

Augusto Tino Negri e Silvia Scaranari (a cura di), *Musulmani in Piemonte: in moschea, al lavoro, nel contesto sociale*, Guerini e Associati, Milano 2005, 254 pp.

Indice

Ringraziamenti

Parte I

Introduzione (*Luigi Berzano*)

1. La presenza islamica in Piemonte (*Silvia Scaranari*)

Parte II

1. Risultati dell'indagine e profili nazionali (*Augusto Tino Negri*)

2. Identità religiosa e profilo socio-politico (*Silvia Scaranari*)

3. Un islām plurale (*Renzo Guolo*)

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

Parte III

1. Un islām nazionale: il caso albanese (*Augusto Tino Negri*)

2. I musulmani in carcere a Torino (*Silvia Scaranari*)

3. *Ethnic business* a Torino (*Giulia Cavaletto*)

4. La visita delle moschee e le interviste ai "dirigenti" (*Augusto Tino Negri*)

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

Conclusioni

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

Appendici

1. Criteri metodologici dell'indagine (*Pier Marco Ferraresi*)

2. Rapporto statistico (*Pier Marco Ferraresi*)

3. Bibliografia (*Francesca Bottaro*)

Questionari

Introduzione

Luigi Berzano

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

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

L'islām quotidiano

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

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

La ricerca che questo volume presenta ha inteso seguire soprattutto la seconda indicazione: "rappresentare la realtà" anche là dove una parte consistente dei musulmani intervistati appare essere eccessivamente *neo-tradizionalista* e, in parte, *radicale* per il suo irriducibile antagonismo nei confronti dell'Occidente³. È appunto

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

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

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

questo islām, seppur minoritario, composto di “militanti per Dio” anziché di “tiepidi musulmani”, quello che in questa ricerca ha rappresentato un dato imprevisto.

Il Centro Federico Peirone di Torino, che da tempo contribuisce a più livelli alla conoscenza del mondo islamico, intende con questa ricerca ricostruire ulteriori elementi dell’islām in Piemonte e a Torino in particolare, e offrire qualche chiave per comprendere la dinamica di una realtà in totale trasformazione. Si tratta di una ricerca sociologica tra le non molte ricerche italiane che sono state condotte per ricostruire dati e profili dell’islām nel nostro paese.

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

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

L’islām plurale

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

Si tratta quindi di analizzare i processi di costruzione delle rappresentazioni individuali e collettive dei singoli e delle loro comunità; processi riferiti a un islām multiplo e diverso: diverso per origine etnica, eterogeneo socialmente e culturalmente, con flussi immigratori differenziati. L’ipotesi della molteplicità delle appartenenze all’islām è stata formulata sulla base di ricerche condotte in altre realtà

italiane⁴. Le modalità di appartenenza all'islām si differenziano in relazione ai percorsi migratori, alle storie nazionali, ma anche ai dati individuali quali il sesso, l'età, l'istruzione, le reti sociali in cui si è inseriti. Non ultimo è poi da considerare anche lo spazio urbano quale luogo privilegiato della *scomposizione/ricomposizione* delle identità collettive e individuali, comprese quelle etniche e religiose. Il vecchio adagio secondo cui “l'aria della città rende più liberi”, così come ha interpretato le trasformazioni del cattolicesimo contadino immigrato nei quartieri industriali torinesi, potrà, forse, spiegare analoghe trasformazioni dell'islām “trapiantato” nelle metropoli europee. Là dove il fenomeno si presenta come omogeneo si tratta di una omogeneità di facciata⁵.

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

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

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

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

Questa visione di funzionalismo “temperato” pare spiegare meglio le numerose strategie di adattamento e innovazione degli immigrati. Il migrante è considerato come un attore sociale che valuta e approfitta delle varie opportunità che gli offrono le strutture disponibili. Questo modello interpretativo spiega i molti adattamenti già

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

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

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

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

avvenuti e che sono sotto gli occhi di tutti: famiglie con due figli, crescente investimento nella formazione dei figli non escluse le femmine, creazione di attività di *business* etnici, e così via.

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

Quattro campi di ricerca

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

Le appartenenze

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

Un secondo caso è quello in cui all’appartenenza affermata per tradizione si oppone una diversa appartenenza per scelta. Questo secondo tipo si potrebbe ipotizzare che sia il prevalente a causa del processo di individualizzazione relativa vissuta in Occidente e di immersione nei quadri sociali e culturali europei. È con questa seconda forma di appartenenza che avviene perlopiù il passaggio da una *identità*

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

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

etnica alla *coscienza etnica*¹⁰. È infatti con la formazione di una *coscienza etnica* che si forma e si rende visibile l'immigrazione in quanto fenomeno specifico nelle società contemporanee. Tutte le ricerche indicano che è il fattore religioso a essere il più attivo nella costruzione della *coscienza di essere immigrato*. All'inizio del ciclo migratorio sono i più anziani che frequentano maggiormente la moschea a ritrovare nella religione il fattore di costruzione della loro identità etnica. L'analisi sociologica di questo processo richiede, certo, attenzione ai vissuti degli individui e interpretazione di pratiche e dichiarazioni, anche per evitare di considerare ogni produzione di coscienza etnica una regressione verso tradizioni e culture comunitarie pericolose quanto i fanatismi religiosi.

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

Gli islamici dell'*ethnic business* compongono, forse, la forma più recente di appartenenza all'islām: uomini di età perlopiù tra i 30/50 anni, commercianti, coinvolti in varie attività di servizi e del commercio. Individui che hanno riscoperto la religione nell'esperienza migratoria, soprattutto per le funzioni sociali che essa svolge. Sicuramente questi operatori dell'*ethnic business* hanno trovato nella loro appartenenza sociale originaria un utile *milieu* per il successo del loro commercio. Dal punto di vista sociologico – scrive Albert Bastenier – la costruzione dell'*ethnic business* è funzionale sia alla costruzione della comunità etnica sia a quella di una nuova forma di appartenenza all'islām; essa infatti assolve insieme a funzioni primarie e secondarie, espressive e strumentali.

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

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

incontro, commercio e servizio che riproducono usi e costumi islamici, ma che al tempo stesso si propongono come strumento di inserimento e integrazione.

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

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

La costruzione dell'islām

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

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

Accanto al polo di San Salvario, l'altro polo dell'islām torinese è quello localizzato attorno a Porta Palazzo. Complessivamente ci sono oggi 7 centri di culto a Torino e,

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

¹² Cfr. R. Guolo, *op. cit.*

complessivamente, più di 40 centri di culto in Piemonte, in maggioranza a Cuneo e Alessandria.

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

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

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

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

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

La moschea è pure un modo rilevante per creare rapporti con il quartiere, per elaborare ogni richiesta che comporti un potere di negoziazione più grande di quello dei singoli individui. Le stesse istituzioni pubbliche che ricercano interlocutori rappresentativi del mondo musulmano possono trovare nella moschea e nei suoi dirigenti un referente rappresentativo. È sulla base di queste diverse funzioni svolte dalle moschee che si strutturano le appartenenze islamiche e si formano comunità

“etno-nazional-religiose”; e ciò anche se, per ora, mancano minareti e *muezzin* a identificare questi luoghi in modo visibile nelle nostre città.

Un’ultima funzione latente delle moschee è spesso quella di mascheramento di forme e conflitti di valore e di interessi ben più reali. La dimensione religiosa, escatologica, di attesa di una salvezza futura che il Corano richiama in ogni sura, può avere anche l’effetto imprevisto di trasformare i problemi di questo mondo in speranze nell’altro mondo; oppure, in modo più quotidiano, può trasformare i conflitti di interessi in conflitti di valore. Che le trasformazioni economiche, le inquietudini sociali, i *social problems*, le rotture culturali ed etiche, possano agire da reclutamento per gruppi islamici estremisti, non vi è dubbio. Ma per i ricercatori e, più in generale, per le politiche sociali e per quelle dell’ordine pubblico, dovrebbe essere sempre presente il rischio di non sapere riconoscere dietro alle rivendicazioni teologico-giuridiche (cioè una sorta di sovrastruttura marxista) precise frustrazioni sociali ed economiche. Le prime possono funzionare, infatti, quali casse di risonanza per le forme dell’islām più radicale.

