento, rispondeva proprio alla domanda di ritrovare dignità, di «rimettere ordine» nelle comunità dei migranti musulmani, molti dei quali, giunti clandestinamente in Italia, si erano poi trovati coinvolti in attività legate all'economia informale o, in alcuni casi, a quella criminale. Come ricorda uno dei dirigenti di una moschea torinese, agli inizi la sua attività era più simile a quella di un educatore di strada e consisteva nel «ripulire» il centro della città da tutti quei magrebini che non si comportavano in modo conforme: «cioè insegnare alla gente a essere educati, a non bere alcol, a non rubare, a non usare un linguaggio sporco [...]». Raccoglievano la gente, la portavano alla moschea, gli parlavano e gli davano da mangiare» (cit. in Schmidt di Friedberg 2002, pp. 154-155).

In seguito, le sale di preghiera risponderanno a una domanda di «socializzazione religiosa» legata all'esigenza di trasmettere l'islam alle seconde generazioni e di rendere «islamicamente vivibili» le città italiane. Quindi, il peso maggiore assunto dall'associazionismo a carattere culturale e religioso – composto non solo dalle moschee e dai centri di preghiera, ma anche dai movimenti religiosi, dalle associazioni a carattere etnico (le cosiddette *amicales*) e dalle altre istanze rappresentative dell'islam nazionale⁹ – sembra essere un'altra caratteri-

⁹ Si fa qui riferimento a vari attori sociali collettivi e organismi rappresentativi dell'islam in Italia, fra cui l'UCOII (Unione delle comu-

stica peculiare del contesto italiano. Questi luoghi, da rifugio culturale e religioso in cui immergersi nel tempo libero «per dimenticare», sono diventati sempre più dei canali di «integrazione nello spazio pubblico oltre che di consolidamento delle identità personali» (Allievi, Dassetto 1993, p. 232). Ovviamente, è opportuno notare come queste entità dall'orientamento eterogeneo (alcune legate a forme di neotradizionalismo e ad approcci più radicali, altre orientate verso un islam più spirituale e apolitico), sono lungi dal rappresentare la totalità dei musulmani presenti in Italia, molti dei quali preferiscono mantenere un atteggiamento di tipo laico o forme più interiorizzate e privatistiche di religiosità¹⁰.

Riassumendo, fra gli elementi caratteristici che hanno segnato, sin dai suoi inizi, la presenza musulmana in Italia ricordiamo: la sostanziale novità del fenomeno – comparso in forma più strutturata a partire dagli anni Settanta del secolo scorso –, la *provenienza pluri nazionale* degli immigrati, la *maggiore velocità di ingresso e di insediamento* nella società italiana, la *molteplicità delle forme associative e organizzative* e, di conseguenza, la *pluralità di interpretazioni dell'islam* a cui fanno riferimento i vari gruppi. Queste caratteristiche sottolineano

nia e delle organizzazioni islamiche in Italia), il Centro islamico culturale d'Italia – a cui fa riferimento la grande moschea di Roma –, la Lega musulmana mondiale-Italia, il Consiglio islamico d'Italia, la COREIS (Comunità religiosa islamica) – composta per lo più da convertiti italiani –, l'AMI (Associazione musulmani italiani) – con sede a Roma. Per un'analisi degli organi rappresentativi dell'islam italiano e delle loro strategie si rimanda a: Allievi, Dassetto 1993; Allievi 1994; Pacini 2000; Gritti, Allam 2001; Allievi 2002; Guolo 2003.

¹⁰ A questi vanno aggiunti i cosiddetti *musulmani sociologici*, cioè musulmani «eventualmente attivi nel mondo delle moschee e nel loro "indotto", interessati e partecipi insomma al suo aspetto religioso e culturale in senso lato, ma poco o punto interessati a dinamiche politico-organizzative più ampie» (Allievi 2002, p. 57).

la natura plurale, differenziata, multiforme dell'islam italiano che, al pari di quello europeo, appare orientato al movimento, alla relazione, ma anche alla contaminazione e all'interpenetrazione con il contesto in cui si trova a esprimersi e operare.

2.3. *L'islam oltre l'immigrazione*

Come si è avuto modo di accennare nelle pagine precedenti, la popolazione musulmana dei principali paesi dell'Europa centro-occidentale, attualmente, è composta solo in parte da immigrati. In Francia e Germania, ad esempio, la maggioranza dei musulmani che vive sul territorio nazionale possiede la cittadinanza del paese di residenza (grazie anche a una legislazione favorevole in tal senso). Se nelle aree di più antica immigrazione ci troviamo già all'esistenza di una terza generazione discendente dai primi migranti – cittadini a tutti gli effetti del paese in cui sono nati e cresciuti –, in Italia e negli altri paesi dell'Europa meridionale la consistenza delle seconde generazioni assume un'evidenza crescente. Inoltre sembra essere rilevante – soprattutto in alcuni contesti – la presenza di europei convertiti all'islam che spesso giocano un ruolo centrale nei processi di istituzionalizzazione e nelle strategie di rappresentanza delle popolazioni musulmane. Come già notava Dassetto agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso, richiandosi alla situazione europea, «si comincia a percepire che il riferimento all'islam va al di là della situazione migratoria e interessa popolazioni avanzate nella loro fase d'insediamento» (1994, p. 125). Oggi, quella percezione sembra essere divenuta un dato di fatto con cui è necessario confrontarsi, utilizzando categorie di analisi che siano in grado di comprendere l'islam al di

la del fenomeno migratorio originario: un *islam oltre l'immigrazione*. Infatti, la prospettiva degli studi migratori utilizzata per analizzare l'islam trapiantato in Europa appare ora inadeguata, dal momento che siamo in presenza di cittadini europei, che dovrebbero avere diritti e doveri uguali agli autoctoni e che praticano la propria religione in forme differenziate. La «compresione», operata inizialmente dagli studiosi che si sono confrontati con il fenomeno, degli elementi *socioculturali* con quelli di natura *socioreligiosa* – che ha portato a un'identificazione dell'*islam* con gli *immigrati* di origine musulmana –, deve essere oggi necessariamente superata (Pace 2004a). Eppure, l'appartenenza nazionale e la presunta origine «etnica» continuano ancora a connotare fortemente i meccanismi di identificazione dei musulmani che vivono in alcuni paesi, come ad esempio in Italia. Termini come «arabi», «magnhebini», «nordafricani» – vista la predominanza di questa componente della popolazione musulmana in Italia – o più semplicemente «stranieri», «immigrati» sono spesso associati, nel linguaggio comune, alla qualifica di «musulmano» o, più di recente, «islamico». La percezione quotidiana dei musulmani è, infatti, ancora fortemente etnicizzata. Secondo Oliver Roy – che nota come questa tendenza sia diffusa anche in paesi di più antica immigrazione, come la Francia –, si potrebbe parlare in proposito di una sorta di «*neoeitnicità*» caratterizzata dalla «ricostruzione di un gruppo a partire da *marcatori* selezionati, di fatto, dalla logica del paese di accoglienza, che separa la religione dalle altre sfere simboliche» (2003, p. 52). La scelta di questi marcatori in grado di definire la nuova etnicità viene effettuata, infatti, sulla base di criteri essenzialmente religiosi: una sorta di etichetta, che mira a raggruppare fra loro persone in realtà assai diverse ma

accommunate dal tratto distintivo dell'adesione all'islam. Questa operazione di «eticizzazione» non tiene conto, d'altronde, del fatto che in molti casi ci si trova dinanzi a cittadini che, in realtà, pur avendo origini straniere, sono nati e vissuti in paesi europei da cui spesso non si sono mai spostati. Eppure ci si ostina a percepirla come estranei, come racconta Fatema, giovane donna di origini palestinesi nata nel nostro paese e molto attiva nell'associazione dei Giovani musulmani italiani:

essere musulmani in Italia, purtroppo, ancora oggi è sinonimo di essere immigrati, spesso anche additati con le connotazioni negative che la parte negativa dell'immigrazione ha portato. Ancora non c'è la presa di coscienza che esiste e si sta sviluppando un islam italiano.

E infatti, questa associazione nasce nel settembre 2001, all'indomani degli attentati terroristici contro l'America, proprio con l'intento di riunire al proprio intorno i musulmani «con l'italiano come prima lingua», come racconta l'ex presidente dei Giovani musulmani Khalid Chaouki: «Nelle moschee c'è poco spazio per i musulmani non arabofoni, italiani ma anche africani. Nel nostro gruppo gli oriundi, gli italiani 'doc' sono una ventina. Noi però ci consideriamo tutti italiani: è questa la nostra cultura».

E poi ci sono i casi dei cittadini autoctoni a tutti gli effetti che, come nel caso dei convertiti, hanno abbracciato l'islam in una fase successiva della loro esperienza biografica. Eppure anch'essi si trovano a essere paradossalmente etichettati come stranieri, generando negli altri reazioni inconsulte. Le donne che decidono di indossare un abbigliamento che le rende riconoscibili in quanto musulmane pagano, spesso, il prezzo più alto,

come ci racconta Asmae, una donna italiana convertita all'islam, funzionaria in un ministero e sposata con un marocchino. La conosciamo virtualmente nel corso di una serrata corrispondenza via e-mail, visto il suo attivismo in tutta una serie di siti web dedicati a vari aspetti della cultura e della società musulmana:

quando porto il velo mi prendono per straniera e certe volte mi dicono «tornatene a casa tua!», salvo restare a bocca aperta quando dico di essere italiana. [...] i musulmani italiani di nascita e cultura e i giovani si trovano un po' spiazzati [...] e in effetti c'è ancora una percezione sia nell'islam dei padri sia nell'opinione pubblica italiana dell'islam come qualcosa di appartenente ad altre genti, di un prodotto dell'immigrazione. L'islam è anche questo, ma non solo questo.

La questione della scarsa consapevolezza, da parte della società più ampia, dell'esistenza di un islam italiano a tutti gli effetti, da un lato è legata all'elevata percentuale di immigrati presente all'interno della popolazione musulmana residente in Italia, ma dall'altro rivela come sia piuttosto difficile, per una parte della nostra società, prendere atto di tendenze significative in corso. Ne è consapevole Amina, studentessa universitaria di 19 anni, di origine palestinese, da sempre in Italia, che a proposito della percezione dell'islam come «religione degli stranieri» afferma: «posso capire che è una cultura nuova a questa società e non comprensibile dalla maggior parte della gente stessa, ma come possiamo integrarci se tutti hanno dei pregiudizi?!». A ciò bisogna poi aggiungere che la stessa percezione di sé in quanto musulmano o musulmana può anche essere vissuta in maniera ambivalente rispetto alle proprie origini nazionali. Se, da un lato, le origini culturali proprie o della fa-

miglia (e con esse il più o meno stretto legame esistente con la religione) sono, in alcuni casi, rivendicate e valorizzate in quanto parte integrante della propria identità – pur dopo molti anni di soggiorno in terra di emigrazione, diventata a tutti gli effetti terra di residenza stabile –, in altri casi queste vengono vissute o percepite come uno *stigma*, un *marcbio* che segna una diversità. Soprattutto per le nuove generazioni è una questione di grande rilevanza. Mentre infatti i genitori, o in ogni caso gli adulti, hanno vissuto in un contesto in cui molto probabilmente esisteva una certa coerenza fra identità religiosa, sociale e nazionale, i figli, invece, si trovano a sperimentare talvolta la differenza, se non addirittura la contraddizione esistente fra identità individuale, identità collettiva e identità nazionale (Cesari 2005). Le soluzioni a cui poi si approda concretamente nella vita quotidiana sono inevitabilmente molteplici, soggettive, talvolta transitorie, conflittuali, a seconda della propria situazione biografica e sociale.

«Come vivo la mia religiosità? – si chiede Dania, una giovane studentessa universitaria di origine egiziana nata in Italia –. Direi la stessa religiosità dei miei genitori con una mentalità *all'italiana*, visto che sono nata e cresciuta in Italia». Se nel caso della prima generazione l'appartenenza religiosa era semplicemente fondata sul patrimonio culturale originario, le nuove generazioni si trovano a dover in qualche modo «giustificare» il riferimento all'islam, in rapporto sia alla famiglia di origine che al contesto sociale più ampio. L'*islam dei padri* (e delle madri) si è sviluppato – ed è stato vissuto – tenendo lo sguardo rivolto innanzitutto a un *altrove*, e cioè al paese di origine al quale si guardava con nostalgia e rammarico. L'*islam dei figli* (e delle figlie) si sviluppa e si evolve, invece, nel *qui e ora*, in un ambiente sociale

nuovo, non islamico, dove l'islam è una religione minoritaria – e non di maggioranza, come nei paesi di origine dei genitori –, dove non esistono modelli precisi e codificati ma solo riferimenti generali.

«L'islam è uno, i musulmani no! – rivendica con forza Yassine, anche lui nato in Italia –. La differenza che c'è fra i miei genitori e me, fra i miei nonni e i miei genitori, fra i miei nonni e me non sono altro che i tempi che stanno cambiando con una velocità impensabile». E anche se la religione, intesa come dogmi e riti, rimane immutata, cambia la religiosità, cioè il modo in cui si costruisce il rapporto con la propria fede. Al contrario dei propri genitori – e più in generale degli immigrati musulmani di prima generazione –, per i quali le origini e le tradizioni importate dal paese di provenienza costituivano una delle fonti principali di identificazione, i giovani nati o cresciuti in Italia sentono l'esigenza di uscire da questa sorta di «trappola» che li relega nella condizione di «minoranza islamica». Si tratta a tutti gli effetti di un gruppo sociale che, sebbene mantenga il comune riferimento religioso, si trova in una situazione postmigratoria e tende a concepire la religione sempre meno in termini di famiglia e tradizione e sempre più come forma di credo individuale. Come notano gli autori di un recente studio comparato sull'islam in Europa:

L'espressione islamica delle generazioni immigrate era profondamente integrata con il contesto culturale e le pratiche delle regioni di origine, solitamente rurali piuttosto che urbane. La nuova generazione sta attivamente separando, sia in modo conscio che inconscio, ciò che è culturalmente specifico da ciò che è, invece, universale dell'islam in un processo che consiste nel rivestire quest'ultimo con un nuovo abito culturale che è orientato verso l'ambiente europeo e nel sostituire, o quanto meno reinterpretare, l'abito culturale pro-

veniente dalle regioni di origine dei genitori (Maréchal *et al.* 2003, p. 534).

Ed è proprio dall'incontro fra una religione antica e un ambiente sociale inedito che si genera «un modello europeo» di essere musulmani e musulmane (Pace 2004a).

2.3.1. *Culture, generazioni e forme di religiosità*

L'islam dei padri e delle madri, come abbiamo detto, è spesso un islam ancora influenzato dalle culture e dalle tradizioni dei paesi di origine, del tutto sconosciute ai figli nati nel nuovo contesto. I confronti e gli scontri con *quell'*islam possono anche giungere a essere particolarmente serrati.

Djaniha, ad esempio, un'insegnante scappata dall'Algeria a causa dei problemi politici che hanno funestato il suo paese, racconta del rammarico per non aver potuto garantire ai propri figli il mantenimento di un legame con la terra e la cultura di origine. Emerge in lei il timore che i ragazzi possano *smarrirsi* a causa di una mancata o parziale educazione religiosa. I figli, infatti, «sono sospesi fra due mondi», anche se talvolta tutto ciò che conoscono del paese di origine dei genitori è il frutto di qualche vacanza estiva trascorsa a visitare i nonni e gli altri parenti. Tale incontro, ricorda Khalid Chaouki nel suo libro autobiografico, può arrivare anche a essere vissuto come un dramma per i genitori... talvolta con toni tragicomici:

la comunicazione fra i figli dell'immigrazione islamica in Occidente [...] e i loro nonni, zii e cugini d'oltremare risulta assai difficile. Vi sono storie di vera comicità nel fraintendimento di parole in arabo o nelle lingue occidentali. Addirit-

tura parole pronunciate in dialetti dei paesi arabi, in italiano corrispondono a parolece e volgarità (2005, p. 36).

In alcuni casi, dinanzi al processo di deculturazione dell'islam ricevuto dai propri genitori – inteso come distacco dalla cultura d'origine –, questi ragazzi sentono la necessità di una nuova inculturazione – che spesso passa attraverso l'autoapprendimento – i cui contenuti e forme rimangono sostanzialmente tutti da definire. Nonostante il legame fra cultura di origine della famiglia e religione possa anche essere profondo, i giovani vivono maggiormente sulla propria pelle i molteplici stimoli provenienti dalla società più ampia, dando luogo a forme inedite di appartenenza e di identità. E infatti la ricostruzione o riformulazione della propria identità avviene anche sotto l'influenza dei modelli dominanti nei paesi di accoglienza o di residenza. L'islam si configura, così, come *uno* dei riferimenti identitari e si somma di fatto a tanti altri, che possono spaziare da quelli in campo musicale a quelli di natura più propriamente culturale o, anche, di tipo politico. Non ci si considera, in primo luogo, come rappresentanti di una religione minoritaria, e non necessariamente si assume l'islam come criterio fondamentale attorno a cui strutturare e definire la propria identità. Un'identità quanto mai plurima, molteplice, in grado di modificarsi nel corso del tempo.

Vi è poi la particolare situazione vissuta dai convertiti italiani in cui l'assenza di qualsiasi retaggio culturale specifico nel processo di autoidentificazione in quanto musulmani è ancora più evidente, come emerge dalle parole di Asmae:

Ci sono decine di fratelli e sorelle italiani [...]. Noi non facciamo proselitismo ma vogliamo presentare l'islam per

quello che è sganciandolo dalle tematiche legate all'immigrazione o addirittura al terrorismo... [...] Personalmente sento alcuni problemi di vivibilità spiccioia che vanno dall'accettazione di un certo tipo di musica (sufi, classica, Battiato) al giudizio su certe forme artistiche islamiche maturate in Italia – che non hanno nulla da invidiare a quelle tradizionali – fino alla diversa percezione che comunque noi italiani e italiani abbiamo del pudore. O alla nostra critica di tradizioni che nulla hanno a che fare con l'Islam – reclusione delle donne, codice d'onore – e che fanno parte, caso mai, di una mediterraneità che includeva cinquant'anni fa anche noi italiani.

È frequente in loro, ad esempio, il riferimento all'assenza di occasioni culturali, artistiche, in cui discutere anche di *altro*, e non solo di religione. In particolare la frequente associazione – dopo i fatti dell'11 settembre – fra islam e terrorismo genera un profondo disappunto:

per quel disastro – racconta una convertita italiana – c'è andata di mezzo una religione meravigliosa... colma di misericordia, giustizia, equilibrio e pace. Sì, perché il messaggio che quel disgraziato giorno ha trasmesso all'umanità, non ha certamente nulla a che fare con l'Islam, che ci insegna: «Chiunque abbia ucciso un uomo che non abbia ucciso a sua volta o che non abbia sparso la corruzione sulla terra, sarà come se avesse ucciso l'intera umanità». [...] È giusto che un'intera comunità di credenti paghi per i peccati commessi da pochi? No, non lo è. Però è questo che sta accadendo. Molta gente, anche in Italia, ci guarda in modo diverso rispetto a prima, si fida poco di noi, forse ci teme anche. È difficile far capire loro che non siamo tutti kamikaze, che siamo contro il terrorismo, che non vogliamo piegare la società occidentale e appropiarcene, che non esiste l'Eurabia come sostiene la Fallaci...

È necessario poi, secondo molti, distinguere nettamente i musulmani da particolari concezioni che risen-

tono di tradizioni culturali e che nulla hanno a che fare con la religione. L'Islam, come ci dice un mediatore culturale italiano che lavora nella Grande Moschea di Roma, «è *persona*, non *terra*», facendo proprio riferimento al fatto che l'Islam, al di là delle tradizioni e delle culture del paese di origine (la terra, appunto), è fatto dagli esseri umani che lo compongono, con le loro peculiarità e differenze.

2.3.2. Essere musulmani oggi in Europa

Ripercorrendo la letteratura internazionale sull'Islam nella diaspora europea, emerge chiaramente come la crescente europeizzazione delle comunità musulmane abbia innescato tutta una serie di conseguenze non solo sul piano più propriamente demografico, politico e sociale, ma soprattutto su quello identitario. Già gli studi sull'Islam *trapiantato* – giunto in Europa nelle valigie degli immigrati – erano concordi nel sottolineare come l'arrivo in terra di emigrazione non avesse semplicemente comportato una trasposizione della religione in un nuovo spazio geografico, ma avesse richiesto una profonda riformulazione dell'identità religiosa. Con il graduale radicamento delle popolazioni immigrate, l'elaborazione di un progetto di vita non più orientato al ritorno nel paese di origine e la ricomposizione/formazione dei nuclei familiari in Europa si è dato ulteriore impulso a una ridefinizione delle appartenenze, fra l'altro già evidente nella generazione che aveva conosciuto l'emigrazione. I figli e i nipoti si trovano, oggi, a dover *inventare*, in qualche modo, le proprie traiettorie identitarie (ma questo discorso riguarda i musulmani così come altri gruppi sociali) in uno spazio fisico, sociale e culturale non solo profondamente diverso da quello dei

padri (e delle madri), ma, potremmo dire, profondamente inedito per lo stesso islam¹¹. L'Europa, infatti, che nell'esperienza della prima generazione di migranti musulmani veniva spesso a configurarsi in termini di «sfida», si pone per le nuove generazioni più come una fonte di «opportunità»: una sorta di laboratorio per la costruzione di una nuova forma di islamità (Allievi 2002). Il tipo di libertà e di diritti garantiti e riconosciuti nelle società europee e la stessa situazione di pluralità religiosa offrono ai musulmani – quanto meno da un punto di vista formale – la possibilità di praticare la propria religione in un contesto caratterizzato dall'esistenza di maggiori garanzie, pur in presenza, talvolta, di resistenze, conflitti e rifiuti. Non tutti, infatti, intendono necessariamente beneficiarne, preferendo optare per il mantenimento di un atteggiamento di chiusura nei confronti della società circostante. Tuttavia, non mancano coloro che fanno notare come la formazione delle identità e i comportamenti dei musulmani in occidente siano profondamente influenzati anche dalle rappresentazioni sociali (negative) dell'islam diffuse

¹¹ A questo proposito, è interessante riportare la lettura dall'interno che fornisce Tariq Ramadan, uno dei più noti intellettuali musulmani europei: «Non trascuriamo la novità, nella storia islamica, della natura della nostra presenza in Occidente. Abbiamo, certo, conosciuto l'esperienza di essere una minoranza nel corso della nostra storia in Africa o in Asia, ma ciò non aveva niente in comune con la presenza che possiamo constatare oggi. Ciò è dovuto, oltre alla natura della nostra presenza, anche al fatto che il contesto europeo contemporaneo *confonde i dati*. Oggi il modo di vivere occidentale non è solo un 'modo d'essere' specifico che si può osservare o identificare in un uomo o in una donna come un tratto caratteristico del suo comportamento. Le cose sono molto più complicate e sottili: la civiltà occidentale, con il suo apparato di valori, dispone di mezzi di diffusione così potenti che diventa difficile, per chiunque viva in Europa, definire chi è o chi non è» (2002, p. 50, corsivo mio).

dopo gli eventi dell'11 settembre (il cosiddetto *metadiscorso* occidentale sull'islam).

Ma ritornando alla nostra riflessione sulle tendenze che influenzano i modi di essere musulmani in Europa in un contesto postmigratorio, emerge chiaramente come soprattutto con le nuove generazioni si sia operato un passaggio dall'islam «come orizzonte di senso comunitario», all'islam come scelta individuale, come forma spirituale personale, interiorizzata. L'islam non è più legato all'appartenenza etnica alla società di origine, ma diventa un elemento fondante di un'identità singolare all'interno della società europea. Individualizzazione e privatizzazione delle scelte religiose significano, infatti, «far uscire il legame con l'islam dalla sua evidenza, dalla sua condizione di dato comunitario, culturale o sociale per farlo entrare nella sfera delle scelte individuali e quindi di una problematica personale» (Cesari 2005, p. 79). Le nuove generazioni intrattengono con l'islam un rapporto eminentemente «moderno», mostrando di fare «un uso secolarizzato della religione» e adottando un comportamento da «credenti-consumatori» comparabile a quello dei giovani di altre religioni (Cesari 2002, p. 146). Le forme di religiosità che si scelgono o a cui poi si approda – anche in maniera transitoria – contribuiscono a far emergere formule identitarie spesso molto eterogenee e, in alcuni casi, conflittuali. Khosrokhavar, ad esempio, nota a tale riguardo come queste possano risultare nell'*integrazione* nel contesto sociale più ampio, nell'*esclusione* da una società che tende a porre i musulmani ai suoi margini e, in alcuni casi, nel *radicalismo*. Nelle *banlieues*, come abbiamo avuto modo di constatare ultimamente a seguito degli scontri fra giovani e polizia avvenuti nell'autunno 2005, «la condizione psicologica dei giovani socialmente marginalizzati ed eco-

nomicamente esclusi è propizia a modalità espressive del sé in cui si manifesta la rottura con la società, una rottura in questo caso ideologizzata e radicalizzata» (2002, pp. 164-165, 183).

Nel complesso anche le ricerche condotte in Italia sull'identità socioreligiosa dei musulmani sembrano ribadire le tendenze rilevate in altri contesti europei: e cioè l'esistenza di un islam plurale, spesso fatto di una religiosità interiorizzata che costituisce una risorsa in grado di dare un senso alla propria vita (Saint-Blancat 1999a).

Sul piano socioreligioso, il processo di adattamento e di reinvenzione dell'islam in Europa dà luogo a soluzioni, pratiche, identità in cui «credere» può diventare l'oggetto di una scelta di tipo personale o di un'identificazione con un gruppo in grado di restituire senso collettivo all'agire individuale. Può, inoltre, fornire ai musulmani gli strumenti per affrontare criticamente la tradizione religiosa e «selezionare ciò che appare vivo da ciò che appare invece morto nel grande *corpus* dei simboli e delle norme contenute nell'islam», o può anche far sì che la fede si trasformi in un'ideologia politica antagonista alla cultura e ai valori occidentali (Pace 2004, pp. 215-216). La molteplicità dei modi di essere musulmano in Europa conferma ancora una volta come, pur rappresentando un punto di riferimento comune, l'islam consenta tutta una serie di soluzioni individuali alla questione dell'appartenenza. Le rappresentazioni dell'identità musulmana tese a raffigurare i musulmani eternamente in lotta fra due culture differenti – quella *islamica*, da un lato, e quella *occidentale o europea*, dall'altro – risentono di una visione distorta dell'islam che stenta tuttora a perdere terreno. In realtà, emerge con chiarezza, come sottolinea efficacemente Ruba Salih

(2004), che le esperienze dei musulmani in Europa attraversano diverse identità sociopolitiche e culturali. Lunghi dall'essere semplici atti di *bricolage*, questi processi di rinegoziazione dell'identità sono spesso dolorosi e conflittuali.

Molti musulmani, ad esempio, contestano la marginalizzazione della propria identità a una sfera prettamente privata e considerano la loro definizione in termini di *minoranza* come una vera e propria limitazione alle aspirazioni di partecipazione alla sfera pubblica. Nondimeno, è presente in molti la consapevolezza di non essere pienamente cittadini, e non tanto per questioni legate al possesso o meno della cittadinanza del paese in cui si trovano a vivere, quanto piuttosto per il fatto di essere continuamente percepiti e costruiti come *stranieri*, cristallizzati nella cultura e, spesso, nella religione di origine. Una sorta di condanna a un'alterità permanente.

Islamofobia e sentimento antimusulmano nel dibattito pubblico

3.1. Islamofobia: una definizione preliminare

L'origine del termine «islamofobia» è molto recente, nonostante le caratteristiche del fenomeno a cui si riferisce esistano da tempo. La sua popolarità a livello internazionale è da ricondurre alla diffusione dei risultati di una delle prime inchieste sul fenomeno promossa nel 1997 in Gran Bretagna dalla Commission on British Muslims and Islamophobia, creata all'interno del Runnymede Trust, un istituto di ricerca indipendente sorto, alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso, per fornire consulenza e assistenza a *policy makers* su questioni legate alle relazioni razziali e alla differenza culturale¹. Ma ovviamente l'espressione era già in uso da tempo negli ambienti musulmani anglofoni e una simi-

¹ Secondo l'*Oxford English Dictionary* il termine «islamofobia» è stato utilizzato per la prima volta nel 1991 nella rivista «Insights», in un articolo che conteneva il seguente passaggio: «L'islamofobia è anche all'origine della riluttanza di Mosca ad abbandonare la propria posizione in Afghanistan, nonostante ci vogliano circa 300 milioni di dollari al mese per mantenere il regime di Kabul» (cit. in Runnymede Trust 1997, p. 1, nota 4).

le diffusione, anche se più recente, l'abbiamo già riscontrata in paesi quali la Francia e la Spagna.

Secondo il Runnymede Trust, il termine islamofobia – da molti ritenuto, al pari di altri neologismi, non proprio *ideale* anche se dotato di un'indubbia efficacia comunicativa² – fa riferimento all'*ostilità infondata nei confronti dell'islam*. È un sentimento negativo molto forte che non necessariamente rimanda all'esistenza di situazioni *oggettive* di pericolo o di minaccia riconducibili all'islam. Anzi, nella gran parte dei casi si tratta di un atteggiamento del tutto ingiustificato che conduce, però, all'interpretazione e alla legittimazione collettiva di segnali discutibili di pericolo in termini di conferme incontestabili di minaccia all'integrità di una determinata società o gruppo sociale. Con «islamofobia», inoltre, ci riferiamo anche alle conseguenze pratiche di questa ostilità, alla discriminazione ingiusta contro comunità e individui musulmani e all'esclusione di questi ultimi dalla vita politica e sociale. L'islamofobia – come sottolineato dal Runnymede Trust – consiste essenzialmente nell'odio e nell'avversione nei confronti dell'islam e, di conseguenza, nei riguardi della gran parte dei musulmani. Un odio e un'avversione che, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, sono divenuti più espliciti, più estremi, più pericolosi – rispetto a quanto registrato in passato –, costituendo oramai un elemento ricorrente dei contenuti dei mass media e fatti propri da varie componenti della

² È opportuno ricordare come la parola «islamofobia» abbia suscitato, anche all'interno del mondo musulmano, un certo criticismo dal momento che contribuirebbe a diffondere un discorso vittimizzante sull'islam che non è condiviso da molti (EUMC 2003). A questo proposito si rimanda al resoconto del seminario sull'islamofobia promosso dalle Nazioni Unite nel 2004 disponibile su <http://www.un.org/News/Press/docs/2004/hr4801.doc.htm>.

società. Quindi un'ostilità che, pur indirizzandosi primariamente contro una religione e una cultura (l'islam), sortisce effetti perversi nella vita quotidiana di individui concreti (i musulmani) che si trovano, talvolta, a vivere ogni giorno esperienze di discriminazione sul piano politico, economico e sociale. Infatti, l'islamofobia – secondo gli autori dello studio britannico – è composta da quattro diversi aspetti, strettamente interconnessi fra loro: l'*esclusione sociale* (dalla politica, dal governo, dal lavoro e da incarichi di responsabilità); la *violenza* (che può esprimersi nella forma di aggressioni fisiche e verbali e in atti vandalici nei confronti di edifici); il *pregiudizio* (evidente in particolar modo nei contenuti dei mass media, ma anche nel linguaggio quotidiano); infine, la *discriminazione* (in particolar modo in riferimento all'accesso al lavoro e ai servizi) (Runnymede Trust 1997).

Da questa prima definizione emerge già chiaramente come l'islamofobia costituisca una forma *nuova* di razzismo, che opera una fusione fra elementi quali la «religione», la «razza» e la «razza», spesso raggruppati sotto l'etichetta di «cultura». Ecco, quindi, che stereotipi associati alla superiorità razziale e immagini collegate alla rivalità culturale e religiosa si rinforzano gli uni con le altre.

Sin dalle prime pagine, gli autori dell'inchiesta sull'islamofobia in Gran Bretagna sottolineano un aspetto importante che occorre tenere a mente per orientarci all'interno di questo nostro viaggio nella paura dell'islam. Porre l'accento sulla dimensione fobica o pregiudizievole di un certo sentimento antimusulmano è qualcosa di ben diverso dal rivolgere critiche o esprimere varie forme di disapprovazione nei riguardi della religione e delle pratiche musulmane. Un atteggiamento, quest'ultimo, più che legittimo. Ma come individuare quella so-

Tab. 3. Visioni chiuse e aperte sull'Islam

Distinzioni	Visioni chiuse	Visioni aperte
1. Islam monolitico o pluralista	Islam concepito come un blocco monolitico, statico e inerte nei riguardi delle nuove realtà	Islam concepito come plurale e progressista, con differenze, dibattiti e sviluppi al proprio interno
2. Islam separato o in grado di interagire	Islam concepito come entità «altre» e separata: a) senza obiettivi o valori comuni ad altre culture; b) non influenzato da esse; c) senza influenze su di loro	Islam visto come entità interdependente con altre fedi e culture: a) con alcuni valori e obiettivi condivisi; b) influenzato da esse; c) in grado di arricchire
3. Islam inferiore o differente	Islam considerato inferiore all'occidente e barbarico, irrazionale, primitivo, sessista	Islam considerato come un'entità chiaramente differente, ma non inferiore e ugualmente meritevole di rispetto
4. Islam nemico o partner	Islam considerato violento, aggressivo, minaccioso, sostenitore del terrorismo, impegnato in uno «scontro di civiltà»	Islam considerato, potenzialmente o concretamente, come un partner in iniziative congiunte di collaborazione e nella soluzione di problemi condivisi
5. Islam manipolatore o sincero	Islam visto come ideologia politica utilizzata per conseguire vantaggi politici o militari	Islam visto come una genuina fede religiosa, praticata con sincerità dai propri aderenti
6. La critica nei confronti dell'occidente è rigettata o tenuta in considerazione	Le critiche rivolte dall'Islam all'«occidente» vengono respinte totalmente	Le critiche espresse dall'Islam nei confronti dell'«occidente» e di altre culture sono prese in considerazione e discusse
7. La discriminazione viene difesa o criticata	L'ostilità nei confronti dell'Islam è utilizzata per giustificare pratiche discriminatorie nei riguardi dei musulmani e l'esclusione di questi ultimi dalla società più ampia	I dibattiti e i disaccordi con l'Islam non sminuiscono gli sforzi per combattere la discriminazione e l'esclusione
8. L'islamofobia è vista come naturale o in termini problematici	L'ostilità antimusulmana viene accettata come un fatto naturale e «normale»	Le critiche nei riguardi dell'Islam sono esse stesse oggetto di critica qualora dovessero risultare errate o ingenerose

Fonte: Runnymede Trust 1997.

glia talvolta incerta che separa espressioni condivisibili di critica e di disaccordo dal pregiudizio infondato e dall'ostilità? Una prima risposta alla questione viene fornita attraverso l'individuazione – sulla base di un'analisi dei contenuti del dibattito pubblico sull'Islam in Gran Bretagna – di una distinzione netta fra visioni dell'Islam incentrate su un atteggiamento di chiusura (quelle che vengono chiamate «closed views of Islam») e visioni, invece, che privilegiano l'apertura e il rispetto («open views») (Runnymede Trust 1997, pp. 4-5). Le prime sono caratterizzate da una paura fobica nei confronti dell'Islam, mentre le seconde si fondano su una critica legittima o sull'apprezzamento e il rispetto.

Sulla base di questa premessa, il Runnymede Trust individua otto dimensioni principali entro cui si articola la riflessione sull'islamofobia in Gran Bretagna che sintetizzano schematicamente i contenuti di visioni opposte sull'Islam (vedi tab. 3).

Scorrendo queste diverse dimensioni, emerge come l'arretratezza, l'alberità, l'inferiorità, l'aggressività implicita e la politicizzazione estrema costituiscono alcune delle caratteristiche più comuni solitamente associate a questa religione. Si tratta di qualità che tendono ad alimentare una retorica che, come in altri casi di razzismo conosciuti in passato, mira a fondare un dispositivo della polarizzazione che ha al suo centro un'idea dell'altro inteso come «nemico assoluto». E ciò avviene attraverso un tipico esempio di classificazione, etichettamento e condensazione di giudizi in stereotipi che, come sottolinea Renate Siebert (2003), costituiscono i tratti salienti del procedimento *razzizzante*. Si tratta di un meccanismo di questo tipo: individuo qualcuno come musulmano, gli attacco questa etichetta e, di conseguenza, lo percepisco e lo defnisco in termini negativi.

Dall'altra parte, invece, vi sarebbe la civiltà occidentale immaginata e rappresentata con i caratteri della modernità, dell'apertura, del cambiamento, del dinamismo, della laicità. Da qui una tendenza diffusa a una naturalizzazione delle pratiche di discriminazione e di ostilità infondata nei confronti dei musulmani, su cui convergono risentimenti, odio, passioni a proposito dei quali occorrerebbe capire se la caratterizzazione religiosa costituisca l'obiettivo primario o sia solo un elemento aggiuntivo. Il carattere antimusulmano di questi sentimenti, infatti, spesso configura un ulteriore elemento di alterità, che si aggiunge al repertorio di fantasie, angosce e proiezioni già espresse contro gli immigrati, le minoranze, le persone diverse. Il musulmano è quindi percepito come *doppiamente altro*: perché immigrato e perché seguace di una religione considerata inassimilabile. Secondo il Runnymede Trust, infatti, l'islamofobia in Gran Bretagna si manifesta spesso attraverso comportamenti razzisti nei riguardi di immigrati percepiti come *altri* anche sulla base del colore della pelle, vista la maggioranza di individui di origine asiatica che vive nel Regno Unito³. A questo proposito, viene notato come fra gli auto-

³ A questo proposito, sembra interessante menzionare una riflessione contenuta nel rapporto del Runnymede Trust in cui si definiscono gli elementi di peculiarità della violenza razzista rispetto ad altri tipi di violenza: «Una persona o un nucleo familiare sono oggetto di aggressione non come individui, come nella maggior parte dei casi di violenza, ma in qualità di rappresentanti di un gruppo. I segni o i marchi dell'appartenenza al gruppo sono, in una prima fase, solitamente di tipo fisico, hanno a che fare cioè con il colore della pelle o con le sembianze fisiche. Ma spesso questi segni sono anche di tipo culturale o religioso e hanno a che fare, ad esempio, con gli abiti o con il fatto che la vittima è associata a un determinato luogo di culto» (1997, p. 39). Secondo i risultati della ricerca, ad esempio, coloro che indossano abiti o simboli religiosi tradizionalmente associati al mondo musulmano sono più frequentemente vittime di aggressioni (ivi, p. 41).

ri di aggressioni a sfondo razzista vi sia frequentemente una convergenza di forme di ostilità antimusulmane, anti-stranieri, anti-asiatici (vista la maggioranza di cittadini di origine asiatica residente nel Regno Unito), anti-immigrati e anti-neri (Runnymede Trust 1997, p. 41).

La naturalizzazione del sentimento antimusulmano e antisلمico sia nel dibattito politico che nella pubblicistica e negli ambienti intellettuali viene indicata come uno degli aspetti più preoccupanti dell'islamofobia, dal momento che anche organizzazioni e individui noti per il loro progressismo e antirazzismo esprimono il proprio pregiudizio contro l'islam e i musulmani. La profonda aversione nei riguardi dell'islam, come abbiamo avuto già modo di notare, non costituisce un fenomeno nuovo nella nostra società. Ciò che è nuovo è il modo in cui essa è espressa da quei settori della società che si sentono portatori di secolarizzazione, liberalismo e tolleranza. Da qui la conclusione che il discorso islamofobico, talvolta chiassoso ma spesso anche sottile e insinuante, sia parte della struttura della vita quotidiana britannica, secondo modalità assai simili a quelle che hanno fatto sì che il discorso antisemita fosse dato per scontato agli inizi del secolo scorso.

3.1.1. *L'islamofobia dopo l'11 settembre*

Fino alla fine degli anni Novanta del Novecento, il dibattito pubblico sull'islamofobia è rimasto per lo più confinato all'interno di alcuni paesi europei (in particolare la Gran Bretagna e la Francia) che storicamente si sono confrontati con un crescente radicamento e una progressiva visibilità di popolazioni di origine musulmana al proprio interno. Anche per quanto riguarda il dibattito scientifico in Europa, la questione del pregiu-

dizio antimusulmano, del razzismo islamofobico e del sentimento antiarabo – pur a fronte di denunce ricorrenti da parte delle associazioni musulmane e di organizzazioni di tutela dei diritti umani – è rimasta per tutto il decennio poco investigata nel suo complesso⁴. Sotto questo profilo, uno dei meriti principali dei primi studi sull'argomento è da rinvenire, oltre che nel contributo conoscitivo, nella funzione di *agenda setting* che essi sono stati in grado di promuovere, portando alla luce e denominando un fenomeno che fino ad allora era stato esplorato in maniera circoscritta, discontinua e frammentaria.

Gli eventi collegati agli attentati terroristici di New York e Washington dell'11 settembre 2001 hanno segnato, di lì a poco, un momento di svolta essenziale. Pochi giorni dopo gli attacchi alle Twin Towers, uno dei principali osservatori europei sul fenomeno del razzismo e della xenofobia (l'European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, EUMC) decise di organizzare una rete di osservatori in ciascun paese membro dell'Unione Europea al fine di monitorare l'eventuale aumento di fenomeni di discriminazione nei confronti dei musulmani (EUMC 2001). A distanza di poco tem-

⁴ È opportuno precisare come già alla fine degli anni Ottanta (e in particolare nel 1989), sia in Gran Bretagna che in Francia, la «questione musulmana» fosse esplosa nel dibattito pubblico a seguito, rispettivamente, dell'affare Rushdie e della vicenda del foulard nella scuola pubblica. Questi avvenimenti segnarono, secondo alcuni interpreti, uno dei momenti iniziali più significativi di impatto dei musulmani nella sfera pubblica europea (Vertovec, Peach 1997, p. 6). Nonostante queste vicende abbiano avuto un ruolo rilevante nell'alimentare un'accesa discussione sul ruolo dell'Islam in Europa e, in particolare, sulle possibilità di integrazione dei musulmani nelle società europee, ci sembra che vadano distinte dal fenomeno più ampio dell'Islamofobia oggetto di interesse in queste pagine.

po vennero redatti diversi rapporti sulla situazione esistente a riguardo nei diversi contesti nazionali, che andarono man mano costituendo la prima base conoscitiva di più ampio respiro sul fenomeno dell'Islamofobia in Europa. Lo stesso Runnymede Trust, a distanza di circa sette anni dal primo studio sul fenomeno citato in precedenza, diede a un gruppo di studiosi il compito di riflettere sul nuovo corso intrapreso dal sentimento antimusulmano dopo gli eventi drammatici che avevano investito gli Stati Uniti.

Da un punto di vista concettuale, è iniziata così a farsi strada una distinzione rilevante fra quelli che vengono definiti sentimenti, passioni e atti propriamente *islamofobici* e manifestazioni che, invece, sarebbe più opportuno ricondurre ad atteggiamenti a carattere *muslimanofobico* o antiarabo. E cioè una differenza fra discriminazioni nei confronti di gruppi religiosi dovute a questioni inerenti la loro fede (l'Islam), e aggressioni e forme di ostilità non collegate direttamente ad attività religiose (ma rivolte in generale verso alcuni gruppi sociali). Dall'analisi degli episodi di disprezzo e di odio verificatisi nella gran parte dei paesi europei, emerge, infatti, come nella maggioranza dei casi questi si siano indirizzati non tanto verso luoghi di culto islamici, edifici religiosi e altri costrutti materiali riconducibili all'Islam, ma verso persone fisiche *percepite* come musulmane, indipendentemente che lo fossero realmente o meno. Elementi immediati di identificazione visiva dei musulmani in quanto tali – quali, ad esempio, il *biyah*, il turbante o la barba – sono diventati uno dei fattori principali nel determinare possibili atti di aggressione (EUMC 2002a)⁵.

⁵ Una conferma in questo senso è offerta dai numerosi atti di ostilità e, in alcuni casi, di vere e proprie aggressioni, nei confronti di uo-

Ciò sembra essere confermato dal fatto che quei paesi dove si è registrato un numero limitato di episodi di violenza e di aggressioni – quali, ad esempio, il Lussemburgo e il Portogallo – siano caratterizzati da un basso livello di visibilità della comunità musulmana.