Profili identitari dei musulmani

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

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

Per l’islām la questione della secolarizzazione rimane aperta¹³. In ogni caso, è illusorio pensare che una religione come l’islām possa esistere come un’isola circoscritta negli Stati-nazione europei che promuovono la circolazione delle idee e in un’epoca in cui i processi culturali e gli attori sociali si globalizzano. Anche questa

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

ricerca ipotizza che l'islām che vive all'interno di società non islamiche, quale è quella italiana, vada inevitabilmente incontro a un profondo processo di secolarizzazione interna: una mutazione endogena, non imposta, e quindi personale che tocca sentimenti, forme del credere e tutto ciò che i sociologi delle religioni hanno da tempo definito "soggettivizzazione della religione". Questo processo di secolarizzazione non si traduce necessariamente in una de-islamizzazione o scomparsa della tradizione religiosa nata dal Corano, ma in una pluralizzazione di forme di credere e appartenere.

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

Pratica e ideologia degli imām

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

La presenza islamica in Piemonte

Silvia Scaranari

Aspetti statistici

Il progressivo costituirsi in Italia di una popolazione musulmana è strettamente collegato al fenomeno delle migrazioni internazionali, che hanno interessato in modo crescente il nostro paese negli ultimi quindici anni, provocandone il coinvolgimento in tutta una serie di problematiche sociali e culturali già in corso nella maggior parte dei paesi dell'Unione Europea, che ospitano complessivamente circa 14.400.000 di musulmani (secondo le cifre diffuse dal Muslim Population Worldwide e citate sul sito www.islamicpopulation.com) – del quasi miliardo e duecento milioni di aderenti a livello mondiale –, con presenze ufficiali superiori al milione di cittadini in Germania (3.000.000), Francia (5.900.000) e Regno Unito (1.480.000)¹. Un paragone può essere utile per rendere più complete le cifre fornite. Un'indagine commissionata dalla *Cellule de Perspective de la Commissione européenne*² riporta dati riferiti al 2000 e propone la presenza di 3.040.000 musulmani in Germania (di cui 2.300.000 turchi), 1.400.000 in Gran Bretagna (di cui 770.000 provenienti dal sub-continente indiano), 4.000.000-4.500.000 in Francia (di cui 1.500.000 algerini e 1.000.000 tunisini) e, a seguire Paesi Bassi con 696.000, Grecia e Belgio con 370.000, Spagna e Svezia con 300.000, e a scalare gli altri paesi dell'Unione Europea, per un complessivo di 11.500.000-12.000.000.

Fissata la popolazione italiana in 56.995.774 cittadini³, possiamo quantificare la presenza di immigrati regolari in circa 2.194.000 unità⁴. Peraltro, se consideriamo i residenti sul territorio, la percentuale di appartenenti a minoranze religiose in genere, tra residenti e immigrati, risulta essere non superiore al 4%⁵.

Limitando l'analisi al fenomeno dei residenti di religione islamica, la stima dei musulmani cittadini italiani indica questa presenza in circa 10.000 unità⁶; si tratta di una cifra comunque soggetta a rapide variazioni future nel caso di più rapido accesso alla cittadinanza di musulmani immigrati: oggi appare ragionevole, forse persino generosa, sia perché i musulmani “etnici” che hanno acquisito la cittadinanza non

¹ I dati forniti dal Muslim Population Worldwide paiono decisamente sovrastimati. Come si vedrà nel confronto del dato italiano (dove il sito islamico parla di 1.370.000 musulmani nel 2003), anche i numeri forniti per la presenza negli altri paesi europei dovrebbe essere nettamente ridimensionata.

² Cit. in Felice Dassetto - Brigitte Maréchal - Jørgen Nielsen, *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Accademia Bruylant - L'Harmattan, Parigi 2001.

³ Dati ISTAT pubblicati nel 2003 sulla base del censimento del 2001; cfr. www.istat.it.

⁴ I dati sono ricavati dal XIV rapporto pubblicato dalla Caritas e dalla Fondazione Migrantes: *Immigrazione. Dossier statistico 2004*, IDOS, Roma 2004.

⁵ Va così aggiornato, alla luce dell'aumento degli immigrati appartenenti a minoranze religiose, il dato esposto in Massimo Introvigne - PierLuigi Zoccatelli - Nelly Ippolito Macrina - Verónica Roldán, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann (Torino) 2001.

⁶ Il dato potrebbe essere sovrastimato tanto che Stefano Allievi (*I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, Edizioni Lavoro, Roma 1999) contesta il numero di 10.000 convertiti. Si possono stimare 300-400 conversioni al massimo all'anno e pare che siano in calo. Per arrivare a 10.000 si dovrebbe presupporre questo ritmo per 30 anni, fatto impossibile essendo i musulmani presenti in modo significativo in Italia solo da 15-20 anni. (cfr. pp. 40-45). Allievi propone quindi come più probabile il numero di 5.000 convertiti italiani all'islām.

sono molti (pure dovendosi tenere conto di musulmani venuti da ex-colonie italiane già in anni lontani), sia perché il dato dei convertiti è normalmente sovrastimato. Inoltre va osservato che tra i convertiti all'islām vi sono molti definiti “convertiti burocratici” ovvero coloro che hanno accettato di pronunciare la *shahāda* per poter sposare una musulmana, altrimenti non avrebbero ricevuto gli opportuni documenti dal paese d'origine, ove vige tuttora il divieto per una donna di sposare un uomo di fede diversa.

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

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

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

Pur essendo difficile trovare diverse metodologie di calcolo, è praticamente certo che questo dato sovrastima le minoranze religiose in Italia, non solo perché nei paesi dove esiste una minoranza cattolica questa è spesso più portata e emigrare in Italia rispetto alla maggioranza di altra religione, ma soprattutto perché, per una varietà di ragioni, le statistiche ufficiali fornite dai governi sono raramente affidabili. Molti governi dell'Est europeo sovrastimano gli ortodossi e sottostimano i non religiosi (che non sono necessariamente atei). Alcuni governi di paesi musulmani (classico il caso dell'Egitto) diffondono statistiche che sottostimano le minoranze religiose a vantaggio dell'islām. Errori di calcolo si sovrappongono in questi casi a ragioni politiche e a definizioni vaghe di appartenenza a una religione, comunque diverse da quelle che prevalgono nella statistica religiosa accademica. Lo stesso rapporto della Caritas esprime qualche perplessità, pur utilizzandolo, sul dato fornito dal governo albanese, secondo cui il 70% dei suoi cittadini sono musulmani, così che – afferma – nelle stime Caritas “rimangono dei margini di imprecisione”⁷. In effetti, come si vedrà, la nostra stessa indagine mostra che in Piemonte gli albanesi identificabili davvero come “musulmani” non si avvicinano neppure remotamente al 70%.

⁷ *Immigrazione Dossier Statistico 2004*, cit., p. 215.

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

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

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

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

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

Relativamente ai paesi d'immigrazione musulmana in Italia maggiormente qualificati, il Marocco è a tutt'oggi il paese da cui proviene la componente musulmana più numerosa, con il dato fornito nello stesso rapporto Caritas (per quanto riguarda i soli regolari) di 227.940 unità (pari al 10% della totale immigrazione del 2004, e pari al 30% dell'immigrazione musulmana). L'Albania, con i suoi 233.616 immigrati, potrebbe sembrare al primo posto, ma non si può dimenticare che in questo paese balcanico vi era anche una significativa presenza cristiana e soprattutto che, dopo settant'anni di regime dittatoriale proclamante l'ateismo di Stato, la consapevolezza della propria appartenenza religiosa è molto debole. Gli albanesi non possono quindi essere considerati in blocco, e neppure per il 70% menzionato dalle statistiche ufficiali, soggetti musulmani. Seguono la Tunisia (60.572), il Senegal (47.762), l'Egitto (44.798), il Bangladesh (32.391), il Pakistan (30.506). La Nigeria totalizza oltre 24.000 emigrati regolari, molti però di religione non musulmana.

Nessun altro paese a maggioranza islamica figura tra i primi trenta paesi di provenienza di immigrati regolari in Italia. Tuttavia vi sono presenze, sebbene esigue, provenienti dalla Somalia, dalla Costa d'Avorio, dalla Bosnia-Erzegovina, dalla Macedonia, dall'Iran, dall'India, etc. Questo mette subito in evidenza una peculiarità del caso Italia nel contesto dell'Unione Europea: la grande frammentarietà della nostra immigrazione musulmana rispetto agli altri paesi considerati, dove esiste una presenza spesso decisamente più compatta di provenienza unica o limitata a pochi contesti. Una tale situazione rende ancora più difficile lo studio della presenza islamica in Italia, poiché – sul comune substrato religioso – si sovrappongono elementi di carattere nazionale che rendono il fenomeno religioso meno omogeneo che altrove e, quindi, più difficilmente organizzabile, ovvero con una maggiore frammentarietà di organizzazioni.

Presenze organizzate dell'islām in Italia

L'islām in Italia è stato una realtà modesta fino alla fine degli anni 1960. In questo decennio comincia a organizzarsi una presenza di qualche centinaio di studenti (soprattutto siriani, giordani e palestinesi) che si aggiungono ai pochi uomini d'affari e al personale delle ambasciate. Alla fine degli anni 1960 si ha anche la prima presenza musulmana sunnita organizzata in Italia con la formazione della realtà studentesca che porta, nel 1971, alla costituzione dell'USMI (Unione degli Studenti Musulmani d'Italia), che si sviluppa nelle città universitarie a partire da Perugia e nel decennio 1970-1980 apre una dozzina di luoghi di preghiera. Nel frattempo a Roma si organizza il Centro Islamico Culturale d'Italia, il cui consiglio di amministrazione è composto prevalentemente da ambasciatori di paesi sunniti presso l'Italia o la Santa Sede; i progetti per una grande moschea a Roma sono avviati nel 1974, ma l'inaugurazione ufficiale avviene solo nel 1995.

Il problema della rappresentanza dei musulmani sunniti in Italia si intreccia con quello dell'"islamismo" (altri preferiscono parlare di "fondamentalismo"), nome che (sulla scia di espressioni straniere) gli studiosi attribuiscono a un vasto movimento di risveglio che nel corso del XX secolo intende reagire alla occidentalizzazione delle società islamiche, proponendone al contrario una nuova islamizzazione. Nella corrente islamista è possibile però distinguere – sulla scia di Renzo Guolo – una tendenza "radicale", che si propone la conquista del potere politico e quindi la islamizzazione "dall'alto", e una "neo-tradizionalista", che intende piuttosto costituire nella società (in genere attorno alle moschee) spazi integralmente islamizzati, capaci di promuovere una islamizzazione della società "dal basso"⁸.

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

⁸ Cfr. Renzo Guolo, *Il partito di Dio. L'islam radicale contro l'Occidente*, Guerini e Associati, Milano 1994; cfr. pure Idem, *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma - Bari 2002.

che sono state però respinte dalla maggioranza del movimento dopo la morte di Qutb, giustiziato in Egitto nel 1966.

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

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

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

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

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

L’intesa con lo Stato italiano costituisce da anni un’aspirazione dei musulmani che vivono in Italia. Per lo Stato, uno dei problemi è stata l’identificazione di realtà islamiche effettivamente rappresentative; i contrasti fra l’“islām delle moschee” e

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

Anche l'U.C.O.I.I. (Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia) costituisce un soggetto che ha chiesto di stipulare un'Intesa con la Repubblica Italiana. Nata sulla scia dell'USMI, per iniziativa di membri del Centro culturale islamico di Milano e Lombardia (nato a sua volta nel solco dell'USMI e attivo anche su scala nazionale e con una sua richiesta di Intesa allo Stato italiano), l'U.C.O.I.I. è costituita ad Ancona nel 1990. Dopo avere “ereditato” le strutture dell'USMI, emerge come la realtà musulmana italiana più diffusa e radicata sul territorio, con una forte influenza islamista in genere, oggi spesso espressa nella forma cosiddetta “neo-fondamentalista” collegata alle opere dell'intellettuale svizzero Tarīq Ramadān (nipote del fondatore dei Fratelli Musulmani, Hassan al-Bannā). All'U.C.O.I.I. fanno capo una cinquantina di centri islamici e circa 200 sale di preghiera (impropriamente chiamate moschee) dove si svolgono pratiche rituali e una certa attività di formazione religiosa e politico-culturale. Anche in Italia le singole moschee che fanno capo all'U.C.O.I.I. “i cui dirigenti s'ispirano in qualche modo all'ideologia dei Fratelli Musulmani sono numerose”⁹.

⁹ Andrea Pacini, *Islam in Italia*, in Centro F. Peirone (a cura di), *Islam*, Elledici, Leumann (Torino) 2004, p. 241.

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

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

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

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

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

A Roma va segnalata l'Associazione Islamica Culturale, costituita come ente autonomo nel 1998 e composta prevalentemente da immigrati provenienti dall'Egitto. Un fronte particolarmente vicino al radicalismo islamico è costituito invece dall'Istituto Culturale Islamico di Viale Jenner a Milano, con qualche migliaio di

frequentatori, nato nel 1988 da un gruppo che si separa dal Centro culturale islamico di Milano e Lombardia e diretto da una *leadership* islamista di tipo “radicale” che sviluppa una decisa critica dell’islamismo “neo-tradizionalista” dei Fratelli Musulmani, accusati di moderatismo, e dell’U.C.O.I.I., diventando così punto di riferimento italiano delle correnti islamiste radicali che si dichiarano non interessate a un’Intesa con lo Stato.

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

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

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

In Italia la presenza di veri e propri “membri” (ma l’espressione per le ragioni accennate va usata con prudenza) è limitata a qualche decina di esponenti della

comunità turca, ma di ben altra importanza sono le iniziative culturali. Il movimento di Fethullah Gülen dedica particolare attenzione al dialogo inter-religioso, e in questo senso vanno segnalati un incontro fra lo stesso Gülen e Giovanni Paolo II nel 1998 nonché un congresso organizzato a Roma nel maggio 2003.

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

Le origini sufi del movimento Tablīgh, come di altre realtà cui si è già accennato, spinge ad accennare a un altro tipo di appartenenza organizzata, spesso poco visibile, ma diffusa, quello delle confraternite, che sembrerebbero distaccarsi dall’islām ufficiale codificato perché danno maggiore importanza alla dimensione affettiva del rapporto con Dio. Alla coesione spirituale corrisponde anche una forte coesione organizzativa dei membri, che si esprime di solito sul piano religioso mediante l’apertura di proprie sale di preghiera. Perlopiù le confraternite si limitano a fare proposte inerenti la vita religiosa e la pratica della solidarietà fra i propri membri; talvolta però esercitano anche un ruolo, se non politico, almeno di pressione sociale nei paesi musulmani (come nel caso dei süleymanci e di diverse branche della *Naqshbandiyya* in Turchia).

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

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

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

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

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

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

Risultati dell'indagine e profili nazionali

Augusto Tino Negri

Lettura delle risposte del questionario

Non consideriamo, in questo capitolo, le risposte alle interviste degli albanesi, che sono esaminate a parte, ma solo le risposte dei musulmani immigrati da Marocco, Egitto, Tunisia, Senegal e Somalia¹. Lo scopo che ci prefiggiamo è quello di fornire una panoramica dei dati, prima della loro interpretazione.

Musulmani al lavoro nella regione Piemonte

I musulmani che svolgono *lavoro dipendente* sono il 45%² (52% Mt, 31% Ft). La più alta percentuale spetta al Senegal, 65% (69% MSe, 25% FSne), seguito dalla Somalia, 49% (62% MSo, il 39% FSo).

I musulmani che svolgono *lavoro autonomo con partita IVA* sono in totale il 10% (10% Mt, 3% Ft). La più alta percentuale spetta all'Egitto, 27% (31% ME, 13% FE), seguito dalla Somalia, 16% (12% MSo, 20% FSo).