Oltre a individuare una distinzione fra il sentimento di odio rivolto contro la religione in quanto tale – l'islam – e l'atteggiamento di disprezzo indirizzato verso i musulmani *in carne ed ossa*, l'EUMC ha introdotto nel dibattito una riflessione di più ampio respiro sulle modalità attraverso cui è mutata l'identificazione dell'«irrazionale e xenofobicamente connotato nemico interno» (EUMC 2002a, p. 40), nelle società europee all'indomani dell'11 settembre. I migranti, i rifugiati politici e i richiedenti asilo erano da tempo oggetto di campagne di stampa negative volte a disegnarli come una minaccia nei confronti della società ospitante. I temi ricorrenti erano soprattutto incentrati sulla questione dell'alterità radicale di determinati gruppi nazionali e della loro inassimilabilità al modello egemonico del paese di immigrazione e ai cosiddetti «valori occidentali». Come giustamente rileva Rivera, il postulato dell'inassimilabilità di certi gruppi costituisce uno dei temi tipici del razzismo e del neorazzismo, dal momento che pretestuosamente si considera la religione d'origine come un ostacolo all'integrazione dei migranti nella società ospitante (2002b, pp. 16-17). Gli eventi collegati agli attentati dell'11 settembre hanno dotato, però, di nuovo immigrati sikh, i quali tradizionalmente indossano il turbante, che rivelano come questo accessorio – dopo la guerra in Afghanistan e le immagini ricorrenti dei talebani e di Osama bin Laden mostrare dai mezzi di informazione – sia diventato parte integrante di una sorta di «semiotica» del pregiudizio antimusulmano (cfr. EUMC 2003, p. 36). Ciò a fronte del fatto che notoriamente i sikh non sono musulmani.

però la tendenza a giustificare l'ostilità e il disprezzo nei confronti di coloro che già da tempo venivano percepiti come *diversi*. Il fatto che alcuni degli attentatori di New York e Washington avessero trascorso un periodo di soggiorno in Europa ha contribuito a far sì che la rappresentazione e personificazione del nemico interno venisse rafforzata da tutta una serie di attributi negativi che sono stati affibbiati in maniera generalizzata alla gran parte di coloro che cercavano rifugio in Europa dalla guerra e dal terrore (EUMC 2002a). «Gli attacchi terroristici – come sottolinea la relazione presentata dai corrispondenti austriaci dell'EUMC – sembrano confermare vecchi pregiudizi» (ivi, p. 44). Infatti, l'elemento di novità principale è da rinvenire in quella dinamica che ha fatto sì che determinati eventi diventassero una sorta di catalizzatore di paure e timori *preesistenti*, offrendo giustificazioni considerate più accettabili a un sentimento di crescente ostilità. Vecchi e nuovi nemici – i migranti in generale, da un lato, e i musulmani in particolare, dall'altro – sono divenuti obiettivi *legittimi* anche a seguito del crescente consenso che visioni razziste, xenofobe se non apertamente islamofobiche hanno riscontrato nel dibattito pubblico⁶.

Forme di xenofobia e di etnocentrismo fino ad allora latenti iniziano quindi a diffondersi dopo l'11 settembre, prendendo di mira la cosiddetta «civiltà islamica» e chiunque, a torto o ragione, potesse essere a questa assimilato. La religione diventa un fattore, fra altri, che in-

⁶ Ricordiamo, per quanto concerne l'Italia, il largo consenso suscitato dalla pubblicazione, nel settembre 2001, da parte del principale quotidiano – il «Corriere della Sera» –, del lungo articolo di Oriana Fallaci intitolato *La rabbia e l'orgoglio*, giudicato da numerosi osservatori nazionali e internazionali come apertamente razzista, xenofobo, antitarabo e islamofobico.

duce all'esclusione di determinati gruppi sociali, provocando una rinnovata paura della differenza, associata a risentimento e a generale disaffezione. È significativo notare come nella gran parte dei paesi europei venga segnalata la diffusione di pregiudizi *comunemente* percepiti, e inizi a emergere una cognizione *condivisa* di questioni legate all'esistenza di nemici *comuni*. E come se i musulmani – riprendendo una riflessione di Dal Lago (1998) sugli stranieri in generale – più che rappresentare dei nemici *costitutivi* e *ontologici*, si vadano caratterizzando come dei nemici *necessari* o *complementari* – in questa fase di profondo sconvolgimento di equilibri considerati oramai acquisiti – alla costruzione delle identità nazionali. Identità *reattive* che si formano proprio nel corso di un processo di riconoscimento – o non-riconoscimento – dell'*altro*. E l'Islam viene a configurarsi, e a essere percepito e vissuto, come l'*altro* della società europea: un simbolo di una cultura, di una religione e di una presunta etnicità considerate distinte rispetto all'identità e alla cultura dell'Europa (bianca e cristiana)⁷. Un nemico che, considerato fino a ieri «esterno» al mondo occidentale, si scopre improvvisamente albergare all'«interno» della *nostra* società.



⁷ A questo proposito, è inevitabile richiamare alla mente il dibattito suscitato dalla questione dell'integrazione della Turchia nell'Unione Europea e le dichiarazioni di Giscard d'Estaing – presidente della Convenzione europea – sul fatto che l'ingresso della Turchia nell'Unione rappresenterebbe la fine dell'Europa, dal momento che questo paese, nelle parole del politico francese, «ha una diversa cultura, un approccio differente, un modo di vita completamente diverso» (cit. in EUMC 2003, p. 62). La Lega Nord, in Italia, è stata uno dei principali interpreti dello scontento legato a questo possibile ingresso.

3.2. Le dimensioni dell'islamofobia in Europa

Se rivolgiamo l'attenzione alle espressioni concrete dell'islamofobia in Europa, emerge sin da subito come esista una pluralità di dimensioni su cui occorre soffermarsi. L'atteggiamento di odio e avversione nei confronti dell'Islam e dei musulmani può esprimersi in forme diverse. Esse spaziano da manifestazioni che hanno a che fare con il *discorso* più propriamente *ideologico* – come abbiamo visto nel caso delle cosiddette opinioni di chiusura in riferimento all'Islam identificate dal Runnymede Trust – a *pratiche concrete* che tendono a escludere determinati gruppi sociali dalla vita politica, economica e sociale o, in ogni caso, a limitarne fortemente la partecipazione, colpendo le persone anche sul piano più strettamente personale, come ad esempio nell'auto-stima. Si tratta di forme di disprezzo e discriminazione spesso di natura eterogenea – pensiamo, ad esempio, al *pregiudizio*, all'*esclusione* da diritti fondamentali, alla *violenza fisica* – ma che, in ogni caso, possono comportare conseguenze devastanti per chi, suo malgrado, si trova a esserne oggetto.

In generale, le questioni più rilevanti in grado di individuare il livello di inclusione o di esclusione dei musulmani rispetto alla società circostante sono ricondotte, nello studio britannico, a tutti i vari ambiti della vita pubblica, quali la partecipazione all'attività politica (in qualità di candidati eletti o attivisti), alla pubblica amministrazione (come impiegati pubblici) e al mondo del lavoro, all'accesso ai servizi sanitari e abitativi, alle politiche migratorie e a quelle in tema di giustizia. In particolare per quanto riguarda il mondo del lavoro, uno dei dati più preoccupanti si riferisce agli elevati tassi di disoccupazione riscontrati nella popolazione musulmana.

na. Tra i cittadini di origine pakistana e bengalese residenti nel Regno Unito (la maggioranza dei musulmani britannici), ad esempio, si riscontrano tassi di disoccupazione molto più alti rispetto sia ad altre minoranze nazionali sia, ovviamente, alla popolazione autoctona. Condizioni analoghe sono state rilevate anche in altri paesi europei, quali la Svezia, la Francia, la Germania e l'Italia, dove è meno probabile che persone con un cognome musulmano o arabo vengano invitate per un colloquio di lavoro rispetto agli autoctoni, pur a fronte di qualifiche molto simili (IHF 2005). Ciò è stato riscontrato nel corso di tutta una serie di «test di discriminazione» – come vengono definiti dagli addetti ai lavori – svolti in Europa, nel corso dei quali sono state selezionate offerte di lavoro nei settori più disparati (EUMC 2005). Il test consisteva nel far effettuare una telefonata (o una visita) al possibile datore di lavoro da parte di una persona interessata all'offerta che, sulla base del cognome o dell'accento, si qualificava da subito come straniera, e in particolare di origine marocchina (in Italia), africana o maghrebina (in Francia), turca (in Germania), mediorientale (in Svezia), africana o pakistana (nel Regno Unito). Nella gran parte dei casi, ai potenziali candidati veniva risposto che il lavoro era già stato dato o che era necessario inviare un *curriculum vitae* per iscritto. Immediatamente dopo, gli stessi potenziali datori di lavoro venivano contattati (per le medesime offerte) da candidati nazionali (con le stesse qualifiche dei precedenti) che, invece, ricevevano un invito per un colloquio o venivano immediatamente assunti.

Il tasso di disoccupazione dei musulmani in Europa è quasi sempre superiore a quello delle medie nazionali, e persistenti pratiche discriminatorie al momento dell'assunzione tendono ad accrescere la marginalizza-

zione, in particolare dei giovani immigrati. Come sotto-linea Jocelyne Cesari nel suo studio sui musulmani d'occidente, «il legame fra origine etnica, religione e povertà è un'equazione socialmente pericolosa» (2005, pp. 49-50) i cui effetti destabilizzanti sono ormai evidenti in diversi paesi europei, dove musulmani nati e vissuti nel vecchio continente si trovano ad affrontare i medesimi problemi della prima generazione di immigrati. Pensiamo, ad esempio, ai protagonisti dei recenti scontri scoppiati nelle *banlieues* francesi: giovani di origine maghrebina, nati e cresciuti in Francia, che, di fatto, sperimentano quotidianamente esclusione e, dal loro punto di vista, umiliazione, come molti anni prima i loro padri e nonni.

Situazioni di evidente svantaggio caratterizzano poi le condizioni generali di salute, l'accesso a soluzioni abitative soddisfacenti e i tassi di incarcerazione dei cittadini musulmani. Dopo l'11 settembre e il generale inasprimento della legislazione antiterrorismo in Europa⁸ – unitamente all'adozione di politiche migratorie sempre più restrittive che pongono l'accento sulla tutela della sicurezza e dell'ordine pubblico –, i musulmani

⁸ Si ricorda, a questo riguardo, che in Gran Bretagna, il 14 dicembre 2001, è stata promulgata una legge sull'antiterrorismo, la criminalità e la sicurezza che ha dotato la polizia di maggiori poteri, suscitando un acceso dibattito nell'opinione pubblica. Nell'autunno 2005, proprio la proposta di inasprire ulteriormente questa legge, sostenuta dal primo ministro Tony Blair, non ha raggiunto la maggioranza dei voti necessari per l'approvazione. In Germania, sempre nel dicembre 2001, sono state votate due leggi che hanno aumentato i mezzi finanziari a disposizione delle forze di polizia. In Francia, nel novembre 2001, è stata promulgata una legge sulla «sicurezza quotidiana» che contiene tutta una serie di indicazioni in materia di lotta al terrorismo, oltre che sul tema della sicurezza interna e della lotta contro la delinquenza. In Italia, il cosiddetto «pacchetto antiterrorismo» – un insieme di norme sulla sicurezza interna – è stato varato nell'estate 2005.

sono divenuti oggetto di un ricorso sproporzionato a perquisizioni, fermi di polizia e incarcerazioni immotivate, come fra l'altro segnalato da organizzazioni che si occupano della tutela dei diritti umani.

La stima o il riconoscimento sociale acquisiti nel proprio contesto di riferimento vengono puntualmente negati. Osserva in proposito la studiosa Haleh Afshar, docente di politica e *women studies* all'Università di York:

L'identità ascritta è gettata su di te come se fosse una realtà, come se le tracce di anni di studio, di collegio, di lezioni di lezione e una vita trascorsa vivendo e lavorando in Gran Bretagna non avessero mai attinto la dimensione di estraneità in cui sono nata: per sempre un'intrusa, un'outsider (cit. in CBMI 2004, p. 16).

Il disagio che ne deriva può condurre a forme di ripiegamento identitario che tendono spesso ad accentuare l'isolamento e la separazione rispetto alla società circostante. E alcuni musulmani preferiscono indubbiamente evitare occasioni di confronto con la società circostante. Secondo alcuni, però, l'islamofobia offrirebbe ai musulmani un motivo in più per diventare reattivi nei confronti del mondo esterno e chiudersi in una sorta di isolamento. Ciò anche in ragione del fatto che una latente e talvolta manifesta islamofobia «istituzionale» – come nel caso del razzismo – permea di sé i diversi ambiti della società?

I rapporti sociali, economici, politici e culturali dominanti e la definizione dell'Islam in termini di «pro-

blemas» influenzano, quindi, profondamente la formazione delle identità e i comportamenti dei musulmani in Europa, arrivando a imprigionarli talvolta in un modo di essere falso e riduttivo.

Ma il disprezzo può esprimersi anche attraverso varie forme di aggressione fisica, verbale o psicologica nei riguardi di donne e uomini musulmani. La violenza, infatti, materiale e simbolica, costituisce la manifestazione più visibile – e più denunciata, oltre che monitorata – di islamofobia e di sentimento antimusulmano in Europa. Già nel corso delle pagine precedenti abbiamo avuto modo di notare come gli elementi di identificazione visiva dei musulmani – visi e percepiti in quanto tali indipendentemente dalla loro effettiva appartenenza all'Islam – siano stati segnalati come il fattore predominante nel determinare chi o che cosa possa diventare vittima di aggressione. L'uso del foulard o *hijab*, del turbante, dell'abito tradizionale – la *jellaba* – o la barba ha assunto una crescente rilevanza, dopo l'11 settembre, nell'identificare i possibili obiettivi della violenza razzista e xenofoba di stampo antimusulmano. «Noi musulmani siamo divenuti un obiettivo facile perché siamo visibilmente diversi», afferma uno psicologo di origine araba intervistato nel corso della ricerca promossa nel 2004 dalla Commission on British Muslims and Islamophobia. E le donne – proprio perché rese visibili come musulmane dall'usanza di coprire il capo con foulard di varie fogge e dimensioni – costituiscono spesso il principale *target* di queste aggressioni. Il velo – come sottolinea la giovane Fatema nel corso della nostra conversazione – «ti identifica a colpo sicuro come islamica, e allora dipende molto da chi ti sta guardando in quel momento, dal suo sguardo». Nella rassegna di episodi di questo tipo raccolti nei vari paesi europei troviamo casi

⁹ La definizione di islamofobia *istituzionale* a cui si fa riferimento è la seguente: «quelle leggi, abitudini e pratiche consolidate che riflettono sistematicamente e producono disuguaglianze fra musulmani e non musulmani nella società» (CBMI 2004, p. 14).

di donne musulmane, ad esempio in Austria, insultate ripetutamente in strada, o il caso di una donna con il foulard buttata fuori da un taxi, in Danimarca, per la sua presunta responsabilità negli attentati terroristici al World Trade Centre, o ragazze musulmane in Germania e in Gran Bretagna malmenate, insultate, fatte oggetto di sputi e spogliate del *biyab* mentre camminavano in zone frequentate della città (EUMC 2002a). Questi fatti, ritenuti non episodici, diffusi anche in Belgio, Italia, Finlandia, Olanda e Spagna, hanno spesso indotto le organizzazioni musulmane a consigliare i propri membri di optare per condotte di basso profilo e, nel caso delle donne, di evitare di indossare il foulard in luoghi pubblici, a conferma della reazione che questi simboli potrebbero innescare. L'assimilazione e la somiglianza nell'aspetto esteriore sembrano tuttora costituire fattori assai rilevanti nello stabilire fino a quale punto altre culture possono essere accettate o tollerate in un determinato ambiente sociale. Nel caso del *biyab*, poi, emerge chiaramente come stereotipi associati al clima di sospetto diffusi dopo l'11 settembre si siano combinati con pregiudizi legati alle condizioni di subordinazione, sottomissione e assenza di emancipazione con cui si è abituati a pensare le donne musulmane. Ma, in molti casi, alla base di queste aggressioni sembra vi sia la volontà di negare visibilità all'islam che, in modi e forme eterogenee, inizia a segnare con la propria presenza un territorio fisico e simbolico considerato indivisibile e inalienabile.

3.2.1. *Gli imprenditori politici della paura*

Dopo gli attentati terroristici che hanno investito gli Stati Uniti, si è verificata, un po' ovunque in Europa, una radicalizzazione di tendenze già presenti in seno alle di-

verse società locali. Ciò ha fatto sì che l'ingresso sulla scena pubblica del legame perverso terrorismo-guerra-etnofobia – e quindi la stigmatizzazione che ha come oggetto non solo gli stranieri, ma chiunque sia percepito come *altro* rispetto alla civiltà occidentale – si giovasse di sentimenti consolidati. Si era infatti attuito da tempo quello «shock anestetizzante» che, all'indomani del secondo dopoguerra, aveva fatto sì che discorsi palesemente razzisti – dopo lo sterminio di milioni di ebrei – non osassero dichiararsi apertamente nel dibattito pubblico. Sentimenti di odio, di paura e di disprezzo hanno assunto nuova legittimazione a seguito della propaganda politica di movimenti e partiti di estrema destra che, a partire dagli ultimi due decenni del XX secolo, hanno risvegliato il discorso xenofobo in diversi paesi europei. Si tratta, per lo più, di forme di neorazzismo che alla mitologia della razza sostituiscono l'idea della differenza culturale, dell'eticità o della religione – quel razzismo *senza razza* che, come abbiamo visto, Taguieff (1994) definisce razzismo differenzialista o culturale. Se, ovviamente, cambiano i discorsi, gli atteggiamenti e i contenuti di questa propaganda, oggi come ieri essa risulta funzionale a giustificare una contrapposizione inconciliabile fra europei e non europei in nome di una fantomatica *identità nazionale*. Ma serve anche a rendere accettabile il discorso sull'incompatibilità culturale e lo scontro di civiltà che ammantava la rappresentazione dell'islam come nemico. Termini oramai divenuti impronunciabili, quali «sangue» e «trazzza», sono ora sostituiti da espressioni considerate più nobili, come ad esempio etnia, cultura, civiltà, memoria, storia, identità, differenza (Siebert 2003). Questa giustificazione nuova – di natura marcatamente culturale – della differenza si è tradotta in nuove forme di pratiche sociali e di movimenti politici.

Il ritorno della «razza» nei discorsi sull'identità nazionale si è materializzato innanzitutto attraverso l'affermazione, negli anni Ottanta del secolo scorso, di partiti di estrema destra sulla scena politica dei diversi paesi europei. Si tratta di un momento particolare della situazione socioeconomica dell'Europa occidentale, che vede, da un lato, il progressivo radicamento della popolazione immigrata (e, al suo interno, della popolazione musulmana) giunta nei decenni precedenti essenzialmente come forza lavoro da impiegare nell'industria pesante e, dall'altro, il crescente malcontento negli strati popolari colpiti duramente dalla crisi economica degli anni Settanta. Gran parte dei movimenti di estrema destra che sorgono in questi anni incentra il proprio repertorio d'azione attorno ai temi della difesa dell'identità nazionale e del lavoro dalla minaccia degli immigrati. L'insicurezza e la rabbia di una *working class* in passato orientata a sinistra vengono intercettate da diversi gruppi estremisti che portano avanti proposte politiche di natura apertamente xenofoba e oltanzista, in un clima generale segnato da un crescente distacco fra cittadini e sistema politico (Ignazi 1994).

In Francia il Front National, guidato da Jean-Marie Le Pen, acquisisce una crescente visibilità sulla scena politica nazionale (e internazionale), raggiungendo quasi il 10% dei suffragi nelle elezioni del 1986¹⁰, e risultati simili vengono registrati, fra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, anche in altri paesi. In Germania, uno dei partiti più antichi dell'estrema destra, il Nationaldemokratische Partei Deutschland, creato nel 1964, con-

¹⁰ A proposito della Francia, ricordiamo che, più recentemente, nel primo turno delle elezioni presidenziali svoltesi il 21 aprile 2002, Jean-Marie Le Pen ha raggiunto il 16,86% delle preferenze.

tava nel 2000 circa 6500 tessere. Molto presente a livello locale, questo partito è stato il promotore di numerose campagne di opinione pubblica contro la costruzione di moschee in Germania, raccogliendo soprattutto nelle regioni dell'Est la gran parte dei propri simpatizzanti. Qui, d'altra parte, secondo i dati raccolti dall'Ufficio per la tutela della Costituzione, si concentra circa la metà degli estremisti di destra — una popolazione per lo più giovane, impoverita, di estrazione operaia — che fanno capo anche ad altre formazioni, fra cui i Republikaner (che nelle elezioni europee del 1989 avevano raccolto circa 2,2 milioni di voti) e la Deutsche Volksumion che negli ultimi due decenni è riuscita a eleggere propri rappresentanti in alcuni Länder. In Austria, il Freiheitliche Partei Österreichs — guidato da Jörg Haider — ha ottenuto una crescente popolarità, che lo ha condotto a esprimere propri ministri nel governo nazionale formatosi nel 1999. In Gran Bretagna, il British National Party raccoglie tuttora nelle aree più povere del paese — basti pensare alla roccaforte del partito, Oldham, una cittadina alla periferia di Manchester teatro di duri scontri a sfondo razziale — la maggior parte dei consensi, facendo leva sul tema dell'immigrazione. Tendenze simili si sono registrate anche in paesi quali l'Olanda, con il successo ottenuto dalla lista di Pim Fortuyn nelle elezioni amministrative del marzo 2002¹¹ e il

¹¹ Pim Fortuyn, professore di sociologia, omosessuale dichiarato e leader del partito nazionale Leefbaar Rotterdam, aveva incitato gran parte della sua campagna elettorale sulla propaganda antimusulmana. Escluso dal partito proprio a causa degli accesi toni islamofobici dei suoi discorsi pubblici (raccolti, fra l'altro, in un volume dal titolo *Against the Islamization of Our Culture*), si era presentato con una propria lista alle elezioni amministrative del marzo 2002, raccogliendo il 34% dei voti. La sua uccisione — avvenuta il 6 maggio

movimento Leefbaar Rotterdam (Rotterdam vivibile). In Belgio il Vlaams Blok (Blocco fiammingo) dal 1991 in poi ha registrato un costante aumento di successo, assistendosi nelle elezioni del 2000 al 30% circa dei voti nella sua roccaforte di Anversa. Nei paesi scandinavi, i partiti di estrema destra – espressione di un «populismo di prosperità» piuttosto che di crisi – sono caratterizzati da una componente autoritaria che si manifesta anche con il rifiuto di vedere società tradizionalmente molto omogenee aprirsi al multiculturalismo (Camus 2002). Anche nei paesi dell'area balcanica il fenomeno dell'estrema destra è oggi favorito dalla diffusione di un generale atteggiamento revisionista che si nutre, fra l'altro, di antisemitismo e omofobia (Osservatorio sui Balcani 2005).