Complessivamente, i musulmani regolarmente occupati sono il 56% (62% Mt, 34% Ft), provenienti dai seguenti paesi, in ordine decrescente: Senegal 76% (82% MSe, 25% FSe), Somalia 65% (76% MSo, 59% FSo), Egitto 62% (71% ME, 35% FE), Tunisia 56% (61% MTu, 37% FTu), Marocco 53% (63% MMa, 34% FMa).

I musulmani che svolgono *lavoro autonomo senza partita IVA* (lavoro sommerso) sono l'8% (10% Mt, 3% Ft). La percentuale più alta è del Marocco, 8% (11% MMa, 3% FMa), seguito dal Senegal, 8% (7% MSe, 17% FSe).

I *musulmani disoccupati* sono il 19% (19% Mt, 19% Ft): la maggioranza appartiene alla Tunisia, 25% (27% MTu, 17% FTu), seguita dal Marocco, 20% (20% MMa, 20% FMa).

I *musulmani studenti*, diciottenni e ultradiciottenni, sono il 6% (6% Mt, 7% Ft). Il paese che ha il maggior numero di studenti è l'Egitto, 10% (9% ME, 13% FE), seguito dalla Somalia (2% MSo, 13% FSo).

Le *casalinghe/i* sono l'11% (0,1% Mt, 36% Ft): la più alta percentuale spetta al Marocco, 12% (0% MMa, 36% FMa), seguito dall'Egitto, 10% (0% ME, 43% FE).

Notiamo che la maggioranza dei lavoratori dipendenti proviene dall'Africa subsahariana, mentre nel campo del commercio e della piccola imprenditoria prevalgono gli arabi. La percentuale degli studenti è complessivamente bassa (6%, 6% Mt, 7% Ft): prevale la componente femminile su quella maschile, in particolare le

¹ Abbreviazioni: Mt, totale dei Maschi; Ft, totale delle Femmine; ME, totale Maschi dell'Egitto; FE, totale Femmine dell'Egitto; MMa, totale Maschi del Marocco; FMa, totale Femmine del Marocco; MTu, totale Maschi della Tunisia; FTu, totale Femmine della Tunisia; MSe, totale Maschi del Senegal; FSe, totale Femmine del Senegal; MSo, totale Maschi della Somalia; FSo, totale Femmine della Somalia.

² Per una maggiore comodità di lettura dei molti dati percentuali relativi all'indagine svolta, ove non strettamente necessario – nel presente capitolo e negli altri del volume –, le cifre sono riportate con arrotondamento all'unità maggiore o minore.

somale (13% FSo) e le egiziane (13% FE), mentre non troviamo studentesse senegalesi (0% Fse). La percentuale complessiva dei disoccupati è circa tre volte superiore alla percentuale media dei disoccupati della Regione Piemonte, nello stesso periodo³. La percentuale complessiva delle casalinghe è piuttosto elevata per l'Egitto (43% del totale delle donne immigrate), la Tunisia e il Senegal (42%, entrambi i paesi), mediamente alta nel caso del Marocco (36%), decisamente inferiore per la Somalia (12%).

L'importanza della religione

La religione islamica è considerata molto importante dal 60% dei musulmani (69% Mt, 53% Ft), con punte altissime per la Somalia, 99% (100% MSo, 98% FSo), e il Senegal, 90% (89% MSe, 100% FSe); è importante per il 39% dei musulmani. La percentuale di coloro che non attribuiscono importanza alla religione è molto bassa, 1% (1% Mt, 1% Ft), di cui il massimo è rappresentato dagli egiziani, 4% (5% ME, 0% FE), e il minimo assoluto da somali e senegalesi (0% entrambi).

La frequenza della moschea

La frequenza delle moschee, in occasione della *salāt* del venerdì mezzogiorno (considerato dai giuristi islamici il giorno dell'incontro della comunità) è del 31% (37% Mt, 16% Ft). La frequenza delle donne è complessivamente più bassa della frequenza degli uomini, secondo la consuetudine. La maggior frequenza è degli africani: Somalia, 58% (63% MSo, 55% FSo), e Senegal, 38% (39% MSe, 18% FSe). Seguono gli arabi, tra i quali prevale l'Egitto, 37% (47% ME, 4% FE). In controtendenza rispetto alla consuetudine, si può notare una frequenza importante delle donne somale (55% FSo) e significativa delle senegalesi e delle marocchine (16% FMa). Il 17% dei musulmani – soprattutto del Senegal (40%, 38% MSe, 64% FSe) e della Somalia (36%, 37% MSo, 36% FSo) – frequenta la moschea circa ogni mese. Sommando i due dati, notiamo complessivamente una frequenza più assidua alla moschea da parte dei musulmani dell'Africa subsahariana, tra cui un elevato numero di musulmane africane. Possiamo ipotizzare un influsso importante da parte delle confraternite, fondamentali nella definizione dell'islām senegalese e molto importanti nell'islām somalo.

Tuttavia una buona percentuale di musulmani non frequenta, o assai raramente, le moschee (42%, 35% Mt, 58% Ft), in particolare provenienti dalla Tunisia (57%, 45% MTu, 8% FTu) e dal Marocco (34%, 32% MMA, 59% FMa), paesi in cui è in atto un seppur limitato processo di secolarizzazione. Una parte significativa di musulmani – soprattutto del Marocco (12%, 14% MMA, 10% FMa) e della Tunisia (9%, 11% MTu, 4% FTu) – frequenta la moschea solo in occasione del digiuno del *ramadān* (11%, 11% Mt, 10% Ft).

³ Si confrontino questi dati con l'elaborazione ORML dei dati ISTAT circa la disoccupazione media generale in Piemonte nel 2003: il tasso di disoccupazione Eurostat è 3,3% (M), 6,8% (F), 4,8 % (Tot); il tasso di disoccupazione allargato è 4,6 % (M), 9,9 % (F), 6,9 % (Tot).

Le obbligazioni culturali

La sunna e il diritto islamico considerano obbligatorie cinque pratiche: fare la professione di fede islamica (*shahāda*), la preghiera rituale (*salāt*), l'elemosina rituale (*zakāt*), il digiuno (*sawm*) del *ramadān*, il pellegrinaggio (*hajj*) alla Mecca una volta nella vita. La professione di fede è obbligatoria per tutti i musulmani e definisce l'identità religiosa e l'appartenenza alla comunità. Le diverse scuole teologico-giuridiche distinguono la professione di fede pronunciata, dalla fede interiore e dalle opere della fede, e ciascuna propone una diversa alchimia delle tre componenti. Ne consegue che, mentre alcuni musulmani considerano essenziali e inseparabili i tre aspetti della fede, altri danno meno importanza all'ortoprassi e molta, invece, all'ortodossia.

Anche questa diversità delle scuole teologiche, oltre a considerazioni peculiari di natura sociologica, come la secolarizzazione, la difficoltà di adattare la prassi ai ritmi urbani e del mondo moderno più in generale, spiega perché le pratiche “obbligatorie” spesso non siano osservate.