Le ultime elezioni europee – avvenute il 13 giugno 2004 – hanno confermato la popolarità di alcune formazioni di estrema destra animate da spirito spiccatamente razzista e antieuropeo. La paura generalizzata nei confronti degli stranieri, le tendenze xenofobe e, soprattutto, antimusulmane costituiscono il principale comun denominatore di questi partiti. L'islam viene spesso presentato nei termini di una minaccia diretta ai valori e all'identità religiosa europea, come emerge chiaramente dai volantini distribuiti a Londra dal British National Party, dove si affermava che le locali chiese sarebbero state presto trasformate in moschee se non vi fosse stata un'azione immediata. O, ancora, dagli opuscoli diffusi in Belgio in cui si mostrava come la chiesa di Santa Maria a Schaerbeek sarebbe stata convertita in moschea; o i con-

2002 ad Amsterdam – ha preceduto di pochi giorni le elezioni legislative del 15 maggio, che hanno segnato un successo trionfale del partito.

tenui del sito internet del partito democratico svedese – una formazione che si ispira al nazismo – in cui si sosteneva che il mondo cristiano era sotto attacco, giustificando questa affermazione con le parole di Silvio Berlusconi sulla presunta superiorità della civiltà occidentale, pronunciate nel corso di un intervento pubblico a Berlino, a pochi giorni dagli attentati terroristici contro gli Stati Uniti (EUMC 2002a).

Ma la naturalizzazione del discorso razzista in chiave antimusulmana non sembra essere appannaggio soltanto dei partiti di estrema destra. L'elemento nuovo che occorre rimarcare è legato al fatto che il grado di accettabilità di questi discorsi sembra essersi notevolmente accresciuto. Se, da un lato, le formazioni di estrema destra hanno continuato a reiterare i medesimi contenuti, dall'altro, questi ultimi hanno riscontrato un crescente consenso nel dibattito pubblico più ampio. Questa tendenziale «normalizzazione» – e, in alcuni casi, «banalizzazione» (Geisser 2003) – dell'islamofobia in Europa sembra quindi legata anche al maggior grado di tolleranza riscontrato da idee e sentimenti antimusulmani e, in generale, di natura xenofoba diffusi non soltanto da partiti notoriamente razzisti, ma avvallati e in qualche modo rilanciati e amplificati da rappresentanti politici nazionali con ruoli di governo¹². Come valutare questa circolazione di *opinioni* spesso gravide di pregiudizi che scivolano dalla classificazione di una *diversità* all'affermazione di una *inferiorità* (Jedlowski 2003)?

¹² Proprio in riferimento alla diffusione e generale accettazione di stereotipi antimusulmani nei contenuti diffusi dai media e nel dibattito politico, il corrispondente olandese dell'EUMC, incaricato di redigere una relazione sulla situazione nazionale, sintetizza questo generale atteggiamento come la «fine della correttezza politica» (EUMC 2002a, p. 52).

Ritorna in mente una frase di Jean-Paul Sartre, che proprio in merito all'opinione antisemita affermava: «Mi rifiuto di chiamare opinione una dottrina che prende di mira espressamente persone determinate, che tende a sopprimere i loro diritti e a sterminarle» (cit. in Siebert 2003, p. 53). È legittimo richiamarsi alla libertà di espressione nel momento in cui si formulano idee che hanno l'esplicita intenzione di umiliare gli altri? Nella descrizione della situazione nazionale, il direttore del centro studi islamico-cristiano della Danimarca così descrive la tendenza generale di cui parliamo: «la libertà di parola è divenuta più importante della tutela della minoranze. [...] dichiarazioni del tipo 'c'è solo una civiltà. La nostra...', 'l'islam con le sue tendenze fondamentaliste deve essere combattuto' non sono rare in parlamento e spesso non sono criticate. [...] questi sentimenti sono visti come 'paure normali e naturali' – una 'preoccupazione' che è comprensibile e deve essere rispettata» (EUMC 2003, pp. 76-77).

3.3. *Islamofobia e pregiudizio antimusulmano in Italia*

In Italia, il fenomeno dell'islamofobia e del pregiudizio antimusulmano non ha ricevuto un'attenzione particolare nel dibattito pubblico¹³. Nonostante il paese sia regolarmente oggetto di attenzione – come altri Stati dell'Unione Europea – delle relazioni periodiche che su questo tema vengono prodotte da osservatori internazionali sul razzismo e i diritti umani, volgendo un rapi-

do sguardo alla letteratura più significativa sull'islam in Italia emerge come al fenomeno siano state fino a oggi dedicate riflessioni fugaci e, comunque, non sistematiche. Se, da un lato, le ragioni di questo vuoto possono essere ricondotte al ritardo del dibattito culturale generale sull'islam, dall'altro ci sembra che esse vadano ricollegate anche a un clima di debole reattività sociale nei confronti delle espressioni di razzismo che ha spesso caratterizzato il contesto italiano. Così giustamente nota Annamaria Rivera:

Contrariamente ad altri paesi europei, in Italia xenofobia e razzismo non sono oggetto di un discorso pubblico considerato legittimo. Essi sono infatti costantemente occultati e sottoposti a un'implicita censura da parte dei media come delle istituzioni; ma anche nell'ambito degli studi specialistici occuparsene è considerato per lo più inopportuno o non pertinente (2003b, pp. 10-11).

Una posizione simile è condivisa anche da altri, i quali sottolineano come, a fronte del fatto che la xenofobia e le discriminazioni nei confronti degli stranieri siano diventati «fenomeni caratteristici dell'Italia» a partire dalla fine degli anni Ottanta, scarsa attenzione vi è stata rivolta sia dagli organi di informazione che dalla letteratura sociologica e politologica (Dal Lago 1999b; Mura 1995). Questa peculiarità del caso italiano è probabilmente da ricondurre all'incapacità di fare i conti, in maniera critica, con il passato coloniale, il cui retaggio sembra però riemergere – in modo più o meno inconsapevole – in tutta una serie di stereotipi e cliché di stampo razzista. Nel caso dell'islam e dei musulmani è possibile, poi, che quell'insieme di idee, rappresentazioni e stereotipi di cui sono oggetto, unitamente alle

¹³ Fra i tentativi di analisi del fenomeno dell'islamofobia in Italia si ricordano: Rivera 2002a; 2002b; 2003a; 2003b; Alievi 2003; Scortino 2002; Guolo 2003.

pratiche concrete che ne comportano il rifiuto, la discriminazione e il disprezzo – che, come abbiamo detto, costituiscono le due componenti principali di ogni forma di razzismo –, tendano a diluirsi, a banalizzarsi. E ciò avviene a causa della generale indulgenza nei confronti degli umori xenofobi che serpeggiano nella società italiana e del clima di antagonismo e di ostilità verso l'Islam riattivato dagli eventi drammatici dell'11 settembre, dall'inasprimento del conflitto mediorientale e dalla politica della guerra preventiva condotta dagli Stati Uniti. In realtà, secondo quanto rilevato da vari organismi internazionali, in Italia questi fatti hanno agito da catalizzatore di paure, sentimenti, pregiudizi già presenti da tempo. Oltre a un generico sentimento anti-immigrato e alla costante definizione politica e mediatica dell'immigrazione in termini di «emergenza», se non in molti casi di «minaccia», la società italiana già da tempo si era confrontata con il pregiudizio specificatamente antimusulmano.

La Lega Nord, sin dal suo primo ingresso sulla scena politica nazionale, aveva fatto dell'islamofobia uno dei temi ricorrenti della propria ideologia, identità e immaginario collettivo. In un tipico esempio di *patchwork* culturale e con rimandi piuttosto disinvolti alle teorizzazioni di alcuni degli esponenti della *nouvelle droite*, il Carroccio ha ancorato la propria opposizione all'Islam a temi e argomentazioni che riguardano la religione, i processi di globalizzazione, le forme di localismo e di comunità¹⁴. Evidenza Renzo Guolo:

¹⁴ In un documento del 1998 intitolato *Padania, identità e società multirazziali*, che costituisce una sorta di manifesto ideologico della Lega Nord sul tema dell'immigrazione e della società multietnica, si afferma: «La minaccia 'razzista' va ricercata nel pensiero e nell'azione

Per la Lega l'opposizione alla globalizzazione e quella all'Islam sono strettamente correlate. La globalizzazione è sinonimo di sradicamento; essa sgretola tradizioni, identità e valori delle comunità locali, legami sociali territoriali «originari», minando così alla base l'unità della «comunità di popolo». Unica vera forza di resistenza a questo «sistema di valori e interessi», secondo la Lega, sono i «popoli» stanziati da tempo «immemorabile» nel territorio. Popoli che la Lega vuole difendere e rappresentare. [...] La rinascita della comunità, intesa come comunità organica, in cui i diritti traggano origine dalla comunione di sangue e suolo, è vista come antidoto al «mescolamento» generato dai processi globalizzanti. La comunità si erige a difensore di uno spazio dove gli «estranei invasori» non possono entrare. In questa ideologia che assume i caratteri di una vera e propria *Weltschmerz*, comunità significa identità, che a sua volta significa esclusione dell'Altro. Significa comunità mondata da ogni differenza: etnica, culturale, religiosa (2003, pp. 58-59).

Lo straniero, in particolare se appartenente a determinate «etnie», culture o religioni, è percepito come un elemento in grado di *inquinare* una supposta integrità della «comunità di popolo», cioè il popolo padano. E per la Lega Nord l'Islam costituisce un vero e proprio nemico *storico* (infatti si ricorda spesso, nei discorsi e nei documenti leghisti, che la Padania è l'unico pezzo dell'Europa meridionale a non essere stato conquistato dall'Islam), l'*altro* irriducibile, un «morbo», secondo la terminologia in uso fra i seguaci del Carroccio. Come si

distruttrice del mondialismo, il quale attraverso una sottocultura commerciale planetaria, progetta di edificare un 'Villaggio Mondiale' anglofono e totalitario sulle rovine dei popoli. Questi mondialisti sono i veri razzisti in quanto negano le diversità delle culture e dei popoli» (Lega Nord 1998).

ricorda in uno studio su questa formazione politica, circa dieci anni prima degli eventi dell'11 settembre. Lo spauracchio islamico era già stato agitato con forza dagli esponenti del partito che, nelle aree del Nord, avevano paventato un rapido incremento della popolazione musulmana «per la grande prolificità che le comunità islamiche presenti in Europa tendono a mantenere» (cit. in Biorcio 1997, p. 154). E lo stesso leader Umberto Bossi, in un'intervista rilasciata nel 1993, aveva affermato: «La civiltà da una parte, i barbari dall'altra. L'Occidente civile e l'Islamismo. Se proprio devo dirlo tutta [...] io la vedo così» (cit. in Rivera 2003b, p. 76).

Se nei documenti scritti e nelle teorizzazioni più rifinite il discorso leghista in materia di immigrati e, in particolare, di musulmani tende a oscillare frequentemente fra tesi che affermano la necessità del differenzialismo culturale e la valorizzazione estrema delle identità etniche e nazionali, nella prassi quotidiana e nelle manifestazioni pubbliche prevale una rappresentazione dello straniero in termini prettamente xenofobi.

La mobilitazione antislamica della Lega nelle regioni del Centro-Nord tende a investire in particolare i luoghi di culto (moschee e sale di preghiera) che, proprio per il fatto di marcare simbolicamente in senso islamico il territorio, rendono particolarmente visibile, agli occhi dei leghisti, la cifra di questa supposta *invasione*¹⁵. E

¹⁵ Riprendendo il linguaggio guerresco particolarmente caro alla Lega Nord ogni volta il tema di discussione è l'immigrazione, sempre nel documento *Padania, identità e società multirazziali* si afferma: «Altro che razzisti, queste persone [coloro che si oppongono all'immigrazione] sono soltanto dei *partiti*, che hanno una reazione difensiva di fronte ad un fenomeno che *minaccia* l'identità della comunità alla quale appartengono. In un certo senso sono assimilabili a dei *partigiani* che resistono contro l'occupazione di forze armate straniere» (Lega Nord 1998).

contro la costruzione di luoghi di preghiera per i musulmani si scaglia la violenza più volgare e offensiva. Così, ad esempio, nel febbraio 1999 a Torino, a Porta Palazzo, la Lega Nord, guidata dal senatore Mario Borghesio, fece celebrare dai sacerdoti scismatici lefebviriani una messa in latino per riappropriarsi religiosamente del luogo dove, alcuni giorni prima, era stata celebrata la festa della rottura del digiuno al termine del Ramadan¹⁶. O ancora, nell'ottobre 2000 a Lodi, simpatizzanti leghisti decisero di *profanare* il terreno destinato alla costruzione di una moschea, spargendo urina di maiale: un atto di scherno inqualificabile che la dice lunga sulle continuità esistenti con lo stile dell'antisemitismo più aggressivo, quello che si manifesta con la violazione dei cimiteri, tombe e monumenti ebraici. Questi episodi – e i tanti altri che si sono verificati in diverse città del Nord amministrato dalla Lega ben prima dell'11 settembre, ma anche dopo –, come è stato osservato, non costituiscono soltanto esempi di controversie che si verificano nello spazio pubblico, ma *sullo* spazio pubblico medesimo, e segnalano come la posta in gioco sia legata a qualcosa di più profondo. È in gioco, infatti, l'appropriazione fisica e simbolica del territorio, che è qualcosa che ha a che fare con dinamiche sociali profonde (Allievi 2003). Si tratta di conflitti che, se da un lato sono stati visibilmente strumentalizzati per finalità politiche¹⁷, dall'altro

¹⁶ Un evento simile si era verificato nel 1995, all'indomani dell'inaugurazione del centro islamico di Roma, quando l'onorevole della Lega Nord Irene Pivetti, all'epoca presidente della Camera dei deputati e cattolica tradizionalista, aveva partecipato a un rosario di riparazione per l'offesa arrecata alla città sede del Vaticano assieme ad alcuni esponenti della nobiltà romana di simpatie fasciste.

¹⁷ La paura dell'Islam è stata infatti utilizzata dalla Lega Nord proprio in termini di «rendita elettorale», «spalancando di fronte a sé un

hanno trovato un terreno propizio nel dibattito pubblico più ampio dove, da parte sia laica che cattolica, si sono levate voci allarmate contro il timore di una possibile invasione culturale musulmana.

Nell'analisi del conteso entro cui si è andato configurando il fenomeno dell'islamofobia, del pregiudizio antimusulmano in Italia e degli attori sociali, politici e culturali che, in diverso modo, ne sono stati protagonisti, sarebbe infatti scorretto concentrarsi esclusivamente sull'operato di quello che è stato definito il principale «imprenditore politico» dell'islamofobia nel nostro paese: la Lega Nord, appunto. A conferma del fatto che di fronte all'Islam le classiche distinzioni fra laici e cattolici, progressisti e conservatori tendono a sfumarsi e a ricomporsi in senso trasversale, occorre sottolineare come il dibattito antimusulmano si sia giovato di un contributo anche da parte di settori delle gerarchie cattoliche e di alcuni intellettuali e *opinion leaders*. Nonostante sul tema dell'immigrazione e, in generale, del confronto fra culture e grandi religioni la Chiesa cattolica abbia cercato, grazie soprattutto agli impulsi di Giovanni Paolo II, di favorire un atteggiamento di dialogo e di tolleranza, alcuni esponenti delle gerarchie ecclesiastiche non hanno mancato di far sentire, nel corso degli ultimi dieci anni, il proprio dissenso. Si ricordano, a questo proposito, le dichiarazioni del vescovo di Como,

vasto spazio nel mercato politico», dopo gli ormai vetusti e desueti slogan su «Roma ladrona» e il «Sud assistito» (Guolo 2003, p. 76). Tuttavia, occorre notare come, proprio per arginare l'espansione di formazioni politiche di natura populista – come appunto la Lega –, altri partiti, di orientamento diverso, abbiano inglobato nel proprio programma politico alcuni temi delle formazioni populiste, come ad esempio le preoccupazioni sulla sicurezza e i temi anti-immigrati (cfr. Biorcio 1997, p. 163).

monsignor Maggiolini, che già nel 1998 denunciava la «colonizzazione passiva» del paese prodotta dai flussi migratori incontrollati e la conseguente breccia che l'Islam andava aprendosi nella società italiana. O l'intervento del cardinale Giacomo Biffi, arcivescovo di Bologna, che nel settembre 2000 aveva evocato l'Islam come nemico della cristianità, auspicando l'introduzione di quote religiose, in materia di immigrazione, volte a favorire l'ingresso di immigrati cristiani, e non musulmani, giudicati estranei «alla nostra umanità» (cfr. Guolo 2003). E ancora, l'opuscolo sull'Islam pubblicato dai vescovi dell'Emilia Romagna nel novembre dello stesso anno, in cui si rivolgeva ai politici italiani la seguente domanda: «Come si pensa di far coesistere il diritto familiare islamico, la concezione della donna, la poligamia, l'identificazione della religione con la politica – tutte cose dalle quali i musulmani non *recedono*, se non dove non hanno ancora la forza di affermarle e di imporre – con i principi e le regole che ispirano e governano le nostre civiltà?» (Vescovi dell'Emilia Romagna 2000, corsivi miei). Dalle parole più o meno isolate pronunciate da alcuni vescovi fino alle prese di posizione manifeste da parte della Conferenza episcopale italiana in materia di dialogo interreligioso e, in particolare, della «questione islam», la tesi incentrata sulla difesa identitaria della religione cattolica come la *vera* fede ha assunto una crescente autorevolezza, segnando la natura conflittuale del rapporto con l'Islam¹⁸.

¹⁸ Recentemente la Conferenza episcopale italiana ha scritto l'esigenza di diffondere alcune *Indicazioni* in materia di matrimoni fra cattolici e musulmani volte sostanzialmente a «consigliare o comunque a non incoraggiare questi matrimoni»: Conferenza episcopale italiana 2005.

Questi temi hanno riscontrato un certo consenso anche in alcuni ambienti intellettuali dove l'islam è stato oggetto di discussione – poco prima degli eventi dell'11 settembre – nell'ambito di riflessioni sul multiculturalismo e la società multietnica (cfr. Sartori 2002) che, pur condotte da un politologo considerato vicino agli ambienti politici progressisti, non hanno mancato di destare vivaci polemiche a causa del tono islamofobico che le percorre. Si chiede, ad esempio, Sartori: «Sbaglio, per esempio, nel sostenere che l'immigrato islamico è per noi il più 'distante', il più 'estraneo', e quindi il più difficile da integrare? Se sbaglio, nessuno me lo ha dimostrato. [...] Ma nemmeno sbaglio nel sostenere [...] che gli immigrati di religione musulmana sono fondamentalisti» (ivi, p. 128). La sua risposta, come si deduce, nega che le culture siano dotate di uguale valore e vede nel musulmano il portatore di diversità tali da renderlo difficilmente integrabile nella nostra società. Da qui il favore espresso nei confronti dell'agevolazione dell'ingresso di immigrati considerati più *compatibili* con i valori occidentali. Dinanzi a una paventata crescita esponenziale della popolazione «allogena» (che nel caso di quella musulmana è in realtà diminuita), l'intellettuale fiorentino si chiede se resisterele dovrebbe essere considerato una forma di razzismo, e, in particolare a proposito del tema che più ci interessa, aggiunge: «Il razzismo nasce in Italia con il fascismo, e muore con lui. Se rinascesse non sarebbe perché gli italiani sono razzisti, ma perché un razzismo altrui genera sempre, a un certo punto, reazione di contro-razzismo. Stanno attenti: il vero razzismo è di chi provoca il razzismo» (ivi, p. 106).

Questo dibattito – che, sottolineiamo, era già presente in Italia prima degli eventi dell'11 settembre e che qui abbiamo cercato di riassumere brevemente nelle sue

principali articolazioni – aveva visto come protagonisti tre attori principali: la Lega Nord, alcuni esponenti delle gerarchie cattoliche e settori dell'intelligenza nazionale. Nonostante anche gli organi di informazione avessero dato talvolta ampia copertura a eventi particolarmente significativi – come ad esempio le manifestazioni anti-moschee organizzate dal Carroccio nelle regioni del Centro-Nord – e ospitato interventi di intellettuali che esprimevano idee dissenzienti rispetto a quanto sostenuto dai simpatizzanti dello «scontro di civiltà», ci sembra di poter condividere l'orientamento secondo cui i media – pur costituendo una sorta di «cassa di risonanza» di opinioni e analisi talvolta prive di alcuna verifica e tendenti all'esagerazione – siano stati più un *effetto*, che non una *causa* del pregiudizio antimusulmano diffuso nella società italiana (Allievi 2003). La tendenza all'esagerazione, all'amplificazione di alcuni aspetti e, talvolta, all'invenzione, quando si parla di islam, è stata infatti ricorrente. I media, tranne rare occasioni, hanno per lo più banalizzato e normalizzato alcuni umori intolleranti, piuttosto che promosso occasioni di conoscenza e confronto. Ma l'esempio – e in qualche modo lo stile, i toni e i contenuti – è venuto da tutti quegli attori (politici, sociali, culturali) che hanno sostenuto il ruolo antagonista dell'islam che, con la caduta del muro di Berlino e il crollo del comunismo – un nemico comune sia all'islam che all'occidente, secondo l'impostazione di Samuel Huntington –, avrebbe reso «più acuta in entrambi la percezione della reciproca minaccia» (Huntington 2001, p. 309). Secondo un meccanismo ben noto che tende a essenzializzare le culture e a decontestualizzarne i riferimenti, riassumendoli in una serie di simboli e principi immutabili, le caratteristiche dell'islam nei contesti di origine sono state *in blocco* adattate e calate con la forza

sulla testa dei musulmani che vivono in Italia, e in generale in occidente. La confusione costante fra islam come minaccia politica *internazionale* e «musulmani dell'interno» — spesso nati e vissuti nelle società europee — era già presente da tempo nel dibattito pubblico occidentale, e, di riflesso, in quello italiano. Pensiamo alle scene di violenza e fanatismo associate all'islam proposte dai mass media sin dagli anni Ottanta, senza che vi potesse essere alcuno spazio per altri aspetti e immagini del mondo musulmano. Ma gli attentati terroristici dell'11 settembre 2001 hanno segnato indubbiamente un momento di svolta che, a nostro avviso, è riconducibile soprattutto all'intensità e al clima di generale consenso con cui il discorso antislamico è stato accolto, da quel momento in poi, nel dibattito pubblico più ampio.