Esaminiamo separatamente ciascuna delle quattro pratiche rituali “numerabili”, in qualche modo, mentre è meno quantificabile la professione di fede, per evidenti ragioni.

a) La preghiera (salāt) è compiuta 5 volte dal 53% dei musulmani (55% Mt, 49% Ft), ma non è la pratica più assidua degli immigrati piemontesi. Essendo la pratica più importante, dopo la professione di fede, sul risultato probabilmente incide la scarsa flessibilità delle “guide” della comunità a reinterpretare l'obbligo della *salāt* in contesto di emigrazione. Non è semplice, infatti, nell'ambiente urbano e industriale, isolarsi per compiere la preghiera alle ore prescritte, 5 volte al giorno, né premettere le abluzioni purificatorie necessarie. Alcuni giuristi prevedono “facilitazioni” per compiere la *salāt*, come per esempio accorpare le due *salāt* dell'alba e mezzogiorno prima di uscire di casa, e le due *salāt* del pomeriggio e del tramonto al rientro dal lavoro e, altri giuristi, ritengono valide le 5 *salāt* giornaliere accorpate alla sera, dopo il tramonto. Tuttavia le “guide” della comunità, normalmente scelgono la via del rigorismo e non prendono in considerazione queste “facilitazioni” del diritto islamico. I più assidui alla preghiera sono gli africani, della Somalia (99%, 100% MSo, 98% FSo) e del Senegal (93%, 92% MSe, 100% FSe), seguiti dagli arabi, dell'Egitto (61%), del Marocco (49%) e della Tunisia (35%). La percentuale di coloro che pregano una sola volta al giorno, 3% (4% Mt, 2% Ft) o qualche volta, quando è possibile, 12% (12% Mt, 13% Ft), potrebbe confermare l'ipotesi della difficoltà di adattamento dei ritmi della preghiera al contesto moderno. Un numero importante di musulmani non compie la *salāt* (31%, 29% Mt, 36% Ft).

b) Il digiuno (sawm) di ramadān è, tra le obbligazioni culturali, quella più facilmente praticabile anche in emigrazione, come confermano anche precedenti indagini sociologiche svolte in Europa. Si constata addirittura un aumento della pratica

rispetto ai paesi di provenienza, assurgendo a simbolo per eccellenza dell'identità e visibilità della comunità islamica. Pratica il digiuno il 96% dei musulmani (95% Mt, 97% Ft), con punte elevatissime dei musulmani della Somalia (98%, 100% MSo, 96% FSo), del Marocco (98%, 97% MMA, 98% FMa) e del Senegal (95%, 96% MSe, 92% FSe). Altri musulmani praticano il digiuno solo qualche giorno del mese (3%, 3% Mt, 2% Ft), nel qual caso l'obbligazione assume un valore devozionale ma non "legale", e spesso riguarda categorie impedita da malattie, dalla maternità o i giovani, che sono "iniziati" gradualmente al digiuno. Solo il 2% (2% Mt, 1% Ft) non digiuna mai.

c) *Il pellegrinaggio (hajj)* alla Mecca è stato compiuto da una minoranza (10%, 9% Mt, 11% Ft), significativa nei casi della Somalia (21%, 16% Mso, 25% Fso) – probabilmente però una parte di somali equiparano il pellegrinaggio alle tombe dei "santi" marabutti delle confraternite con il pellegrinaggio alla Mecca – e dell'Egitto (13%, 16% ME, 4% FE). La maggior parte degli immigrati musulmani desidera compiere il pellegrinaggio (86%, 87% Mt, 86% Ft), mentre solo un'esigua minoranza non è interessata (4%, 4% Mt, 3% Ft), in particolare della Tunisia (14%, 12% MTu, 22% FTu), nel qual caso sembra rappresentare un indice di secolarizzazione nei confronti della pratica del pellegrinaggio.

d) *L'elemosina (zakāt)*, in emigrazione, viene versata normalmente ai dirigenti delle moschee. La *zakāt al-fitr*, versata nel mese di *ramadān*, è rispettata dal 65% dei musulmani (65% Mt, 65% Ft), in prevalenza arabi, del Marocco (71%, 72% MMA, 69% FMa), della Tunisia (68%, 65% MTu, 78% FTu) e dell'Egitto (65%, 68% ME, 55% FE), mentre è meno sentita dagli africani, della Somalia (24%) e del Senegal (23%). La percentuale complessiva di coloro che versano la *zakāt* ordinaria è del 26% (27% Mt, 23% Ft) e in questo caso la situazione si rovescia: prevalgono gli africani, del Senegal (72%, 72% MSe, 73% FSe) e della Somalia (59%, 48% MSo, 69% FSo). Questo si spiega per l'intenso legame di solidarietà che lega gli affiliati delle confraternite, diffusissime sia in Senegal sia in Somalia. Per esempio, i capi della confraternita senegalese dei muridi, la più diffusa tra i senegalesi immigrati in Italia, inviano dalla "città santa" di Touba, incaricati per raccogliere le offerte annuali nelle diverse *dahire* senegalesi sparse nel mondo. Relativamente bassa, per contro, è la percentuale degli arabi che versano la *zakāt* ordinaria, dell'Egitto (21%), del Marocco (21%) e della Tunisia (13%). Ricordiamo che negli anni Settanta del secolo scorso ci fu un acceso dibattito in Egitto riguardo all'obbligo della *zakāt* ordinaria, in aggiunta o in alternativa alle tasse dello Stato, che divise gli animi delle componenti tradizionalista e modernizzatrice⁴. Il 9% dei musulmani (8% Mt, 11% Ft) non versa mai la *zakāt*: spiccano la Tunisia (19%), paese in cui la pratica è desueta, e la Somalia (16%).

⁴ La destinazione della *zakāt*, in contesto europeo, è per i bisognosi della comunità islamica, per l'affitto, l'acquisto e l'intrattenimento delle sale di preghiera e, nei casi delle moschee più "fondamentaliste", per il sostegno del *jihād* dei musulmani combattenti in Palestina, Afghanistan, Cecenia, Irak, e così via.

Gli interdetti alimentari e il consumo della carne halāl

Nel diritto islamico, la fabbricazione, il commercio e il consumo del vino e degli alcolici incorrono nella pena coranica, che commina 40 frustate al trasgressore. Questa pena è eseguita in alcuni paesi, come l'Arabia Saudita; in altri paesi, come la Tunisia, gli alcolici a bassa gradazione (come la birra) sono venduti nei supermercati, in determinati giorni; in altri paesi, esiste un consumo clandestino di alcolici. Una percentuale abbastanza importante di musulmani, 19% (23% Mt, 9% Ft), consuma alcolici, in particolare la Tunisia (30%), mentre è irrilevante il consumo di alcolici da parte del Senegal (1,5%) e inesistente per la Somalia (0%). Il consumo di carne del maiale è interdetta dal Corano, eccetto in caso di assoluta necessità: infatti, solo il 2% dei musulmani infrange l'interdetto, ma la Tunisia (7%) e l'Egitto (6%) trasgrediscono più di altri, all'opposto del Senegal (2%), del Marocco (1%) e, soprattutto, della Somalia (0%).

La carne *halāl*, cioè macellata al modo islamico, è consigliata dal Corano, che tuttavia consente il consumo anche di carne non *halāl*, quando la carne *halāl* non è disponibile, eccetto di animali proibiti. Un alta percentuale di musulmani, soprattutto arabi, consuma carne *halāl* (90%, 87% Mt, 96% Ft), l'Egitto (95%), seguito dal Marocco (94%) e dalla Tunisia (93%). In Senegal la percentuale è addirittura dimezzata (47%).

La sharī'a

La definizione di *sharī'a* (Legge divina) è una delle questioni più difficili e controverse nel mondo islamico contemporaneo. Certamente l'uso del termine evoca realtà molto diverse negli intervistati, che si riflettono nelle risposte, la cui interpretazione è dunque assai complessa. Limitandoci, in questo contesto, a fotografare la situazione, notiamo che il 43% (46% Mt, 37% Ft) è favorevole all'applicazione della *sharī'a* come legge sociale, con prevalenza dell'Egitto (57%) e della Somalia (50%), paesi entrambi in cui divampa, da qualche decennio in Egitto e più di recente in Somalia, il dibattito sull'applicazione della *sharī'a*, mentre la questione della *sharī'a* ha minore importanza per il Senegal (32%) – Stato che una Costituzione laica, nonostante l'altissima maggioranza di musulmani – e la Tunisia (39%), Stato confessionale, in cui però l'applicazione della *sharī'a* è residuale. Soltanto il 3% (4% Mt, 2% Ft) – indice indubitabile di secolarizzazione – non desidera una società basata sulla *sharī'a*, mentre il 51% (48% Mt, 59% Ft) limita l'applicazione della *sharī'a* a determinati ambiti.