3.3.1. *Le fasi del dibattito pubblico*

Secondo la ricostruzione degli eventi fornita dall'osservatorio europeo in materia di razzismo e xenofobia e un'analisi congiunta di alcune fonti giornalistiche è possibile identificare quattro fasi essenziali del dibattito pubblico sull'islam seguito in Italia nel periodo immediatamente successivo (dal 12 settembre al 31 dicembre 2001) agli eventi terroristici che hanno investito gli Stati Uniti. Si tratta, a nostro avviso, di mesi cruciali per comprendere quell'insieme di cliché e di stereotipi sui musulmani e sull'islam destinato a riprodursi anche negli anni successivi.

Nella prima fase (12-16 settembre) prevalse il senso di shock, di spaesamento, di paura per il futuro dinanzi a un evento che non trovava confronti paragonabili nella storia recente. La discussione pubblica era dominata soprattutto da un sentimento empatico di suppor-

to incondizionato nei confronti degli Stati Uniti (da qui lo slogan «siamo tutti americani», condiviso sia da destra che da sinistra) e da riflessioni riguardanti le possibili reazioni da parte dell'amministrazione Bush. Ma erano quasi del tutto assenti riferimenti e collegamenti fra gli attentati terroristici e le minoranze musulmane che vivevano in Italia. Anche se, ovviamente, l'attenzione era rivolta all'esistenza di possibili cellule del terrorismo islamico nel nostro paese.

Man mano che passavano i giorni, al senso di disorientamento subentrava un dibattito sui fattori che potevano avere in qualche modo contribuito all'evento (17 settembre-18 ottobre). L'attenzione nei confronti dell'islam — come civiltà, cultura, religione — e i musulmani divenne piuttosto alta¹⁹, anche se si tendeva a proporre analisi spesso stereotipate e superficiali. Un'eccezione in tal senso ci sembrano le riflessioni di Ivo Diamanti in un editoriale in cui indicava alcuni temi su cui intravedeva un rischio di chiusura da parte degli attori politici italiani: il primo riguardava l'immigrazione, e cioè il rischio «che i riflettori della tragedia americana alimentino di nuovo la diffidenza verso l'immigrazione», il secondo era legato alla nuova legge Bossi-Fini, in discussione proprio in quei giorni, che riduceva l'immigrazione a un problema di ordine pubblico e, infine, il rischio «che si tenda ad accentuare, in questa fase, il 'pericolo religioso'. Che si alimenti una 'sindrome islamica'» («la Repubblica», 23 settembre 2001).

In questa fase la discussione più generale sull'islam veniva collegata alla presenza di immigrati musulmani in

¹⁹ In questo periodo si registra, inoltre, un sensibile aumento delle vendite di libri riguardanti l'islam e i musulmani, come segnalato da più fonti.

occidente e, in particolare, in Europa e in Italia²⁰, e iniziavano a essere enfatizzati presunti elementi negativi ascrivibili ai musulmani in quanto tali. La Lega Nord, proprio in quei giorni, distribuiva a Venezia – in occasione della «giornata dell'orgoglio padano» – un volantino che, sotto il ritratto di Bin Laden, recava la scritta «clandestini uguale terroristi islamici» che, nella sua cupa rozzezza, ben esemplificava il sentimento nutrito da una parte dell'opinione pubblica. Lo stesso cardinale Biffi, durante un intervento a un convegno a Bologna, aveva confermato la proposta di «selezionare» gli immigrati «culturalmente integrabili», profetizzando, in caso di eccessivo «ecumenismo politico», un futuro «di lacrime e sangue» per il paese («la Repubblica», 21 settembre 2001)²¹. A conferma del fatto che certi orientamenti risultavano essere molto più diffusi di quanto si sospettasse, il presidente del Consiglio Silvio Berlusconi, in occasione di una visita a Berlino, nel corso di una conferenza stampa esprimeva la propria opinione in materia di islam e musulmani:

Non si possono mettere sullo stesso piano tutte le civiltà. [...] dobbiamo essere *consapevoli della superiorità della nostra civiltà*. Una civiltà che ha dato luogo a un largo benessere nelle popolazioni dei paesi dove la si pratica. Una civiltà che garantisce il rispetto dei diritti umani, religiosi e politici. Rispetto che certamente non esiste nei paesi islamici. [...] L'Occidente è destinato a occidentalizzare e a conquistare i popoli. L'ha fatto con il mondo comunista e l'ha fatto con una par-

²⁰ Il 30 settembre 2001, «la Repubblica» pubblica un ampio dossier sui musulmani d'Italia curato da Magdi Allam e Paolo Rumiz.

²¹ Sul versante cattolico, ricordiamo come queste parole giungessero in un momento in cui il papa insisteva sulla necessità di dialogo e sul dovere di scongiurare una nuova guerra.

te del mondo islamico. Ma c'è un'altra parte di questo mondo che è ferma a mille e quattrocento anni fa («la Repubblica», 27 settembre 2001, corsivi miei).

Queste parole, come ben si può immaginare, non mancarono di suscitare aspre critiche nell'opinione pubblica nazionale e internazionale²², tanto da indurre il premier italiano a una parziale autocritica e, a distanza di pochi giorni, a un incontro riparatore con l'ambasciatore dell'Arabia Saudita a Roma e altri rappresentanti diplomatici dei paesi islamici.

Sul fronte intellettuale, o presunto tale, solo tre giorni dopo l'intervento di Berlusconi a Berlino venne pubblicato sul principale quotidiano italiano l'articolo della giornalista Oriana Fallaci – la famosa *Lettera da New York* –, divenuto, dopo qualche mese, un libro di grande successo editoriale (oltre un milione le copie vendute in Italia), tradotto nel giro di poco tempo in diverse lingue. Al di là dei ben noti contenuti squisitamente xenofobi e razzisti dell'articolo²³ e le argomentazioni scomposte e volgari proposte dall'autrice, volte a operare una confusione consapevole fra migranti, musulmani e islamisti radicali, l'articolo è degno di nota in particolare per il largo successo ottenuto tra l'opinione pubblica non solo nazionale. Erano proprio quelli i giorni in cui l'espressione pubblica di odio, disprezzo e pregiudizio nei confronti dei musulmani iniziava a essere

²² Il quotidiano britannico «The Guardian» pubblicò una vignetta in cui Berlusconi era ritratto assieme a Mussolini e Hitler.

²³ È interessante notare come in Francia il volume della Fallaci sia stato oggetto di denunce legali da parte di associazioni antirazziste, mentre in Italia la scrittrice è stata rinviata a giudizio, a Bergamo, per vilipendio della religione islamica in seguito alla querela presentata dal discusso presidente dell'Unione musulmani d'Italia Adel Smith.

legittimata (EUMC 2002b)²⁴. Nel corso di una manifestazione leghista a Lodi, il sacerdote genovese Gianni Baget Bozzo, vicino agli ambienti governativi, dichiarava che «gli islamici che vengono in Italia sono tutti ispirati dalla guerra santa. [...] I musulmani torturano i cristiani, stuprano le donne, uccidono!» («Corriere della Sera», 18 ottobre 2001), a conferma di come i toni di disprezzo verso l'islam godessero di una sostanziale immunità nel dibattito italiano.

Dopo settimane di discorsi antislamici da parte dell'élite politica e di *opinion leaders*, nel periodo dal 19 ottobre al 23 novembre – la terza fase – vi fu un chiaro cambiamento di atteggiamenti nei confronti delle minoranze etniche, culturali e religiose residenti in Italia. Esponenti del mondo musulmano di chiara impostazione islamista radicale venivano presentati come se fossero rappresentanti delle centinaia di migliaia di musulmani che tranquillamente vivevano in Italia, attraverso un'operazione di semplice giustapposizione dell'immagine dell'islam radicale a quella dell'islam in quanto tale²⁵. Come infatti sottolinea il sociologo Adel Jabbar commentando episodi simili, a livello mediatico gli interlocutori musulmani sono spesso scelti privilegiando due categorie: la «spettacolarizzazione» o la «subaltermità». Nel primo ca-

²⁴ Si registrarono, inoltre, alcuni isolati atti vandalici, come ad esempio quello contro la casa della cultura islamica di Imola, dove venne distrutta una vetrina adiacente all'ingresso («la Repubblica», 30 settembre 2001).

²⁵ Si ricorda a questo proposito, fra gli eventi più eclatanti di questo periodo, l'apparizione (5 novembre) di Adel Smith alla trasmissione di Bruno Vespa «Porta a Porta», durante la quale il presidente dell'Unione musulmani d'Italia dichiarò, con un linguaggio da molti ritenuto offensivo nei confronti dei cristiani e dell'occidente, che Osama bin Laden non aveva responsabilità negli attentati terroristici dell'11 settembre.

so si scelgono, intenzionalmente, individui aggressivi, verbalmente violenti, che ricorrono all'uso di toni declamatori poco riflessivi; nel secondo, invece, viene dato spazio a interlocutori che assumono il punto di vista del dominante nel leggere se stessi e la realtà da cui provengono (Jabbar 2002, p. 138). Soprattutto in alcune regioni del Centro-Nord, in quel periodo, si succedettero aggressioni fisiche e atti intimidatori sia nei confronti di persone che di luoghi, quali appunto le moschee e i centri di preghiera²⁶. Questa impennata nelle manifestazioni pubbliche di disprezzo sono per lo più ricondotte a due fattori. In primo luogo, al clima generale indotto dalle dichiarazioni rilasciate da esponenti politici e intellettuali volte a presentare l'islam e gli stranieri come minacce alle tradizioni, ai valori e alla cultura italiani. In secondo luogo, all'enfasi posta dagli organi di informazione su alcuni esponenti del tutto minoritari dell'islam nazionale, animati da un orientamento di tipo radicale, che aveva prodotto una sovrarappresentazione nei media dell'immagine dell'islam come religione militante. Proprio su questo punto – e cioè il ruolo dei media nella costruzione dell'alterità islamica – è opportuno sottolineare come, oltre alla generale carenza di *expertises* specifi-

²⁶ Fra gli episodi più inquietanti ricordiamo il lancio di una bomba cartea contro l'abitazione di un *imam* a Mortà di Livorno in provincia di Treviso (19 ottobre); la comparsa, a Milano e Torino, di scritte contenenti insulti razzisti sulle saracinesche di negozi gestiti da cittadini musulmani (24 ottobre); l'aggressione di un ragazzino marocchino, a Vigevano, all'uscita da scuola da parte di due compagni che lo insultano violentemente, equiparandolo a Bin Laden (25 ottobre); il rifiuto, da parte di un conducente di autobus a Bologna, di far salire una donna che indossa il *hijab* e la sua bambina sul bus (25 ottobre); l'installazione di telecamere, su iniziativa del sindaco leghista di Varese, all'esterno della sala di preghiera musulmana in modo da tenere sotto controllo la «presenza araba» nella zona (7 novembre).

che sull'islam trapiantato, vi sia stato spesso, da parte degli organi di informazione, il ricorso a commentatori, giornalisti e intellettuali di chiaro orientamento antisla-mico. Con ciò non si vuole spostare totalmente la re-sponsabilità dell'islamofobia italiana soltanto sui non-musulmani. Gli stessi musulmani, e soprattutto quelli più vicini a posizioni radicali, hanno talvolta dato adito a pesanti fraintendimenti. Sul piano della comunicazione, poi, in Italia come in altri paesi europei, vi è la ten-denza, da parte di alcune leadership islamiche, a espri-mere il proprio punto di vista in modo eccessivamente animato. Da qui quella «percezione esagerata delle posi-zioni musulmane» che ha contribuito profondamente a rappresentare l'islam e i suoi seguaci in termini di «pro-blema» (Allievi 2003, p. 4). A ciò occorre poi aggiunge-re quella sorta di «islamofobia dall'interno» – intenden-do con questa espressione l'islamofobia alimentata da esponenti della stessa comunità musulmana o da singoli musulmani –, che ci sembra sia tuttora perseguita da al-cuni giornalisti e intellettuali musulmani, pur di orienta-mento laico. Per avere un'idea dei contenuti delle invet-tive e recriminazioni rivolte quotidianamente ad alcuni settori della comunità musulmana italiana (che, a dire il vero, non sono sempre individuabili, data la tendenza a lodare e, subito dopo, denigrare, nell'arco di pochi arti-coli, le medesime persone), basta dare uno sguardo al fo-rum tenuto da Magdi Allam, vicedirettore del «Corriere della Sera», sul sito dello stesso quotidiano: forum signi-ficativamente intitolato *Noi e gli altri...*

Nell'ultimo periodo dell'anno – dal 24 novembre al-la fine del 2001 e nei primi giorni del 2002 –, l'attenzio-ne dell'opinione pubblica tese a rivolgersi verso l'attac-co degli Stati Uniti contro il governo talebano in Af-ghanistan e la cattura di esponenti di al-Qa'ida. Nono-

stante l'islam restasse al centro del dibattito, non si re-gistrarono atti di violenza nei confronti dei musulmani e dei luoghi di aggregazione islamica, e iniziarono a far-si strada le prime iniziative di dialogo interreligioso. L'ultimo giorno del Ramadan – il 14 dicembre 2001 – Giovanni Paolo II invitò i cattolici a osservare un gior-no di digiuno e preghiera come segno di pace e giusti-zia. E alcuni giorni dopo (17 dicembre), il presidente della Camera dei deputati visitò la moschea di Roma.

Vediamo quindi come, alla sensazione iniziale di *spaesamento*, sia presto seguita un'immediata *riattivazione di stereotipi* già presenti nell'opinione pubblica e, nell'arco di poche settimane, una *manifestazione del pregiudizio* nei confronti dei musulmani che si è espres-sa talvolta anche mediante il *ricorso alla violenza fisica* e simbolica. Nonostante i principali «imprenditori politi-ci» dell'islamofobia in Italia siano stati, in particolare, la Lega Nord, alcuni settori delle gerarchie cattoliche e una parte del mondo intellettuale, non deve essere sot-tovalutato il ruolo dei mezzi di informazione nel far sì che il circuito della paura e degli stereotipi nei riguardi dell'islam e dei musulmani fosse continuamente alti-mentato. Anche perché i riflessi di tutto ciò a livello di percezione quotidiana e di immaginario condiviso – ma anche di pratiche di discriminazione nei riguardi dei musulmani – sono stati particolarmente evidenti.

3.3.2. *Islam come stigma, islam come capitale sociale*

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, stereotipi e pregiudizi nei riguardi dei musulmani, pur incentran-dosi sull'affermazione di una presunta diversità cultu-rale, non disdegnano di fare ricorso anche a tutta una serie di elementi collegati all'apparenza fisica, esteriore,

proprio come avveniva in passato con le vecchie forme di razzismo. La questione della visibilità dell'appartenenza religiosa costituisce infatti un elemento cruciale. I contrassegni visivi dell'essere musulmano — in particolare l'uso del *hijab* e degli abiti tradizionali, sia femminili che maschili — sono spesso all'origine della costruzione di dispositivi di nemicizzazione dell'altro da parte della società circostante. Anche in Italia, come già segnalato per altri paesi europei, le donne sono diventate uno dei *target* privilegiati di aggressioni verbali e psicologiche a sfondo islamofobico. Sia perché la loro appartenenza contribuisce immediatamente a dotarle di una connotazione ben precisa — come «musulmane», appunto — sia perché, frequentando molto più degli uomini luoghi pubblici (come i mercati, i negozi, le scuole), si trovano a interagire maggiormente con gli altri. A questo proposito, è opportuno notare come non solo le donne musulmane che indossano il *hijab* possano diventare vittime di aggressioni e insulti, ma anche coloro che non lo indossano, ovviamente da parte di musulmani tradizionalisti che si oppongono fortemente a stili di vita considerati troppo «occidentali». Le donne, quindi, sono comunque oggetto di un controllo sociale (maschile) che tende, in tal modo, a riaffermare il proprio potere incontestabile. E il *corpo* costituisce spesso il campo di battaglia su cui si gioca questo conflitto.

Dai racconti delle donne musulmane incontrate in diverse città italiane, emerge come siano proprio le situazioni più banali della vita quotidiana a offrire, talvolta, l'occasione inaspettata per trovarsi a essere oggetto di insulti e impropri. Ci narra Silvia:

Ero in macchina con un'altra sorella [...]. A un certo punto lei si è fermata ovviamente davanti a un semaforo rosso e

le si avvicina una donna in motorino con una bambina sul sedile posteriore. E questa comincia a gridare, esprimendo concetti del tipo: «Guarda questel Guidano anche! Vengono qui, si vestono a quel modo e vanno in giro a fare le moderne in macchina!». La sorella l'ha guardata un po' di traverso, rispondendole qualcosa in modo secco, ripartendo. E questa donna continuava a urlarle dietro [...].

È evidente che il fatto di indossare il *hijab* e abiti tradizionali abbia immediatamente bollato queste donne come «musulmane» e, quindi, «straniere». Ma gli insulti ricevuti (per giunta pronunciati da una donna) rivelano in modo chiaro come, accanto all'elemento dell'estraneità sociale legato alla presunta origine nazionale e appartenenza religiosa, vi sia anche l'espressione di un giudizio secondo cui *loro* — le musulmane — non solo vengono qui da noi — «ci invadono», direbbero alcuni — ma si atteggiavano anche a «emancipate», *moderne*, assumendo implicitamente che quello musulmano è, in realtà, un universo arcaico. Nei confronti delle donne italiane convertite, poi, viene spesso riscontrata una forma di disprezzo e di spreigio simile a quella che si prova nei confronti dei traditori, dei rinnegati. Ci ha molto colpito, ad esempio, la storia di una ragazza genovese convertitasi all'Islam dopo aver conosciuto il marito, originario del Marocco. Di origine meridionale, questa donna si è ritrovata a essere razzizzata dai suoi stessi parenti che, a loro volta, proprio per il fatto di essere emigrati dal Sud, avevano conosciuto in passato vere e proprie forme di discriminazione. È sorprendente, ma forse solo in parte, che individui che hanno subito forme di razzizzazione per i più svariati motivi non esitino a riproporre quelle stesse pratiche nei confronti di altri:

Un altro episodio riguarda mio zio. Lui è calabrese, immigrato in Liguria da decenni ormai, ha vissuto lui stesso sulla pelle il fatto di sentirsi discriminato e chiamato «terrone», perciò mi aspettavo da lui un po' più di comprensione nei miei riguardi. Invece... Quando incontrandomi per strada mi ha visto vestita come ogni musulmana deve essere, credo che se avesse potuto, avrebbe preferito, vista l'espressione del suo viso, sentirsi dire che io fossi gravemente malata o altro. Ha cominciato a sfoderare luoghi comuni del tipo «Sei musulmana ma sei italiana, perché ti devi vestire così?», oppure «Quella gente alla televisione [i *musulmani*] fa del male a degli innocenti», o ancora «Pensavo che tuo marito fosse diverso...». E quindi in mezzo alla strada mi sono dovuta mettere a spiegargli che l'Islam non è il male, ma la gente a volte può farlo. Che sono stata io a scegliere di adottare questo tipo di abbigliamento e che essere musulmana mi piace e mi fa stare bene. E che se domani, nella non auspicabile ipotesi io dovessi divorziare, non cambierei una virgola di me stessa, tanto meno la mia religione. E che l'Islam è una religione che tutti possono adottare, non solo gli arabi!

Un'altra storia, raccolta nel corso di una conversazione con una donna che cura, assieme ad altre sorelle, un interessante sito web sulla cultura musulmana, ci riporta ancora una volta a riflettere su come la religione possa costituire uno stigma ben visibile che influenza negativamente molte sfere della socialità dell'individuo e della sua considerazione sociale. La scuola, e in specie quel particolare «microcosmo sociale» che si riproduce dinanzi all'ingresso di ogni scuola, nello spazio cioè dove le famiglie stazionano nell'accompagnare e nell'andare a riprendere i propri figli, offrono lo sfondo di questa storia. Si tratta, infatti, di un luogo dove avvengono gli scambi di saluti, di opinioni su questo o quell'altro aspetto della vita scolastica, di informazioni di interes-

se per i propri ragazzi... Ma è anche il luogo dove le mamme, di solito, si rivolgono reciprocamente inviti, promesse di visite, e si creano varie forme di interazione sociale. Silvia è lì, come un'osservatrice «muta» che costituisce, al contempo, uno dei principali oggetti di osservazione dissimulata (da parte delle *altre*):

Mi ha lasciato non poco perplessa il comportamento di alcune persone, cioè delle mamme delle compagne di scuola di mia figlia. Vedo che tra loro comunicano, scherzano, che spesso si fermano a chiacchiere insieme... Con me è successo rarissime volte, con un paio di loro, e con altre due che conosco già da prima [*rispetto alla sua conversione*], mentre con le altre, addirittura, non ci salutiamo neppure, pur vedendoci quasi tutti i giorni all'uscita della scuola. [...] evidentemente la possente barriera del mio velo è ardua da scavalcare. Questo mi ha fatto un po' male, anche perché, da mamma, avrei avuto il piacere a frequentare alcune di loro, anche, per fare un esempio, per portare i nostri bambini insieme al parco giochi o per far fare loro i compiti insieme. Invece niente...

L'indifferenza sembra essere l'unico sentimento che le altre donne nutrono nei confronti di Silvia, che risulta quasi, agli occhi delle altre, un fantasma a cui è negata la stessa qualità umana. L'estrema solitudine del soggetto razzizzato, come sottolinea Renate Siebert, è il risultato di quella negazione dell'altro che si traduce, innanzitutto, in un'esperienza corporea: «È il corpo ad essere negato, discriminato, deformato, abbruttito sotto lo sguardo razzizzante» (2003, p. 34). Le occasioni per sperimentare questa forma di rifiuto «fisico» da parte degli altri sono spesso frequenti. «Succedeva che la gente si scansava al mio passaggio... Molti scendevano dal metro quando ci salivo io. Il vagone si svuotava di colpo, chi restava faceva almeno un passo indietro, e ma-

gari si stringeva la borsa sotto il braccio», racconta Soumaya nel corso di un'intervista rilasciata a un quotidiano²⁷. Queste forme di umiliazione e di disprezzo generano ovviamente sentimenti eterogenei e, talvolta, sono all'origine di scelte che possono condurre, di fatto, all'autosegregazione all'interno della comunità religiosa di riferimento, limitando il più possibile i contatti con la società circostante.

Ma da marchio indelebile che si stampa con il fuoco sui corpi, in particolare delle donne, l'Islam può anche diventare una sorta di capitale sociale molto importante: un elemento indispensabile che consente di operare una sorta di riqualificazione sociale dell'individuo. Questa trasformazione dell'Islam e della propria musulmanità — da stigma a risorsa — compare chiaramente nella storia di Zohra, decana della comunità musulmana fiorentina e componente del Consiglio dei saggi della principale moschea cittadina. Zohra è una donna di circa cinquant'anni incontrata in un pomeriggio di giugno a Firenze, proprio pochi giorni dopo la sua elezione nell'organo direttivo della moschea. È molto elegante nel suo *hijab* di seta chiara, e i suoi modi rivelano una cultura e uno status sociale elevati. Ci accoglie, assieme a Diamila, nella sala riservata alle donne della nuova sede del centro di preghiera fiorentino, sensibilmente più spaziosa e accogliente rispetto al vecchio garage dove si trovava in precedenza. Si tratta di locali molto ben curati, ordinati, dipinti nelle tipiche tinte pastello del bianco e azzurro e in blu. All'ingresso vi è una piccola libreria contenente tutta una serie di oggetti, fra i più vari: libri e copie del Corano, videocassette, cd musica-

li, calendari con gli orari delle preghiere, grandi teiere con allegato set di bicchierini di vetro colorato dove gustare il tè e altro. Le altre sorelle, che si attendano ancora a chiacchiere fra loro nell'accoppiarsi dopo la fine dell'incontro settimanale, ci salutano sorridenti. Iniziamo, così, la nostra intervista, accomodate in un piccolo ufficio antistante l'entrata della sala di preghiera vera e propria. Raccontando la sua esperienza, Zohra ricorda i primi anni in cui si trovava in Italia e le occasioni di confronto e di incontro con l'ambiente scolastico dei suoi figli, gli insegnanti e gli altri genitori:

ho percepito che gli altri genitori mi guardavano con uno sguardo strano, *uno sguardo all'altro, al diverso*, e ho sentito il bisogno di far sentire agli altri chi sono io. L'ho fatto anche per i miei figli, perché volevo che stessero bene. Ho iniziato così a invitarli a casa nostra, per il compleanno dei ragazzi. Cucinavo tanti piatti tipici del mio paese e scambiavo le ricette con le altre mamme. Tutti hanno cominciato a conoscere me e io loro. È così che è nata un'amicizia molto bella, anche con gli insegnanti. In occasione, ad esempio, delle gite scolastiche mi invitavano a partecipare. Tutto ciò ha creato un ambiente bello per i miei figli. E io ne ero molto felice.

Anche l'attività all'interno della comunità religiosa ha indubbiamente facilitato l'integrazione nella società circostante, e non sembra casuale che questo attivismo abbia coinciso, temporalmente, con il momento in cui i figli hanno iniziato a essere un po' più grandi, preadolescenti. In un momento, cioè, in cui da un lato si è resa necessaria una formazione religiosa più strutturata e, dall'altro, si è manifestata l'esigenza di confrontarsi con altre famiglie che si trovavano a vivere le stesse problematiche. È spesso da questi incontri — come lei stessa ci racconta — che sono nati gruppi più organizzati: i gio-

²⁷ Il racconto di una studentessa musulmana, in «La Stampa», 5 novembre 2003.

vani si riunivano fra loro e le mamme, nell'attesa, non solo discutevano di problemi comuni, ma cercavano anche di studiare e leggere assieme il Corano: «perché se non si sa bene cosa si è, è difficile relazionarsi agli altri», ci tiene a precisare nel corso del suo racconto. È nato così, ad esempio, il gruppo di donne di cui fa parte: si tratta di un gruppo attualmente composto da una trentina di donne musulmane, spesso dotate di un livello culturale medio-alto, per la gran parte laureate, al quale, negli ultimi anni, si è andato affiancando un gruppo composto da convertite italiane non arabofone che si riunisce per studiare il Corano e discutere di varie tematiche. La moschea quindi, per queste donne, ha costituito un punto di riferimento essenziale, un ambiente sociale «sicuro» dove far socializzare i propri figli, *protetti*, in tal modo, dai *rischi* di assimilazione totale nella cultura dominante, ma anche un luogo in cui ritrovare – grazie alla religione – una sorta di compensazione sociale. Come infatti nota Ruba Salih in un suo studio sull'essere musulmani in Europa e in Italia, l'esperienza della migrazione è spesso molto importante nel determinare, in alcuni musulmani, un coinvolgimento più diretto in associazioni religiose o, comunque, in uno stile di vita islamico. In terra di emigrazione, dove si teme di perdere la propria differenza, «l'assunzione di simboli e rituali islamici e la socializzazione dei ragazzi in un luogo definito e caratterizzato come la moschea risponde al bisogno di rendere questa differenza e questa identità visibile dinanzi sia alla società italiana che agli altri migranti» (2004, p. 999). Nel nuovo contesto, infatti, l'islam perde l'evidenza sociale che aveva nel paese di origine, dove la religione era spesso implicita nel non detto, nelle abitudini, nel consenso e nel conformismo generale. La religione diventa, dunque,

anche un oggetto di riflessione, visto che non può essere più vissuta come parte integrante di un orizzonte sociale, di una prassi o di una cultura. Inoltre, la moschea e, più in generale, i luoghi dell'associazionismo musulmano (centri culturali, sale di preghiera, associazioni) costituiscono per molte donne – oltre che un punto di riferimento religioso – anche un luogo di socializzazione fondamentale. Ciò avviene non soltanto nella fase iniziale dell'esperienza migratoria, quando cioè l'assenza di relazioni sociali con l'universo circostante e le difficoltà legate alla disponibilità di occasioni significative di conoscenza di altre donne sono ovviamente molto sentite, ma tende a manifestarsi anche in momenti successivi. È questa la storia di Aisha, donna egiziana di circa cinquant'anni, che dopo molti anni di permanenza in Italia, perfettamente «integrata» grazie al suo lavoro di insegnante, trova il coraggio di fare una scelta che da molti anni – come ci racconta – «portava nel cuore»: scegliere di indossare un abbigliamento tradizionale e il *hijab*. Decisione, questa, presa da un giorno all'altro, che ha suscitato il vivo disappunto del marito, anch'egli egiziano, e dei due figli maschi, provocando una reazione evidente, anche se *silenziosa*, nelle amiche italiane, mamme dei compagni di scuola dei propri figli:

È stato tremendo... ma dentro di me mi dicevo «Dai, dai, ce la devi fare!». [...] Poi, ogni anno, le mamme dei compagni di scuola dei ragazzi organizzano una cena con tutte le mamme. E tutte pensavano che quest'anno non ci sarei andata. E invece ci sono andata. Durante la cena tutte facevano finta di niente, ma notavo che mi guardavano. A un certo punto, durante la cena, un'amica marocchina mi ha chiesto del velo e così ho iniziato a parlare. Tutte le altre mamme, allora, sono state in silenzio ad ascoltare. [...] Un'amica italiana mi ha detto: «Hai fatto un passo indietro». Io ho cercato di spiegarle il per-

ché e lei ha capito. [...] Se non fosse scritto nel Corano non lo avrei fatto. Ma è una legge religiosa e io la voglio rispettare.

La sua scelta è stata accolta e festeggiata — con un coro dei tipici piccoli urli di gioia femminili che tradizionalmente accompagnano, nei paesi del Maghreb, gli eventi lieti — solo dalle sorelle musulmane frequentatrici del gruppo di donne della moschea. Una scelta, la sua, legata a un processo di attivazione di forme di reidentificazione e ridefinizione della propria identità e della propria cultura di origine, che l'ha condotta a un improvviso peggioramento della qualità delle relazioni sociali con l'ambiente circostante (italiano). Il successo, infatti, della sua precedente *integrazione* nella vita cittadina era legato, in qualche modo, anche alla sua *invisibilità esteriore* in quanto musulmana. Avendo operato per molto tempo per uno stile di abbigliamento occidentale e dotata di notevoli capacità espressive nella lingua italiana, la sua musulmanità (e con essa il suo essere straniera) per anni non è stata immediatamente percepibile all'esterno. O comunque non è stata oggetto di discriminazione: tutt'altro, come sembra confermare l'alto numero di partecipanti ai corsi di cucina egiziana e di danza del ventre che di tanto in tanto organizzava, aiutata dal marito, nella sede del quartiere cittadino.

Per le donne, il fatto di essere riuscite a conquistarsi spazi di incontro, ma anche di relax, a loro dedicati, come ad esempio gli *haramm* femminili che iniziano a sorgere in varie città, è molto importante. Come abbiamo avuto modo di constatare nel corso di una visita a uno dei primi *haramm* esclusivamente dedicati a donne sorti in Italia — l'Alma Mater di Torino —, questi luoghi assolvono una pluralità di funzioni, tra cui quella della cura del corpo appare quasi residuale. Nelle lun-

ghe ore che spesso si trascorrono nelle piccole ma accoglienti sale di questo *haramm* — significativamente situato accanto a una parrocchia cattolica —, abbiamo potuto osservare come donne di diverse generazioni, origini nazionali, estrazioni sociali discorrono, avvolte in un'intimità difficile da riprodurre in altri contesti, degli argomenti più disparati. Proprio la diversa origine nazionale fa sì che l'italiano spesso costituisca la lingua franca che consente di socializzare e scambiarsi piccoli consigli, informazioni utili, indirizzi di negozi convenienti in cui acquistare i più diversi generi alimentari o di abbigliamento. Sono ore preziose che si tende a vivere intensamente fino in fondo, come ci accorgiamo una volta uscite dalle sale destinate alle abluzioni e ai massaggi: la sala antistante piena di cuscini e bassi divani e dotata di un piccolo buffet con tè alla menta e piccoli dolci ai pistacchi pare essere popolata solo da italiane! Le *altre* donne, una volta terminato il bagno, vanno via quasi di fretta con in mano i sacchetti degli acquisti maturati effettuati nei vari mercati della zona...

3.3.3. *L'islamofobia percepita*

L'islamofobia, come altre forme di razzismo, non è solo una dottrina, un'ideologia, ma è anche — vale la pena ricordarlo — una forma di comportamento, che si realizza attraverso l'adozione di pratiche concrete, atteggiamenti, modi di fare. Gli eventi dell'11 settembre se, da un lato, hanno impresso un nuovo corso ai processi di stereotipizzazione dei musulmani — sempre più cristallizzati nella loro presunta diversità —, dall'altro hanno innescato una serie di effetti, più o meno tangibili, in quell'insieme di ambienti, pratiche e universi di senso che compongono la vita quotidiana. Eventi globali di por-

tata dirimpente hanno avuto un impatto anche a livello soggettivo, personale, inducendo molti a interrogarsi su ciò che stava avvenendo, perché messi brutalmente di fronte a esperienze di discriminazione (se non, in alcuni casi, di violenza) o perché investiti da sensazioni di disagio e umiliazione più difficili da individuare.

Ma qual è la percezione che i musulmani hanno dell'islamofobia? Esiste, dal loro punto di vista, un fenomeno di questo tipo in Italia?

Nelle conversazioni con le donne e gli uomini incontrati in diverse città italiane emerge chiaramente come, per quanto alcuni avvenimenti possano sembrare lontani dal vivere quotidiano, i saperi che su di essi vengono prodotti influenzino il modo di comportarsi e di leggere la realtà. È interessante notare, ad esempio, come i media, la Lega Nord, alcuni settori della Chiesa cattolica e dell'intelligenza nostrana vengano indicati, dagli stessi musulmani, come i principali protagonisti dell'islamofobia in Italia. Di quell'islamofobia «dall'alto» emersa già nell'analisi dei contenuti del dibattito pubblico e dei risultati di attività di studio condotte da organismi che operano nell'ambito della tutela dei diritti umani e della lotta al razzismo. «Solo la Lega Nord ha alimentato lo spirito antisلمico», sottolinea Mohammad, consigliere aggiunto nel consiglio comunale di una cittadina della provincia senese. E dello stesso parere sembra essere anche Ahmed, un giovane *imam* di origine palestinese, che in proposito aggiunge: «La Lega, sì, ha alimentato l'islamofobia, e poi anche una minoranza della minoranza della Chiesa cattolica, oltre a una piccola minoranza degli intellettuali». Ma è nell'impatto con episodi di pregiudizio e di discriminazione vissuti nella vita quotidiana che il racconto dei nostri interlocutori rende con efficacia che cosa significhi,

fra le altre cose, essere musulmano in Italia dopo l'11 settembre. Si tratta di storie di islamofobia «dal basso» di cui molti sono stati oggetto nelle situazioni più disperate: a scuola, in occasione di un colloquio di lavoro, per strada, su un autobus. È sempre l'*imam* Ahmed a raccontarci con semplicità le vicende che dal suo osservatorio privilegiato ha potuto raccogliere in questi ultimi anni:

da uomo islamico ho notato meno cambiamenti. Quelli che hanno sofferto maggiormente gli effetti del post 11 settembre sono stati i nostri bambini e le nostre donne. [...] I figli hanno sofferto tanto dal punto di vista psicologico. Andavano a scuola e le maestre chiedevano: «Che cosa pensano i tuoi genitori di Bin Laden?», «Cosa fanno i vostri genitori a casa? Pregano?», e altre cose di questo genere. Poi i bambini tornavano a casa e ci facevano queste domande, spaesati. [...] Queste situazioni hanno creato fanatismo anche dall'altra parte [cioè da parte della società italiana]. Certo, si tratta di casi isolati...

La scuola è ancora una volta uno dei luoghi-simbolo entro cui si verificano esperienze molto significative, proprio perché luogo di incontro e di frequentazione quotidiana con i bambini e le famiglie. Ma è anche lo spazio che, in molti casi, facilita il confronto, la conoscenza reciproca, promuovendo occasioni di scambio, come confermano le visite delle scolaresche alle moschee e ai centri di preghiera cittadini, divenute sempre più frequenti dopo l'11 settembre. Da quel momento in poi molti musulmani hanno iniziato a sentirsi sotto accusa, a vivere in un costante clima di sospetto; ma altri ancora hanno colto l'occasione per farsi conoscere, «per combattere i fondamentalismi — come ci racconta Fatema —, per instaurare nuovi rapporti e per allargare

le vie del dialogo, per risolvere diverse questioni, anche internazionali». Dinanzi alla situazione in cui solo il fatto di dichiararsi musulmano pone a chi sta di fronte questi del tipo «è una brava persona?», «è un terrorista?», «c'è da fidarsi?», molti hanno sentito il bisogno di abbandonare un atteggiamento di chiusura e di cercare di comunicare maggiormente con la società circostante. Ma per far ciò è necessario, ovviamente, trovare attorno a sé condizioni facilitanti o, quanto meno, interlocutori disponibili.

Negli Stati Uniti, come sottolinea Jocelyne Cesari (2005) nel suo studio sull'islam americano ed europeo, la retorica antimusulmana spesso riguarda i principi e i valori religiosi, ma interferisce poco con le discriminazioni razziali ed etniche che possono colpire i musulmani nella loro vita quotidiana. E ciò è ovviamente spiegabile riflettendo sulla composizione da sempre multietnica della società americana. Sempre più spesso, l'identità «americana e musulmano» tende a soppiantare le diverse identità etniche che in Italia, invece, risultano ancora esercitare un certo peso. Come racconta Khalid Chaouki a proposito della sua esperienza di giovane musulmano italiano, sentirsi musulmano e, al contempo, italiano genera interrogativi, dal momento che non si tratta di una semplice definizione terminologica, né tanto meno di una categoria culturale, sociale o religiosa, ma di una vera «scelta di campo»:

Da che parte stare? [...] Con la categoria dei fratelli musulmani, non intendo solo coloro che militano nel movimento islamista della Fratellanza con la «F» maiuscola [...]; ma un'intera fetta di comunità musulmane, che vivono la propria comunità, il proprio essere musulmani come l'unica e possibile definizione della propria identità. [...] Identificarsi pri-

ma di tutto come musulmani va in senso contrario rispetto alla volontà di essere considerati cittadini a pieno titolo, senza eccezioni (2005, pp. 19-20).

La questione della definizione di sé, che ovviamente non è soltanto legata alla disponibilità o meno di un passaporto italiano ma che sottintende una concezione della cittadinanza intesa, come ricorda Khalid, come «un patto di lealtà e responsabilità» (ivi, p. 94), percorre in modo particolare le giovani generazioni. Si tratta di ragazzi che per anni hanno frequentato le scuole italiane assieme ai compagni di scuola (italiani), con cui hanno condiviso gusti, abitudini, gesti, ma che, al contempo, si trovano a vivere per certi ambiti in una situazione di esclusione, se non in alcuni casi di umiliazione.

Le ragazze soprattutto sentono tutto il peso di dover fare i conti, quotidianamente, con forme di stigmatizzazione diffusa, come ad esempio in occasione della ricerca di un lavoro, come ci racconta la giovane Amina, a conferma di come il *biyah* anche in Italia costituisca un elemento di identificazione immediata a cui è difficile sottrarsi:

Troviamo molte difficoltà a trovare lavoro... Molte volte è capitato che quando chiediamo un lavoro, spesso, anzi, sempre, ci rifiutano perché appunto portiamo il velo e hanno paura che allontaniamo la gente dal loro negozio... E così siamo costrette a farci un'attività nostra, ma non tutte se lo possono permettere! E poi mi vengono a dire che la donna musulmana non lavora...

Fra le donne incontrate emerge con chiarezza come esse siano perfettamente consapevoli di ciò che significa essere musulmane – delle «buone musulmane», come spesso ci dicono – in un contesto di minoranza co-

me appunto l'Italia, poco avvezza tuttora a convivere con naturalezza con culture e religioni diverse. E le donne, proprio perché costituiscono un elemento cruciale di tensione e di mediazione tra i sistemi culturali d'origine e le società d'accoglienza (Saint-Blancat 1999b), sembrano sperimentare maggiormente sulla propria pelle episodi di discriminazione e atti di pregiudizio, come già segnalato nelle pagine precedenti. La vita quotidiana offre loro occasioni continue di sdegno, e spesso l'unica fonte di sostegno, oltre alla famiglia, sono le altre sorelle che svolgono un ruolo essenziale nel fare in modo che queste donne si sentano parte di un gruppo. Ma le soluzioni individuali che si riescono a mettere in campo dipendono spesso da una pluralità di fattori legati alle risorse disponibili (in termini culturali e sociali), al grado di autonomia personale (legato alla condizione lavorativa e familiare), alle necessità di ogni giorno. Ovviamente il fatto di indossare o meno il velo racchiude una molteplicità di significati, tutti da interpretare, ma molte donne musulmane incontrate rigettano l'immagine di donne passive e oppresse contenuta nei discorsi dominanti. Esse, inoltre, sottolineano come, schiacciate fra la comunità d'origine e la società d'accoglienza, la mancanza di comprensione e di riconoscimento della complessità della loro situazione sia, forse, la discriminazione più dura a cui sono soggette.

Dai racconti che abbiamo avuto modo di raccogliere emerge, ovviamente, come molti dei problemi che i musulmani devono affrontare nella vita sociale, economica e politica spesso siano condivisi anche da tutti gli altri immigrati. In materia di accesso al lavoro, all'istruzione o a condizioni abitative soddisfacenti non esistono dati che ci consentano di identificare gli eventuali livelli di discriminazione religiosa a cui sono esposti i

gruppi sociali più vulnerabili. Il rapporto annuale dell'Ufficio nazionale antidiscriminazioni razziali (UNAR) — che opera nel nostro paese dal novembre 2004 a seguito dell'attuazione della direttiva comunitaria riguardante la parità di trattamento tra le persone indipendentemente dalla razza e dall'origine etnica — non contiene, ad esempio, alcuna informazione su atti di discriminazione o forme di molestia originati da questioni riguardanti l'appartenenza religiosa, dal momento che questa dimensione specifica non rientra nel suo mandato. Di conseguenza, la maggior parte dei dati disponibili non rende possibile un'estrapolazione di informazioni riguardanti particolari gruppi, come appunto i musulmani²⁸. E informazioni precise sulle attitudini di intolleranza verso i musulmani — inteso come gruppo sociale specifico — sono difficili da reperire, anche perché la loro particolare visibilità nella società — a causa della presenza di tutta una serie di elementi che ne rendono più facile l'individuazione visiva (abbigliamento, uso del *hijab*) — porta spesso ad associare l'immigrazione all'islam, pur a fronte del fatto che i musulmani non costituiscono la maggioranza degli immigrati presenti in Italia. Nel caso, poi, di atti di violenza motivati dall'appartenenza religiosa è spesso difficile raccogliere prove. Anche in quei casi in cui la vittima denuncia la violenza subita, in sede di giudizio non si è sempre in

²⁸ I dati che si riferiscono ai musulmani sulla base del paese di origine non sono, infatti, del tutto attendibili: basti pensare ad alcune aree, come ad esempio l'Europa orientale, tradizionalmente considerata «cristiana», che pur presentando una significativa popolazione musulmana; o all'Egitto, da cui provengono anche immigrati non musulmani ma cristiani (OSI 2002, p. 87). A ciò bisogna aggiungere che la cosiddetta legge sulla privacy del 1996 ha introdotto alcune restrizioni alla raccolta di dati personali riguardanti, fra l'altro, anche il credo religioso.

grado di riconoscere con certezza la motivazione all'origine dell'aggressione. Da qui la necessità, anche per gli studiosi, di fare riferimento quasi esclusivamente a informazioni di natura qualitativa, raccolte direttamente dalla voce dei protagonisti o dagli episodi segnalati dalla stampa e dalle associazioni che si occupano di razzismo e di tutela dei diritti umani. È da quest'insieme di conoscenze che emerge la convinzione che, pur a fronte dell'elevato grado di diversità interna che caratterizza la comunità musulmana presente in Italia, essa si sia andata confrontando, soprattutto negli ultimi anni, con tutta una serie di problematiche specifiche, legate all'atteggiamento di una parte della società e dei mezzi di comunicazione e, in generale, ai contenuti del dibattito pubblico che hanno fatto sì che le occasioni di integrazione e di interazione reciproca si presentassero in maniera sempre più difficoltosa. L'appartenenza religiosa è di fatto venuta a configurarsi come un ulteriore elemento di alterità che ha segnato, talvolta in modo profondo, le traiettorie esistenziali di uomini e donne che vivono nel nostro paese.