a) *Lo Statuto personale*: potremmo tradurre questa espressione tecnica con “diritto della famiglia e dell'eredità”. Si basa su norme coraniche, spiegate e precisate dalla *sunna* e dal diritto islamico, ed è caldeggiato dal 67% dei musulmani (63% Mt, 76% Ft), con percentuali molto alte tra gli africani, della Somalia (95%) e del Senegal (86%), e importanti degli arabi, del Marocco (65%), della Tunisia (64%) e dell'Egitto (56%). In ciascuno di questi Stati è in vigore o il Codice della famiglia e dell'eredità,

diversamente modificato e modernizzato rispetto al diritto islamico classico (Tunisia, Marocco, Senegal e Somalia), o il diritto islamico classico della famiglia e dell'eredità, con modifiche parziali introdotte da varie Leggi dello Stato emanate in tempi diversi (Egitto). Possiamo ragionevolmente ipotizzare che i rispettivi cittadini abbiano risposto considerando il proprio peculiare Statuto, diverso da uno Stato all'altro.

b) *Le pene coraniche*⁵ sono considerate una specie di Codice penale alternativo ai Codici moderni da parte del 61% dei musulmani intervistati (63% Mt, 56% Ft), specialmente dell'Egitto (67%). L'applicazione delle pene coraniche, sul modello del Codice dell'Arabia Saudita, è stata in effetti caldeggiata, negli ultimi decenni, dai movimenti islamisti egiziani e dall'università di al-Azhar del Cairo.

c) *Il divieto di usura (ribā)* coranico, è ribadito dal 95% (96% Mt, 94% Ft) e vede una minore adesione della Somalia (82%). Fa *pendant* al divieto dell'usura la richiesta di *Banca islamica* (basata non sul sistema di "interesse", ma sulla compartecipazione agli utili del capitale depositato, che viene investito dalla banca stessa) da parte del 91% dei musulmani (91% Mt, 92% Ft), stavolta in misura maggiore e contraddittoriamente, almeno in apparenza, proprio dalla Somalia (98%).

Rientrano nella *sharī'a* anche gli interdetti alimentari, già trattati precedentemente, e il divieto alla donna musulmana di sposare un non-musulmano che non si converta all'islām, che trattiamo nel paragrafo dedicato alla questione della donna.

Notiamo che gli ambiti della *sharī'a* che raccolgono il consenso quasi unanime sono il divieto di usura (95%) e gli interdetti alimentari (interdetto del maiale, 98%; interdetto degli alcolici, 82%); l'interdetto del matrimonio della musulmana con il non-musulmano, raccoglie un alto consenso (74%); significativi sono i consensi allo Statuto personale (67%) e alle pene coraniche (61%). Ma, eccetto l'usura e gli interdetti alimentari, un'area importante dei musulmani, circa il 30-40%, non si sente vincolata al rispetto della *sharī'a*. È importante sottolineare l'atteggiamento più conservativo delle donne, rispetto agli uomini, nell'ambito dello Statuto personale (63% Mt, 76% Ft).

La questione della donna

È preferibile trattare del velo in questa sezione, perché molti musulmani pensano che la questione del velo non riguardi propriamente la *sharī'a*.

Il velo è considerato obbligatorio dal 57% (63% Mt, 44% Ft). Confrontando le risposte ai diversi quesiti sul velo, si può arguire che il 20% circa delle donne che portano il velo, non lo fanno per convinzione personale ma sono costrette dai mariti o dalla famiglia. Il velo è avvertito come un'obbligazione religiosa particolarmente dai

⁵ Complessivamente chiamate *hudūd*, riguardano i delitti di adulterio, falsa accusa di adulterio, brigantaggio, furto e fabbricazione e consumo di alcolici, contemplati nel Corano, cui i giurisperiti hanno aggiunto l'apostasia, i quali, se accertati in base a regole rigorose, sono puniti, secondo i casi, con la lapidazione, la morte o la fustigazione, in quanto violano i "diritti di Dio".

musulmani dell'Egitto (73%, 75% ME, 68% FE) e della Somalia (73%, 81% MSo, 67% FSo), paesi in cui l'islamizzazione crescente ne fa un simbolo dell'autenticità della donna musulmana. Notiamo, tuttavia, una buona tolleranza verso le donne che non desiderano portare il velo, da parte del 51% dei musulmani (46% Mt, 63% Ft), soprattutto del Senegal (70%), della Somalia (52%) e della Tunisia (51%), paese in cui il velo è stato proscritto addirittura da parte dello Stato.

La maggioranza dei musulmani accetta che la donna abbia la patente (91%, 88% Mt, 98% Ft), soprattutto del Senegal (97%), della Somalia (92%) e del Marocco (91%). Una parte considerevole di musulmani (86%, 81% Mt, 97% Ft) accetta il lavoro extra-domestico della donna, probabilmente prima della maternità o dopo la maternità, quando i figli hanno raggiunto l'età scolare. Il lavoro non casalingo è più ambito dalle donne (17% circa in più degli uomini). Certamente lo considerano un'occasione di emancipazione e libertà, perché possono intrattenere rapporti esterni alla famiglia e perché il guadagno, secondo il diritto islamico e i Codici moderni della famiglia, è trattenuto dalla donna, come avviene almeno nelle situazioni più armoniose della coppia. Sarà lei a decidere se usarne per il sostegno della famiglia, trasformandolo, in questo caso, in uno strumento di negoziazione di ulteriori diritti. I musulmani di entrambi i sessi sono tuttavia consapevoli che – nei paesi occidentali – il lavoro femminile è talvolta un mezzo di sostentamento indispensabile per la famiglia, e questo fatto modifica la concezione del diritto e dei ruoli. Il lavoro femminile extradomestico è apprezzato soprattutto dagli immigrati dell'Africa subsahariana, del Senegal (95%, 95% MSe, 100% FSe) e della Somalia (91%, 86% MSo, 95% FSo). Resiste invece il divieto della donna di circolare liberamente, infatti solo il 23% dei musulmani è consenziente (16% Mt, 38% Ft), soprattutto della Tunisia (31%, 28% MTu, 54% FTu), paese in cui l'emancipazione della donna è più avanzato. Resiste anche il divieto alla donna musulmana di sposare un non-musulmano, cui accondiscende solo il 26% (21% Mt, 37% Ft), soprattutto della Tunisia, 38% (29% MTu, 67% FTu) – ma non è chiaro se si richiede al non-musulmano di convertirsi all'islām – mentre sono conservativi il Senegal (8%, 8% MSe, 9% FSe) e la Somalia (10%, 17% MSo, 5% FSo).

Annoveriamo tra le questioni dell'emancipazione della donna anche la partecipazione delle ragazze alle lezioni di nuoto in ambiente promiscuo. Il 51% dei musulmani è possibilista (46% Mt, 62% Ft), soprattutto gli africani del Senegal (71%, 68% MSe, 100% FSe) e della Somalia (68%, 74% MSo, 63% FSo).

In sintesi, l'emancipazione femminile si esprime soprattutto nella concessione della patente di guida e del lavoro extradomestico; la possibilità delle ragazze di frequentare la piscina in vasca promiscua vede la comunità islamica divisa quasi equamente; il velo ha un buon numero di sostenitori; la possibilità della donna di uscire di casa liberamente non è ammessa dalla maggioranza dei musulmani. In tutti questi casi, è evidente un maggior desiderio femminile di emancipazione.

L'aiuto dello Stato per la costruzione delle moschee

La maggioranza dei musulmani (96%, 96% Mt, 94% Ft) gradisce il sostegno economico dello Stato per la costruzione di moschee. Per i musulmani esso significa, evidentemente, anche un riconoscimento ufficiale dell'islām italiano.

La scuola

Nei sogni dei musulmani adulti di prima generazione e dei giovani trapiantati, la scuola statale non è pienamente soddisfacente. Solo il 10% (11% Mt, 10% Ft) gradisce l'attuale situazione, in maggioranza dell'Egitto (13%, 9% ME, 26% FE) e della Tunisia (12%, 10% MTu, 22% FTu), mentre la Somalia (1%, 0% MSo, 2% FSo) esprime il minimo gradimento. La maggioranza dei musulmani (73%, 70% Mt, 77% Ft) auspica che nella scuola di Stato sia integrato l'insegnamento dell'islām, soprattutto del Senegal (83%, 85% MSe, 75% FSe) e della Tunisia (75%, 75% MTu, 74% FTu), paesi in cui il grado di "laicità" dello Stato è più elevato degli altri. Possiamo considerare questo come un importante indice della volontà d'integrazione? Questo desiderio della maggioranza, contrasta con la scelta dell'U.C.O.I.I., la più rappresentativa delle organizzazioni islamiche di immigrati, di non chiedere allo Stato l'insegnamento scolastico della religione nella scuola statale. Nessun musulmano manderebbe i figli alla scuola cattolica (0%), condizionale d'obbligo, perché un certo numero di allievi musulmani frequenta le scuole cattoliche. Un numero significativo di musulmani richiede scuole confessionali islamiche (17%, 19% Mt, 13% Ft), in particolare la Somalia (31%, 30% MSo, 32% FSo) e l'Egitto (21%, 24% ME, 13% FE), i due paesi in cui è maggiormente diffuso il radicalismo islamico.

Incroci di alcune variabili significative

Il lavoro e l'osservanza delle pratiche religiose

I più assidui alla moschea, tutti i venerdì, sono i lavoratori autonomi con partita IVA (54%), seguiti dai lavoratori autonomi senza partita IVA (50%), dalle casalinghe (29%), dai lavoratori dipendenti (26%), dai disoccupati (24%) e dagli studenti (13%). Non frequentano mai la moschea, nell'ordine, il 62% dei disoccupati, il 54% degli studenti, il 37% delle casalinghe, il 37% dei lavoratori dipendenti, il 35% dei lavoratori autonomi senza partita IVA e dei lavoratori autonomi con partita IVA.

I più fedeli alla *salāt*, cinque volte al giorno, sono le casalinghe (81%), i lavoratori autonomi con partita IVA (64%), i lavoratori autonomi senza partita IVA (62%), i lavoratori dipendenti (54%) – i quali, dunque, ottengono il permesso del datore di lavoro di assentarsi dal lavoro per una o due *salāt* giornaliere –, gli studenti (35%), i disoccupati (31%). Al contrario, dei musulmani che non compiono mai la *salāt*, il primo posto spetta ai disoccupati (49%), seguiti dagli studenti (41%), dai lavoratori autonomi senza partita IVA (31%), dai lavoratori dipendenti (29%), dai lavoratori autonomi con partita IVA (26%) e dalle casalinghe (15%).

Il digiuno del *ramadān* si conferma la pratica religiosa più seguita, senza grandi distinzioni tra le categorie di lavoratori, le casalinghe (99%), i lavoratori autonomi senza partita IVA (98%), i lavoratori dipendenti (97%), i lavoratori autonomi con partita IVA (93%), i disoccupati (92%), gli studenti (91%).

La frequenza della moschea e la sharī'a

La frequenza della moschea incide sull'ideologia della *sharī'a*, infatti, tra coloro che sono favorevoli all'applicazione della *sharī'a*, il 56% frequenta regolarmente la moschea tutti i venerdì e il 16% frequenta la moschea almeno una volta al mese. Viceversa, l'80% dei frequentanti la moschea tutti i venerdì è favorevole alla *sharī'a*. Riguardo al rapporto tra frequenza della moschea e le singole pene coraniche, notiamo che l'86% dei frequentanti la moschea tutti i venerdì vuole l'applicazione delle pene coraniche, il 98% vuole la Banca islamica, solo il 6% riconosce la libertà della donna musulmana di sposare un non-musulmano, l'86% esige che la donna musulmana porti il velo. Al contrario, tra coloro che non frequentano mai la moschea un più modesto 16% è favorevole all'applicazione della *sharī'a*, in particolare il 35% vuole l'applicazione delle pene coraniche, l'84% vuole la Banca islamica, il 50% riconosce la libertà della donna musulmana di sposare un non-musulmano, solo il 29% esige che la donna musulmana porti il velo.

Le categorie professionali e la sharī'a

C'è un rapporto tra professione e propensione all'applicazione della *sharī'a*?

Desiderano l'applicazione della *sharī'a*, nell'ordine, le casalinghe (69%), i lavoratori autonomi senza partita IVA (59%), i lavoratori autonomi con partita IVA (55%), i lavoratori dipendenti (36%), i disoccupati (39%), gli studenti (24%).

Vogliono l'applicazione delle pene coraniche, nell'ordine, le casalinghe (76%), i lavoratori autonomi con partita IVA (67%), i lavoratori autonomi senza partita IVA (67%), gli studenti (61%), i lavoratori dipendenti (57%), i disoccupati (56%).

Desiderano la Banca islamica, nell'ordine, le casalinghe (96%), i lavoratori autonomi senza partita IVA (94%), i disoccupati (92%), i lavoratori dipendenti (90%), i lavoratori autonomi con partita IVA (90%), gli studenti (90%).

Non riconoscono la libertà della donna musulmana di sposare un non-musulmano, nell'ordine, le casalinghe (85%), i lavoratori autonomi senza partita IVA (81%), i lavoratori autonomi con partita IVA (79%), i lavoratori dipendenti (75%), gli studenti (66%), i disoccupati (63%).

Osservano tutte le prescrizioni e gli interdetti alimentari, nell'ordine, le casalinghe (83%), gli studenti (74%), i lavoratori dipendenti (70%), i lavoratori autonomi con partita IVA (65%), i disoccupati (56%), i lavoratori autonomi senza partita IVA (54%).

Esigono il velo dalle donne musulmane, nell'ordine, le casalinghe (73%), i lavoratori autonomi senza partita IVA (66%), i lavoratori autonomi con partita IVA (65%), i lavoratori dipendenti (56%), gli studenti (50%) e i disoccupati (49%).

Complessivamente, dunque, le casalinghe sono le più intransigenti nel chiedere l'applicazione della *sharī'a*, mentre all'opposto troviamo gli studenti e i disoccupati. La Banca islamica, considerata un rimedio dell'usura, è auspicata da tutte le categorie, senza grandi distinzioni.

Complessivamente, la *sharī'a* e le sue norme raccolgono un significativo e, in alcuni ambiti, alto consenso.

Profili degli immigrati musulmani secondo il paese di provenienza

Marocco

La forma di governo del Marocco è la monarchia costituzionale. Lo Stato è confessionale. La *sharī'a* è sostanzialmente la base del Codice della famiglia, la *Mudawwana*, riformata parzialmente dal re nel 2004, nel corso della nostra indagine. Il Codice penale non si basa sulle pene coraniche, tuttavia è comminata la pena del carcere all'apostata e a chi induce all'apostasia. La società non è immune dalla secolarizzazione. È in atto uno sforzo importante di scolarizzazione, anche delle ragazze. La disoccupazione è alta e l'età media della popolazione è bassa. Gruppi elitari femminili lavorano per l'emancipazione e i diritti della donna. Esiste un movimento islamico importante, con un partito islamico rappresentato nel Parlamento e un'importante opposizione islamica extraparlamentare, favorevoli a una riforma della società basata sulla *sharī'a*. È universalmente noto che il terrorismo islamico internazionale recluta numerosi adepti tra i marocchini. Perciò le moschee, luoghi di trasmissione delle ideologie tradizionaliste o radicali, in Marocco sono strettamente sorvegliate dalle forze dell'ordine.

I lavoratori regolari sono il 53% (44% dipendenti, 9% autonomi), cioè il 63% MMa e il 34% FMa. Il lavoro sommerso è l'8% (12% MMa, 3% FMa). La percentuale dei disoccupati è alta rispetto alla media di disoccupazione regionale, 20% (20% MMa, 20% FMa). La percentuale degli studenti diciottenni e ultradiciottenni, rispetto all'intera popolazione, è bassa (7%). Le casalinghe rappresentano il 12% del campione intervistato (corrispondente a 36% FMa, 0% MMa).

I marocchini hanno complessivamente una forte identità religiosa (la religione è importante, 99%; è la cosa più importante, 56%), sia per gli uomini (99%; è la cosa più importante, 59%) sia per le donne (99%; è la cosa più importante 52%). Solo l'1% (1% MMa, 1% FMa) afferma che la religione non è importante.