3.4. *Islamofobia e antisemitismo*

Il fenomeno dell'islamofobia, che abbiamo cercato di descrivere nelle sue caratteristiche e manifestazioni, e, con esso, la generale ripresa della coloritura religiosa delle retoriche razziste e xenofobe, hanno indubbiamente potuto giovare, dopo l'11 settembre, di un clima sociale, culturale e politico favorevole che ne ha di fatto sancito la legittimità o, comunque, un certo grado di accettabilità. Sentimenti collettivi latenti e profondi, preesistenti agli eventi drammatici che hanno colpito gli Stati Uniti e poi l'Europa, sono infatti usciti sempre più allo

scoperto, acquistando una dignità pubblica che desta sconcerto. Quel lessico e quell'ideologia della supremazia culturale e razziale (seppur nelle sembianze del razzismo differenzialista, come abbiamo notato) che, dopo la seconda guerra mondiale e l'esperienza drammatica dell'Olocausto, sarebbero stati considerati impronunciabili, ritrovano spazio oggi, in maniera del tutto trasversale, in ambienti politici, culturali e sociali assai eterogenei. Ed è proprio riflettendo sui temi e strutture di pensiero ricorrenti nelle pratiche islamofobiche o comunque animate dal pregiudizio nei confronti dei musulmani che rinveniamo una sorprendente analogia con l'antisemitismo storico. Entrambi, infatti, condividono una comune relazione storica con l'Europa che, percepita come esclusivamente cristiana, tende a collocare sia i musulmani che gli ebrei all'interno di un limbo composto da tutto ciò che costituisce una sorta di alterità inassimilabile, in grado però di contaminare e pervertire il corpo sociale più ampio. Islamofobia e antisemitismo si nutrono, poi, di un'idea della religione dell'*Altro* intesa come qualcosa di immutabile, quasi fosse un'essenza intrinseca e monolitica sottratta alla storia e al cambiamento (EUMC 2003; Rivera 2002a; 2003b). La razzizzazione dell'appartenenza religiosa, vera o presunta, è evidente, come abbiamo visto, sia in tutta una serie di pratiche che tendono a escludere i musulmani (come ieri gli ebrei) dalla vita sociale ed economica delle nostre società, spingendoli talvolta a rinchiusersi all'interno delle mura protettive della propria comunità di riferimento (riattualizzando, quindi, l'idea fisica e simbolica del *ghetto*), sia nel linguaggio e nelle espressioni verbali che vanno ben oltre gli slogan di questa o quella formazione della nuova destra o gruppo xenofobo. Viene in mente, ad esempio, la frequenza con cui ritroviamo l'e-

espressione «i figli di Allah» proprio a indicare i musulmani nel loro complesso²⁹ – essenzializzando la religione come fattore in grado di determinare l'identità *tout court* dell'individuo –, proprio come ieri gli ebrei erano chiamati «i figli di Mosè». Da qui anche quella sorta di sfruttamento, in chiave ideologica, di tutta una serie di pregiudizi stratificati nei confronti dei musulmani («sono tutti terroristi») – come è avvenuto nei confronti degli ebrei in passato – che fa sì che si venga a diffondere una campagna di ostilità indiscriminata. Ovviamente tutto ciò consente poi di intercettare il consenso di settori della società che più di altri percepiscono il senso di insicurezza, di paura, di fragilità rispetto alle proprie condizioni di vita, al proprio status.

Islamofobia e antisemitismo sono accomunati non solo sul piano delle idee, ma anche su quello, per così dire, delle pratiche, dal momento che la crescita del sentimento antimusulmano sembra essersi accompagnata, in paesi quali ad esempio la Francia, ma non solo, da una parallela recrudescenza del sentimento antebraico (EUMC 2003, p. 68). Immediatamente viene da pensare alle similitudini esistenti fra le profanazioni dei cimiteri, dei monumenti e dei luoghi di preghiera ebraici e le recenti incursioni contro le moschee, gli spazi di socialità e di incontro delle comunità musulmane in Europa. Questa tendenza era stata, fra l'altro, segnalata dagli osservatori internazionali ben prima dell'11 settembre, come emerge dai contenuti della dichiarazione fina-

le della conferenza delle Nazioni Unite contro il razzismo, celebrata a Durban pochi giorni prima degli attacchi alle torri gemelle. Il testo, approvato dai rappresentanti di 163 Stati, così recitava:

Noi riconosciamo con profonda preoccupazione l'aumento dell'antisemitismo e dell'islamofobia in varie parti del mondo, così come l'emergere di movimenti razziali e violenti basati sul razzismo e su idee discriminatorie contro ebrei, musulmani e comunità arabe (United Nations 2001).

Sempre in quell'occasione, i paesi convenuti erano stati concordi nel sottoscrivere un comune programma d'azione che richiama tutti gli Stati «a riconoscere la necessità di contrastare l'antisemitismo, l'antiarabismo e l'islamofobia in tutto il mondo», sollecitandoli «a prendere misure effettive per prevenire l'emergere di movimenti basati sul razzismo e su idee discriminatorie riguardanti tali comunità» (*ibid.*). Ma dopo gli attentati terroristici contro gli Stati Uniti abbiamo assistito a una radicalizzazione di questi fenomeni che, nel caso soprattutto dell'antisemitismo, si manifestano sotto rinnovate sembianze. Ci troviamo infatti di fronte non più o, forse sarebbe meglio dire, non soltanto alle manifestazioni storiche del vecchio antisemitismo europeo, nutrito e alimentato da formazioni di estrema destra e gruppi populistici, ma a espressioni che rivelano, come nel caso dei sentimenti antisemiti dei giovani *beurs* delle periferie francesi, anche una sorta di disperazione sociale. Tali sentimenti sembrano essere legati al fatto che gli ebrei non sono considerati vittime dei pregiudizi che colpiscono invece gli arabi. Questi, infatti, rimangono molto più emarginati rispetto agli ebrei, nonostante il numero di aggressioni fisiche o verbali nei confronti de-

²⁹ Tale espressione, per limitarci al caso italiano, viene utilizzata in modo quasi ossessivo nel libro di Oriana Fallaci *La rabbia e l'orgoglio*, e nei suoi scritti successivi, non ultima l'intervista rilasciata al «New Yorker», pubblicata il 5 giugno 2006, ma anche in editoriali e articoli sui musulmani pubblicati in «insospettabili» quotidiani nazionali.

gli ebrei sia in costante crescita. I *reboux* (gli arabi in *verlan*, il gergo con l'inversione delle sillabe parlato nelle *banlieues*) ne risentono tanto più fortemente perché gli ebrei francesi con i quali entrano in contatto sono quelli che vivono nelle loro stesse città, che provengono come loro dall'Africa del Nord, le cui famiglie sono arrivate in Francia nel medesimo periodo delle loro – e cioè durante la decolonizzazione – e che amano la stessa musica, mangiano gli stessi cibi e sono tutti più mediterranei, da un punto di vista culturale e fisico, del resto dei *céfiams* (come vengono chiamati in *verlan* i francesi) («la Repubblica», 1° agosto 2004). A ciò va ovviamente aggiunto il fatto che in una parte del mondo arabo è particolarmente diffusa la propaganda che assimila gli ebrei a Israele e Israele al nazismo e, come sottolinea Jean-Yves Camus, quando si arriva a nazificare l'altro, la stigmatizzazione tocca l'estremo («il manifesto», 15 luglio 2004). Parallelamente, l'islam nel suo complesso – e solo in alcuni casi il fondamentalismo islamico in particolare – è stato paragonato anch'esso al nazismo, con il chiaro quanto scellerato intento di utilizzare la storia come strumento di polemica politica, pur trovandoci di fronte a situazioni, contesti, dinamiche molto diversi (e gli scritti di Oriana Fallaci, solo per citare un esempio fra i più noti, abbondano di affermazioni in tal senso). Eventi internazionali particolarmente rilevanti come il conflitto mediorientale e la recente guerra in Iraq hanno ovviamente esacerbato ulteriormente il clima di contrapposizione. All'ideologia antisemita classica, infatti, si è andata sovrapponendo l'immagine di Israele come protagonista di un progetto imperialista di orientamento antiarabo e antislamico, grazie anche, occorre sottolineare, all'azione di alcuni settori del fondamentalismo ebraico che hanno fomentato l'odio

etnico contro gli arabi e l'islamofobia (Luzzatto Voghera 2005).

Ma mentre la condanna generale nei confronti dell'antisemitismo è condivisa in maniera pressoché unanime nel dibattito pubblico, ci sembra che l'islamofobia goda di una certa dose di tolleranza e, talvolta, di forme più o meno esplicite di compiacimento. Come sottolinea la giornalista algerina Naceta Benali, da anni nel nostro paese, gli attacchi contro l'islam e i musulmani sono divenuti così grossolani che ci si è andati abituando «alla crociata mediatica antimusulmana» (2005, p. 249). Per avere una conferma, seppur indiretta, di ciò, proviamo a compiere un esercizio apparentemente solo verbale, e cioè a immaginare di sostituire la parola «musulmano» con il termine «ebreo» in una serie di dichiarazioni sull'islam che abbiamo avuto modo di commentare nelle pagine precedenti. La nuova versione di quelle medesime frasi sarebbe a dir poco impronunciabile...

Islam e cittadinanza fra inclusione ed esclusione

In pagine particolarmente avvincenti dell'*Essere e il nulla*, Jean-Paul Sartre dedicava alla vischiosità una riflessione che, al termine del percorso tracciato sinora, vorremmo riproporre in tutta la sua disarmante acutezza e profondità:

Quando credo di possederlo [*ciò che è vischioso*], per uno strano rovesciamento, è *lui che mi possiede* [...]. Se l'oggetto che tengo fra le mani è solido, lo posso lasciare quando voglio; la sua inerzia significa il mio potere totale [...]. Ma il carattere vischioso, rovescia i termini della questione: *la mia persona è all'improvviso coinvolta e compromessa*; voglio allontanarmi ma rimane incollato, mi trascina, mi assorbe [...]. Non sono più padrone [...]. La sostanza vischiosa è come un liquido visto in un incubo, dove ogni sua proprietà è animata da una specie di vita propria che si rivolta contro di me [...].

Se entro nell'acqua, se mi tuffo in essa e mi lascio lentamente sommergere, non mi sento a disagio poiché non ho alcuna paura di perdermi in essa: rimango comunque un solido immerso in un liquido. Ma se mi lascio sommergere da un elemento vischioso; sento che potrei perdermi in esso [...]. Entrare in contatto con il vischioso significa rischiare di dissolversi in esso (1958, corsivi miei).

Il contatto con ciò che è vischioso, con ciò che non è liquido né solido, che è ambiguo, che genera repellenza e, al contempo, paura dal momento che «la sua appiccicosità è una trappola, si attacca come una sanguisuga, attacca i confini tra me e lui» (Douglas 1975, p. 69), ben descrive quelle sensazioni ambivalenti che l'alterità genera nel confronto con il *noi*, scompaginando quei meccanismi che fanno sì che si possano chiaramente identificare dei confini nei riguardi dell'*altro*. Rispetto alla modernità, dove, abbiamo visto, l'estraneità si configurava nei termini di una distanza fisica e sociale, la società attuale si trova di fatto a confrontarsi con un'estraneità prossima, ubiqua, permanente, multiforme. Come sottolinea Bauman, «gli stranieri postmoderni – con gioia o a malincuore, in base ad accordi comuni o per rassegnazione – sono e rimangono fra noi» (1999, p. 73). I processi di globalizzazione, lungi dall'abolire territori *esterni* e culture *estranee*, hanno in realtà richiamato l'attenzione proprio sulle continuità e differenze esistenti fra vecchie e nuove forme di demonizzazione dell'altro e sui bisogni mai spenti di riterritorializzazione e i desideri di sicurezza ed esclusione (Cassano 2003).

Eppure, alla luce di quanto emerso nel corso dell'analisi, ci sembra che i sentimenti di odio e di disprezzo che assolutizzano la religione e la cultura *altra* come elementi di differenza irrimediabile diano poi luogo a relazioni fra le persone del tutto simili a quelle prodotte dal razzismo nelle sue varie manifestazioni. L'islamofobia è, a nostro avviso, una forma di razzismo (di *nuovo* razzismo) – e non di *semplice* intolleranza religiosa – dal momento che in essa ritroviamo, sotto sembianze parzialmente diverse, i medesimi meccanismi psicologici e le stesse prassi sociali che conducono a una discrimina-

zione di particolari gruppi di persone a causa delle loro presunte caratteristiche immutabili: cultura e religione si prestano, infatti, a divenire una sorta di categoria ontologica sostitutiva della razza. La tendenza a etnicizzare i musulmani che, come abbiamo avuto modo di notare, conduce a raggruppare forzatamente tutti coloro che provengono da paesi a maggioranza musulmana all'interno di un'identità necessariamente *islamica* ci sembra, fra l'altro, riecheggiare ciò che i neofondamentalisti appartenenti all'islam radicale fanno continuamente affermare, cioè, un'idea totalitaria dell'islam completamente avulsa dalla particolare realtà sociale, storica, economica e culturale che caratterizza questa religione nei vari contesti locali. Quindi, oltre che un'*ideologia*, e cioè un insieme di idee, opinioni, stereotipi, pregiudizi, l'islamofobia si concretizza come vero e proprio *rapporto sociale* che conduce alla discriminazione, all'odio, al disprezzo e all'esclusione. Essa inoltre si alimenta, e a sua volta produce, un *meccanismo tautologico* secondo cui la semplice enunciazione dell'allarme e della paura nei confronti dei musulmani serve a dimostrare la presenza *realtà* che l'islamofobia denuncia: e cioè che dietro a ogni musulmano possa, in qualche modo, celarsi un pericolo incombente. Il ruolo svolto da alcuni attori politici e sociali, unitamente alla funzione di cassa di risonanza e di ripetitore del senso comune più degradato offerta dai mezzi di comunicazione, contribuiscono enormemente a far sì che definizioni particolarmente allarmistiche della realtà acquisiscano poi una dimensione di crescente oggettività. Ciò è confermato anche dalla generale tendenza alla normalizzazione di certi discorsi e pratiche che costituisce, a nostro avviso, il risultato più pericoloso del discorso antimusulmano, e che fa sì che si affermi un meccanismo perverso di costru-

zione sociale della realtà. Dopo l'11 settembre tutto ciò ha assunto, senz'altro, maggiore visibilità e legittimità.

Ma qual è l'effetto di tutto questo sulla vita concreta dei musulmani e delle musulmane che vivono nel nostro paese? Nel corso del nostro viaggio fra la paura e l'islam abbiamo potuto sondare idee, opinioni, emozioni, timori, desideri di un gruppo di donne e uomini che hanno fatto del riferimento all'islam uno dei principi attorno a cui strutturare la propria identità. Uno dei tanti, nella gran parte dei casi. Dall'analisi delle dinamiche innescate dal processo di oggettivazione che ha investito la religione in un contesto di minoranza qual è quello italiano — dove l'islam perde l'evidenza sociale che aveva nei paesi di origine — e dalla generale riflessione su di sé in quanto musulmani indotta dagli eventi dell'11 settembre e dal clima sociale, politico e culturale diffusi nella gran parte dei paesi occidentali non emergono linee di tendenza nette. Come, d'altronde, è inevitabile quando si parla di identità. Che l'islam venga percepito e vissuto come uno stigma o come una forma di capitale sociale in grado di costituire un'utile risorsa per operare una sorta di riqualificazione sociale dell'individuo. O, ancora, come un elemento che non dà luogo ad alcuna dimensione particolare di appartenenza, emerge chiaramente come ci troviamo dinanzi a percorsi identitari multiformi, multipli, mobili. Se, da un lato, è emerso come in alcuni casi vi possano essere forme di ripiegamento che tendono a far sì che ci si rinchioda all'interno di confini conosciuti e, per questo, confortevoli, dall'altro è opportuno sottolineare come spesso vi siano forme di rielaborazione e di ridefinizione di sé che si sianano, sempre di più, all'interno della società più ampia di cui ci si sente parte, anche se talvolta solo a metà. Soprattutto per i giovani è molto forte la sensazione di es-

sere *costretti* come stranieri — pur non sentendosi affatto tali — anche a causa di politiche di cittadinanza e di identità che tendono a rendere sempre più precario il riconoscimento di soggettività emergenti portatrici non soltanto di semplici «differenze», ma anche di nuove forme di universalismo. Eppure, si continua a definire questi ragazzi immigrati «di seconda o terza» generazione, come se l'esperienza migratoria (della propria famiglia) potesse trasformarsi in una caratteristica ereditaria. Ma il discorso potrebbe essere esteso anche alle donne musulmane, concepite e costruite come simboli evidenti dell'alterità a causa della loro visibilità immediata che più di una volta ci ha fatto ritornare in mente le parole di Frantz Fanon sull'effetto che genera negli altri il trovarsi dinanzi a un nero: «Sono sopradeterminato dall'esterno. Non sono schiavo dell'idea che gli altri hanno di me, *ma dal mio apparire*» (1996, p. 102). La negazione dell'altro, infatti, spesso si esprime proprio in un'esperienza corporea che segna drammaticamente la condizione di solitudine in cui il soggetto razzizzato si trova, suo malgrado, a sprofondare.

Ma il discorso sulla discriminazione e il pregiudizio nei confronti dei musulmani e, più in generale, sulle pratiche di eterofobia che si sono radicalizzate nelle società occidentali corre il rischio di rimanere lettera morta o, quanto meno, un puro esercizio verbale, se non affronta da vicino la questione dei diritti della persona che, oggi più che mai, necessitano di essere sganciati dai diritti di cittadinanza *tout court*. «Come faccio a pensare di prendere parte attiva alla vita della società italiana come musulmano se, in Italia, vi sono persone che, dopo diciassette anni di residenza in questo paese, devono ancora lottare ogni anno per il permesso di soggiorno?», si chiede Francesco, musulmano italiano che, gra-

zie alla sua attività di mediatore culturale, conosce da vicino i problemi quotidiani con cui la grande maggioranza dei musulmani che vive in Italia si trova a fare i conti. Spesso il concetto di *cittadinanza* viene immediatamente identificato con quello di *democrazia*, in linea con la tradizione ereditata dalla Rivoluzione francese secondo cui all'idea di cittadinanza veniva associata la dimensione universalistica delle libertà conquistate dall'età moderna. Ma quella originaria promessa universalistica è stata poi contraddetta dal fatto che la nozione di cittadinanza – saldatasi a quella di *nazione* – abbia assunto nel tempo una vocazione discriminatoria, rappresentata da «quell'attitudine a segnare un confine e a escludere coloro che rispetto ad esso si collocano *fuoris*» (Caputo 2003, p. 55). D'altronde già nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino veniva affermato il nesso secondo cui i diritti umani erano riservati ai soli cittadini nazionali e che, quindi, per essere cittadino occorre innanzitutto essere un «nazionale». Questa sovrapposizione fra nazionalità e cittadinanza – almeno per tutto il XIX e il XX secolo – è stata posta in discussione nel corso della seconda metà del secolo scorso da nuove concezioni che ponevano l'accento sul riconoscimento e la tutela dei diritti sociali, e quindi su un'idea di cittadinanza proiettata nuovamente verso i valori dell'universalismo e dell'egualitarismo. Le politiche migratorie poste in essere in particolare nel corso degli ultimi anni hanno dimostrato di mettere a dura prova queste concezioni, riaccendendo l'antagonismo fra ordinamenti giuridici locali, nazionali, comunitari, da una parte, e i diritti universali dell'uomo, dall'altra. Gli stessi processi di globalizzazione e di transnazionalizzazione spiazzano, in qualche modo, quelle che erano le basi della cittadinanza nazionale (Gallissot 2001).

Come nota Luigi Ferrajoli, oggi occorrerebbe riconoscere che la cittadinanza non costituisce più un fattore di inclusione e di uguaglianza e che «dobbiamo ammettere che la cittadinanza dei nostri ricchi paesi rappresenta l'ultimo privilegio di status, l'ultimo fattore di esclusione e discriminazione, l'ultimo relictto premoderneo delle disuguaglianze personali in contrasto con la proclamata universalità e uguaglianza dei diritti fondamentali» (cit in Siebert 2003, p. 156).

Certo, non crediamo che la soppressione della cittadinanza come status privilegiato possa, di per sé, offrire soluzioni universali alla questione dell'esclusione di una parte degli individui che popolano la nostra società, ma siamo convinti che questa costituisca un punto di partenza obbligato sul quale avviare politiche e pratiche di riconoscimento dell'altro basate sul rispetto reciproco.

Cosa significa, infatti, essere cittadini? Essere titolari di diritti o sentirsi parte di una comunità, partecipando attivamente alla vita sociale? Forse entrambe le cose, perché anche la cittadinanza formale è importante per poter essere ufficialmente titolari di diritti e doveri. Ci sembra opportuno sottolineare, in conclusione, questo aspetto dal momento che sono anche le norme relative alla cittadinanza che fanno di qualcuno una persona e non viceversa, e che proprio dalle pratiche politiche associate a una ridefinizione dei concetti di democrazia, uguaglianza e partecipazione dipende la possibilità di frantumare, quanto meno, se non di spazzare via quelle frontiere che tuttora definiscono l'alterità.

Bibliografia

Volumi, saggi, ricerche

- Allietti, A., Padovan, D. (a cura di), 2005, *Metamorfofi del razzismo. Antologia di testi su distanza sociale, pregiudizio e discriminazione*, Franco Angeli, Milano.
- Allievi, S., 1994, *Organizzazione e potere nel mondo musulmano: il caso della comunità di Milano*, in J. Waardenburg et al., *Imusulmani nella società europea*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, pp. 155-176.
- Allievi, S. (a cura di), 1996, *L'Occidente di fronte all'islam*, Franco Angeli, Milano.
- Allievi, S., 1997, *Muslim Minorities in Italy and their Image in Italian Media*, in Vertovec, Peach (a cura di), 1997, pp. 211-223.
- Allievi, S., 2001, *La sociologia di fronte all'islam. Introduzione non bibliografica*, in «Quaderni Asiatici», n. 58-59, luglio-dicembre, pp. 33-69.
- Allievi, S., 2002, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carocci, Roma.
- Allievi, S., 2003, *Islamofobia? Nuove forme di definizione e stigmatizzazione dell'alterità*, in «Razzismo e Modernità», n. 2, pp. 3-31.
- Allievi, S., Dassetto, F., 1993, *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro-ISCOS, Roma.

- Babès, L., 2000, *L'altro islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Bastienier, A. et al., 1990, *Italia, Europa e nuove immigrazioni*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Bauman, Z., 1999, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna [ed. or. 1999].
- Bauman, Z., 2003, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari [ed. or. 2002].
- Beck, U., 2000, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Benali, N., 2005, *Scontro di civiltà. Italiani e musulmani: equivozi e pregiudizi*, Sperling & Kupfer, Milano.
- Berger, P.L., Luckman, T., 1969, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna [ed. or. 1966].
- Biorcio, R., 1997, *La Padania promessa. La storia, le idee e la logica d'azione della Lega Nord*, Il Saggiatore, Milano.
- Buijs, F.J., Rath, J., 2002, *Muslims in Europe. The State of Research*, Essay prepared for the Russell Sage Foundation, New York, ottobre.
- Buruma, I., Margalit, A., 2004, *Occidentalismo*, Einaudi, Torino [ed. or. 2004].
- Campami, G., 2002, *Perché siamo musulmani. Voci dai cento Islam in Italia e in Europa*, Guerini e Associati, Milano.
- Camus, J.-Y., 2002, *Metamorfosi dell'estrema destra in Europa*, in «Le Monde Diplomatique - il manifesto», maggio.
- Caputo, A., 2003, *L'immigrazione: ovvero, la cittadinanza negata*, in L. Pepino (a cura di), *Attacco ai diritti. Giustizia, lavoro, cittadinanza sotto il governo Berlusconi*, Laterza, Roma-Bari, pp. 31-59.
- Cardini, F., 2001a, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari.
- Cardini, F., 2001b, *Noi e l'Islam. Un incontro possibile?*, Laterza, Roma-Bari.
- Caritas/Migrantes, 2004, *Immigrazione. Dossier statistico 2004. XIV Rapporto*, Centro Studi e Ricerche IDOS, Roma.
- Caritas/Migrantes, 2005, *Dossier statistico 2004. XV Rapporto*, Centro Studi e Ricerche IDOS, Roma.
- Cassano, F., 2003, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, il Mulino, Bologna.
- Ceri, P., 2003, *La società vulnerabile. Quale sicurezza, quale libertà*, Laterza, Roma-Bari.
- Cesari, J., 2002, *L'Islam francese: una minoranza religiosa in costruzione*, in Rivera (a cura di), 2002b, pp. 145-161.
- Cesari, J., 2003, *Muslim Minorities in Europe. The Silent Revolution*, in J. Esposito, F. Burgat (a cura di), *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, Rutgers University Press, New York, pp. 251-269.
- Cesari, J., 2005, *Musulmani in Occidente*, Vallecchi, Firenze [ed. or. 2004].
- Chaouki, K., 2005, *Salam, Italia! La voce di un giovane musulmano italiano*, Alberti Editore, Reggio Emilia.
- Colombo, E., 1999, *Rappresentazioni dell'Altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale*, Guerini e Associati, Milano.
- Conferenza episcopale italiana-CEI, 2005, *I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia*, disponibile su http://www.chiesacattolica.it/ccd_new/documenti_cei/2005-07/05-4/Matrim_Cattol_Musulm.pdf.
- Crespi, F., 2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- Dal Lago, A. (a cura di), 1998, *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, Costa & Nolan, Genova-Milano.
- Dal Lago, A., 1999a, *La tautologia della panna*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 1, gennaio-marzo, pp. 5-41.
- Dal Lago, A., 1999b, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- Dassetto, F., 1994, *L'Islam in Europa*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Dassetto, F., 2004, *L'incontro complesso. Mondi occidentali e mondi islamici*, Città Aperta Edizioni, Troina.
- Dassetto, F., Bastenier, A., 1984, *L'Islam transplanié. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*, EPO, Antwerpen-Bruxelles.

- Dassetto, F., Conrad, Y. (a cura di), 1996, *Musulmans en Europe Occidentale. Bibliographie Commentée / Muslims in Western Europe. An Annotated Bibliography*, L'Harmattan, Paris.
- Douglas, M., 1975, *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna [ed. or. 1970].
- Elias, N., 1965, *Gli integrati e gli out-siders*, trad. it. in Taboni (a cura di), 1986, pp. 155-186.
- Fallaci, O., 2001, *La rabbia e l'orgoglio*, Rizzoli, Milano.
- Fanon, F., 1996, *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'altro*, Marco Tropea Editore, Milano [ed. or. 1952].
- Fouad Allam, K., 2002, *L'islam globale*, Rizzoli, Milano.
- Gallini, C., 1996, *Giocchi pericolosi. Frammenti di un immaginario alquanto razzista*, manifestolibri, Roma.
- Gallissot, R., 2001, *Cittadinanza*, in Gallissot, Kiliani, Rivera, 2001, pp. 37-64.
- Gallissot, R., Kiliani, M., Rivera, A., 2001, *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Geisser, V., 2003, *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris.
- Gethholm, T., Lithman, Y.G. (a cura di), 1988, *The New Islamic Presence in Western Europe*, Mansell, London.
- Goody, J., 2004, *Islam ed Europa*, Raffaello Cortina, Milano [ed. or. 2004].
- Grande, T., 2005, *Che cosa sono le rappresentazioni sociali*, Carocci, Roma.
- Gritti, R., 2001, *Conduttori di modernità*, in Gritti, Allam, 2001, pp. 15-39.
- Gritti, R., Allam, M., 2001, *Islam, Italia. Chi sono e che cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Guerini e Associati, Milano.
- Guolo, R., 1999, *Attori sociali e processi di rappresentanza nell'islam italiano*, in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, pp. 67-90.
- Guolo, R., 2003, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, La terza, Roma-Bari.
- Huntington, S.P., 2001, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano [1ª ed. 1996, ed. or. 1993].
- Ignazi, P., 1994, *L'estrema destra in Europa*, il Mulino, Bologna.
- Jabbar, A., 2002, *La complessità negata*, in Rivera (a cura di), 2002b, pp. 115-143.
- Jedlowski, P., 2003, *Fogli nella valigia. Sociologia, cultura, vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.
- Jedlowski, P., Leccardi, C., 2003, *Sociologia della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.
- Joly, D., Nielsen, J., 1985, *Muslims in Britain. An Annotated Bibliography 1960-1984*, Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick.
- Khosrokhavar, F., 2002, *L'islam dei giovani in Francia*, in Rivera (a cura di), 2002b, pp. 163-186.
- Küing, H., 2005, *Islam. Passato, presente e futuro*, Rizzoli, Milano [ed. or. 2004].
- Lega Nord, 1998, *Padania, identità e società multirazziali*, disponibile su <http://utenti.lycos.it/Alberaemiliana/pdn7.gif>.
- Luzzatto Voghera, G., 2005, *Guerra e pregiudizio. Antisemitismo e islamofobia fra ostilità e convivenza*, Relazione presentata al convegno «Guerra e pregiudizio. Antisemitismo e islamofobia tra ostilità e convivenza», Roma, 14 dicembre.
- Maréchal, B., Allievi, S., Dassetto, F., Nielsen, J. (a cura di), 2003, *Muslims in the Enlarged Europe*, Brill, Leiden.
- Marletti, C. (a cura di), 1995, *Televisione e islam. Immagini e stereotipi dell'islam nella comunicazione italiana*, RAI-Nuova ERI, Roma.
- Memmi, A., 1989, *Il razzismo. Paure dell'altro e diritti della differenza*, Costa & Nolan, Genova [ed. or. 1982].
- Memissi, F., 2002, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze [ed. or. 1992].
- Mongardini, C., 2004, *Le dimensioni sociali della paura*, Franco Angeli, Milano.
- Moscovici, S., 1989, *Il fenomeno delle rappresentazioni sociali*, in R.M. Farr, S. Moscovici (a cura di), *Rappresentazioni sociali*, il Mulino, Bologna, pp. 23-94.

- Mura, L., 1995, *Italia. Di fronte a una crisi generale*, in B. Baugmartl, A. Favell (a cura di), *La nuova xenofobia in Europa. Diversità e intolleranza alla fine del millennio*, Ponte alle Grazie, Firenze, pp. 11-14.
- Nielsen, J., 1981, *Muslims in Europe. Muslim Immigration and Settlement in Britain*, Research paper 12, Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Birmingham.
- Pace, E., 1999, Prefazione a C. Saint-Blancat (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, pp. 9-21.
- Pace, E., 2000, *Giochi di specchi. L'immagine dell'Islam nei media*, in M. El Ayoubi (a cura di), *Islam plurale*, Edizioni Com Nuovi Tempi, Roma, pp. 19-33.
- Pace, E., 2002, *Islam e Occidente*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Pace, E., 2003, «Politics of Paradise». *Conflitti di religione e conflitti d'identità prima e dopo l'11 settembre*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 1, gennaio-marzo, pp. 25-42.
- Pace, E., 2004a, *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logistiche sociali*, nuova ed. aggiornata, Carocci, Roma.
- Pace, E., 2004b, *L'Islam in Europa. Modelli di integrazione*, Carocci, Roma.
- Pace, E., 2004c, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari.
- Pacini, A., 2000, *I musulmani in Italia. Dinamiche organizzative e processi di interazione con la società e le istituzioni italiane*, in S. Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, il Mulino, Bologna, pp. 21-52.
- Park, R.E., 1928, *Migrazione umana e l'uomo marginale*, trad. it. in Tabboni (a cura di), 1986, pp. 195-210.
- Pizzini, F. (a cura di), 1996, *L'Altro: immagine e realtà. Incontro con la sociologia dei paesi arabi*, Franco Angeli, Milano.
- Ramadani, T., 2002, *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Città Aperta Edizioni, Troina [ed. or. 1999].
- Rivera, A., 2002a, *Eterofobia e soggettività migranti*, in «Guerre & Pace - Insetto Immigrazione», n. 89/90, maggio-giugno, pp. 6-8.
- Rivera, A. (a cura di), 2002b, *L'inquietudine dell'Islam fra tradizione, modernità e globalizzazione*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Rivera, A., 2003a, *L'islamofobia in Occidente*, in «Guerre & Pace», n. 103/104, ottobre-novembre, pp. 6-8.
- Rivera, A., 2003b, *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, DeriveApprodi, Roma.
- Rivera, A., 2005, *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Rodinson, M., 1988, *Il fascismo dell'Islam*, Edizioni Dedalo, Bari [ed. or. 1980].
- Roy, O., 2003, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano [ed. or. 2002].
- Said, E.W., 1997, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Vintage, London [ed. or. 1981].
- Said, E.W., 2004, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano [ed. or. 1978].
- Saint-Blancat, C., 1999a, *Tra identità e fede: una religione plurale*, in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, pp. 141-157.
- Saint-Blancat, C., 1999b, *Le donne fra transizione ed alterità*, in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma, pp. 141-157.
- Salt, R., 2004, *The Backward and the New. National, Transnational and Post-national Islam in Europe*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», n. 5, pp. 995-1011.
- Sartori, G., 2002, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano [1ª ed. 2000].
- Sartre, J.-P., 1958, *L'essere e il nulla*, Mondadori, Milano [ed. or. 1943].
- Schmidt di Friedberg, O., 1994, *Islam, solidarietà e lavoro. I musulmani senegalesi in Italia*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Schmidt di Friedberg, O., 2002, *Musulmani nello spazio pub-*

- blico: le associazioni islamiche a Torino e Trieste, in A. Colombo, G. Sciortino (a cura di), *Assimilati ed esclusi*, il Mulino, Bologna, pp. 143-168.
- Schütz, A., 1979, *Saggi sociologici*, UTET, Torino.
- Sciolla, I., 1995, *La dimensione dimenticata dell'identità*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 1, gennaio-marzo, pp. 41-52.
- Sciortino, G., 2002, *Islamofobia all'italiana*, in «Polis», n. 1, aprile, pp. 103-123.
- Siebert, R., 2003, *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Carocci, Roma.
- Simmel, G., 1989, *Excursus sullo straniero*, in Id., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 580-584 [ed. or. 1908].
- Tabboni, S. (a cura di), 1986, *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Franco Angeli, Milano.
- Tabboni, S., 1988, *Con quella faccia da straniero. Sociologie dell'estraneità sociale e della diversità culturale*, in «Il Mulino», n. 1, gennaio-febbraio, pp. 34-45.
- Taguieff, P.A., 1994, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e l'antirazzismo*, il Mulino, Bologna [ed. or. 1987].
- Taguieff, P.A., 1999, *Il razzismo. Pregiudizi, teoria, comportamenti*, Raffaello Cortina, Milano [ed. or. 1997].
- Taylor, C., 1993, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano [ed. or. 1992].
- Ttbi, B., 2002, *Muslim Migrants in Europe. Between Euro-Islam and Ghettization*, in N. AlSayyad, M. Castells (a cura di), *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, Lexington Books, Lanham, pp. 31-52.
- Todorov, T., 1992, *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino [ed. or. 1984].
- Todorov, T., 2001, *Gli abusi della memoria*, Ipermedium, Napoli [ed. or. 1995].
- Touraine, A., 2002, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Il Saggiatore, Milano [ed. or. 1997].
- Vertovec, S., Peach, C. (a cura di), 1997, *Islam in Europe. The*

- Politics of Religion and Community*, MacMillan Press, London.
- Vescovi dell'Emilia Romagna, 2000, *Attenzione consapevole alla realtà islamica. Indicazioni pastorali ai discepoli di Gesù*, disponibile su <http://www.kelebekler.com/occ/vescovi.htm>.
- Wardenburg, J., 1983, *The Right to Ritual. Mosques in the Netherlands*, in «Nederlands Theologisch Tijdschrift», n. 37, pp. 253-264.

Documenti e pubblicazioni di organizzazioni internazionali e organismi non governativi

- CBMI (Commission on British Muslims and Islamophobia), 2004, *Islamophobia. Issues, Challenges and Action. A Report by the Commission on British Muslims and Islamophobia*, a cura di R. Richardson, Trentham Books, Stoke on Trent-Sterling.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia), 2001, *Anti-Islamic Reactions in the EU after the Terrorist Acts against the USA*, EUMC, Vienna.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia), 2002a, *Summary Report on Islamophobia in the EU after September 11*, a cura di C. Allen e J. S. Nielsen, Vienna, maggio.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia), 2002b, *Anti-Islamic Reactions in the EU after the Terrorist Acts against the USA, 12th September to 31st December 2001*, Italia, maggio.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia), 2003, *The Fight against Anti-Semitism and Islamophobia. Bringing Communities Together*, Vienna, autunno.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia), 2005, *Racism and Xenophobia in the EU Member States. Trends, Development and Good Practices*, Vienna.

- IHF (International Helsinki Federation for Human Rights), 2005, *Intolerance and Discrimination against Muslims in the EU. Developments since September 11*, Vienna, marzo.
- OSI (Open Society Institute), 2002, *The Situation of Muslims in Italy*, Open Society, disponibile su www.eunmap.org/reports/2002/eu/international/sections/italy/2002_m_italy.pdf.
- Osservatorio sui Balcani, 2005, *Dossier: l'estrema destra nei Balcani*, disponibile su www.osservatoriolbalcani.org/articolo/articleview/3821/1/111.
- Rumymede Trust (The), Commission on British Muslims and Islamophobia, 1997, *Islamophobia. A Challenge for Us All*, London.
- United Nations, 2001, *World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, Declaration*, disponibile su <http://www.unhcr.ch/pdf/Durban.pdf>.
- United Nations, 2004, *Confronting Islamophobia: Education for Tolerance and Understanding*, disponibile su <http://www.un.org/News/Press/docs/2004/hr4801.doc.htm>.

Indici

Indice dei nomi

- Afshar, A., 78.
Al-e-Ahmad, D., 22.
Alietti, A., 15.
Allam, M., 47n, 98n, 102.
Allievi, S., 27, 32-33, 35 e n, 36, 42-43, 45, 47 e n, 58, 86n, 91, 95, 102.
Babés, I., 30.
Baget-Bozzo, G., 100.
Bastenier, A., 33, 36n.
Battiatto, F., 56.
Bauman, Z., 16, 20n, 128.
Beck, U., 16-17, 18n.
Benali, N., 125.
Berlusconi, S., 85, 98, 99 e n.
Biffi, G., 93, 98.
Bin Laden, O., XIX, 72n, 98, 100n, 101n, 115.
Biorcio, R., 90, 92n.
Blair, T., 77n.
Borghezio, M., 91.
Bossi, U., 90, 97.
Buijs, F.J., 37n, 42n.
Buruma, I., 22n.
Bush, G.W., 97.
Cannus, J.-Y., 84, 124.
Caputo, A., 132.
Cardini, F., 29n.
Cassano, F., 128.
Cesari, J., 42, 52, 59, 77, 116.
Chaouki, K., 50, 54, 116.
Colombo, C., 19.
Colombo, E., 5, 9, 12, 19.
Comte, A., 30.
Conrad, Y., 42n.
Dal Lago, A., 5, 17, 74, 87.
Dassetto, F., 31, 33, 35n, 36-37, 40n, 42 e n, 47 e n, 48.
Diamanti, I., 97.
Douglas, M., 128.
Dutkheim, E., 30.
Elias, N., 9-10, 13.
Erodoto, 6.
Fallaci, O., 56, 73n, 99 e n, 122n, 124.
Fanon, F., 15, 131.
Ferraioli, L., 133.
Fini, G., 97.
Fortuyn, P., 83 e n.
Fouad Allam, K., 22.

Indice del volume

Gallissot, R., 132.	Pace, E., xvii, 20-23, 49, 54, 60.
Geisser, V., 85.	Pacini, A., 36n, 47n.
Getholm, T., 29n.	Padovan, D., 15.
Gheddafi, M., 40n.	Park, R., 8-9, 13.
Giovanni Paolo II, 92, 103.	Peach, C., 37, 70n.
Giscard d'Estaing, V., 74n.	Piveri, L., 91n.
Goody, J., 29n.	Plinio il Vecchio, 6.
Gritti, R., 45, 47n.	Ramadan, T., 58n.
Gullaumín, C., ix.	Rath, J., 37n, 42n.
Giolo, R., 44-45, 47n, 86n, 88, 92n, 93.	Rivera, A., xvii, 15n, 72, 86n, 87, 90, 121.
Haider, J., 83.	Rodinson, M., 21.
Hitler, A., 99n.	Roy, O., 49.
Huntington, S., 95.	Runniz, P., 98n.
Ignazi, P., 82.	Rushdie, S., 70n.
Jabbar, A., 100-101.	Said, E., 16n, 24, 26.
Jedlowski, P., 11n, 85.	Saint-Blancat, C., 60, 118.
Khomeyni, R., 23, 40n.	Salih, R., 60, 110.
Khosrokhavar, F., 59.	Sartori, G., 94.
Küng, H., 25-26.	Sartre, J.-P., 86, 127.
Le Pen, J.-M., 82 e n.	Schmid di Friedberg, O., 46.
Lévi-Strauss, C., 20n.	Schütz, A., 10 e n, 11, 13.
Lihman, Y.G., 29n.	Sciortino, G., 86n.
Luzzatto Voghera, G., 125.	Scotson, J.L., 9-10.
Maggiolini, A., 93.	Siebert, R., 14, 66, 81, 107, 133.
Maréchal, B., 33-34, 37, 54.	Simmel, G., 5, 7-9, 13, 16.
Margalit, A., 22n.	Smith, A., 99n, 100n.
Marletti, C., 23-24.	Tabboni, S., 6-7.
Massari, M., viii, x, xii-xiii.	Taguieff, P.A., 15, 81.
Memmi, A., 15n.	Tibi, B., 35n.
Mernissi, F., 26.	Todorov, T., 14, 19-20.
Murra, L., 87.	Touraine, A., viii, 12.
Mussolini, B., 99n.	Vertovec, S., 37, 70n.
	Vespa, B., 100n.
	Weber, M., 30.

1.	Lo straniero prima e dopo l'11 settembre	3
1.1	L'altro, l'estraneo, lo straniero nel pensiero sociologico classico, p. 5 - 1.2. Modernità, diversità culturale e razzismo, p. 12 - 1.3. L'Islam fra stereotipi e pregiudizi, p. 18 - 1.4. Il «nemico» musulmano prima e dopo l'11 settembre, p. 22	
2.	Islam d'Europa: caratteristiche, dinamiche, linee di tendenza	29
2.1	La progressiva visibilità dell'Islam in Europa, p. 33 - 2.1.1. Le fasi dell'immigrazione musulmana, p. 36 - 2.2. L'Islam in Italia, p. 42 - 2.2.1. Caratteristiche della presenza musulmana, p. 43 - 2.3. L'Islam oltre l'immigrazione, p. 48 - 2.3.1. Culture, generazioni e forme di religiosità, p. 54 - 2.3.2. Essere musulmani oggi in Europa, p. 57	
3.	Islamofobia e sentimento antimusulmano nel dibattito pubblico	63
3.1	Islamofobia: una definizione preliminare, p. 63 - 3.1.1. L'Islamofobia dopo l'11 settembre, p. 69-72. Le di-	

menzioni dell'islamofobia in Europa, p. 75 - 3.2.1. Gli im-
prenditori politici della paura, p. 80 - 3.3. Islamofobia e
pregiudizio antimusulmano in Italia, p. 86 - 3.3.1. Le fasi
del dibattito pubblico, p. 96 - 3.3.2. Islam come stigma,
islam come capitale sociale, p. 103 - 3.3.3. L'islamofobia
percepita, p. 113 - 3.4. Islamofobia e antisemitismo, p. 120

4. Islam e cittadinanza fra inclusione ed esclusione . 127

Bibliografia 135

Indice dei nomi 147