La frequenza abituale della moschea è significativa (44%; tutti i venerdì, 29%), soprattutto per gli uomini (50%; tutti i venerdì, 36%), un po' meno per le donne (31%; tutti i venerdì, 16%). Nel mese del *ramadān* la frequenza della moschea dei marocchini aumenta dell'11% (11% MMa, 10% FMa). La moschea non è significativa per il 44% (37% MMa, 59% FMa).

L'osservanza delle pratiche obbligatorie del culto è disomogenea. Gli osservanti rigorosi sono il 98% per il digiuno (97% MMa, 98% FMa); il 49% per la preghiera

(51% MMA, 47% FMa); il 21% per l'elemosina (21% MMA, 21% FMa); il 10% per il pellegrinaggio (9% MMA, 11% FMa). La trasgressione delle pratiche obbligatorie riguarda il 34% per la preghiera (32% MMA, 37% FMa); l'8% per l'elemosina (7% MMA, 10% FMa); il 3% per il pellegrinaggio (4% MMA, 2% FMa); l'1% per il digiuno (1% MMA, 1% FMa). Il digiuno è la pratica religiosa per eccellenza dei marocchini immigrati, seguita dalla preghiera; la quale, d'altra parte, è anche la pratica meno osservata. Infatti, benché la maggioranza dei marocchini non ha compiuto il pellegrinaggio, tuttavia desidera compierlo (87%).

Una percentuale significativa di marocchini trasgredisce l'interdetto del consumo di alcolici, 21% (26% MMA, 10% FMa), mentre l'interdetto della carne di maiale è violato solo dall'1% (2% MMA, 1% FMa). La maggioranza dei marocchini (94%) compra carne *halāl* (92% MMA, 98% FMa).

È favorevole incondizionatamente all'applicazione della *sharī'a* il 43% (47% MMA, 38% FMa) e, limitatamente, il 51% (47% MMA, 59% FMa). Gli ambiti della *sharī'a* che ottengono il maggior consenso sono, nell'ordine, il divieto di usura, 96% (97% MMA, 94% FMa), confermato dal desiderio della Banca islamica, 91% (91% MMA, 92% FMa); il divieto per la musulmana di sposare un non-musulmano, 73% (78% MMA, 63%); lo Statuto personale, 65% (61% MMA, 73% FMa); le pene coraniche, 63% (66% MMA, 56% FMa). In sostanza, l'applicazione della *sharī'a* affascina un importante numero d'immigrati marocchini. Dello Statuto personale – identificato probabilmente con il Codice della *Mudawwana* in vigore – la maggioranza dei marocchini sembra soddisfatto, mentre né la Banca islamica né le pene coraniche hanno riscontri in Marocco. In questi ambiti, probabilmente si è diffusa tra i marocchini l'ideologia islamista della *sharī'a* come soluzione di tutti problemi sociali, alimentata sia dalla propaganda delle moschee – in maggioranza a conduzione marocchina – sia dai *mass media* arabi, in particolare la TV satellitare *al-Jazīra*, molto seguita. Al contrario, è interessante constatare che il 37% delle donne marocchine chiede la libertà per le donne musulmane di sposare un non-musulmano.

Riguardo alla questione femminile, l'85% (79% MMA, 97% FMa) accetta il lavoro femminile extra-domestico e il 91% (88% MMA, 98% FMa) la patente di guida. Invece il 78% (86% MMA, 65% FMa) nega alla donna il diritto di spostarsi da sola liberamente; il 58% (64% MMA, 45% FMa) vuole imporre il velo alla donna; tuttavia il 50% (44% MMA, 61% FMa) rispetta la decisione della donna riguardo al velo. Il 49% (43% MMA, 61% FMa) manderebbe la figlia alla lezione promiscua di nuoto in piscina. Sostanzialmente, le libertà acquisite dalle marocchine sono il lavoro extra-domestico e la patente di guida. Le altre libertà vedono le stesse marocchine titubanti. La maggioranza delle donne marocchine desidera decidere da sé riguardo al velo e permetterebbe alle figlie la frequenza della lezione promiscua di nuoto.

Il 97% (96% MMA, 98% FMa) desidera aiuti dello Stato per costruire moschee. La scuola statale è gradita dall'11% (12% MMA, 9% FMa), mentre il 72% desidera inserire nei programmi scolastici statali l'insegnamento della religione (68% MMA, 79% FMa). Un significativo 17% (20% MMA, 12% FMa) vuole la scuola islamica, in particolare gli uomini. La maggioranza dei marocchini propende per l'integrazione scolastica nella scuola statale con l'insegnamento della religione islamica.

Tunisia

Lo Stato tunisino è una Repubblica presidenziale ed è confessionale. L'unico ambito che conserva tracce residuali della *sharī'a* è lo Statuto personale che, tuttavia, è il più moderno di tutti i paesi arabi e ha favorito l'emancipazione della donna. Gruppi élitari femminili lavorano per l'emancipazione e i diritti della donna. La scolarizzazione è un fatto quasi universale. Lo sviluppo economico della Tunisia è in crescita. Lo Stato, attraverso un controllo capillare di polizia, ha praticamente sradicato il fondamentalismo islamico. Questo comporta però una restrizione delle libertà individuali e sociali. È certamente il paese arabo-islamico con lo sviluppo più significativo della classe media e questo spiega le numerose polemiche suscitate dalla recente riforma costituzionale, che delega molti poteri al Presidente.

I lavoratori regolari sono il 56% (41% dipendenti, 15% autonomi), cioè il 61% MTu e il 38% FTu. Il lavoro sommerso è il 6% (7% MTu, 0% FTu). La percentuale di disoccupazione è alta rispetto alla media regionale (25%, 27% MTu, 17% FTu). La percentuale degli studenti tunisini diciottenni e ultradiciottenni è bassa (5%). Le casalinghe sono il 9% (corrispondente al 41% delle FTu).

I tunisini conservano una forte identità religiosa, benché, tra quelle considerate, siano la popolazione più secolarizzata. La religione è importante per il 98% (è la cosa più importante, 46%), sia per gli uomini, 99% (è la cosa più importante, 52%), sia per le donne, 96% (è la cosa più importante, 25%). La religione non è importante solo per il 2% (1% MTu, 4% FTu).

La frequenza abituale della moschea è complessivamente significativa (34%; tutti i venerdì, 23%), soprattutto per gli uomini (41%; tutti i venerdì, 28%), molto meno per le donne (8%; tutti i venerdì, 4%). Nel mese del *ramadān* la frequenza della moschea da parte dei tunisini aumenta del 9% (11% MTu, 4% FTu). La frequenza della moschea non è significativa per la maggioranza dei tunisini (58%, 48% MTu, e addirittura l'88% FTu).

L'osservanza delle obbligazioni culturali è disomogenea. Gli osservanti rigorosi sono il 79% per il digiuno (78% MTu, 83% FTu); il 35% per la preghiera (40% MTu, 17% FTu); il 14% per l'elemosina (16% MTu, 4% FTu); il 7% per il pellegrinaggio (8% MTu, 4% FTu). La trasgressione delle pratiche obbligatorie riguarda il 47% per la preghiera (45% MTu, 57% FTu); il 19% per l'elemosina (19% MTu, 17% FTu); il 14% per il pellegrinaggio (12% MTu, 22% FTu); il 6% per il digiuno (7% MTu, 12% FTu). Il digiuno è la pratica religiosa per eccellenza dei tunisini immigrati, seguita dalla preghiera; la quale è, d'altra parte, la pratica meno osservata. Infatti, benché la maggioranza dei tunisini non ha compiuto il pellegrinaggio, tuttavia desidera compierlo (79%).

Un numero importante di tunisini trasgredisce l'interdetto del consumo di alcolici (30%, 33% MTu, 19% FTu); l'interdetto della carne di maiale è violato da un significativo 7% (MTu 5%, 14% FTu). La maggioranza dei tunisini compra carne *halāl* (93%, 91% MTu, 100% FTu).

È incondizionatamente favorevole all'applicazione della *sharī'a* il 39% (46% MTu, 17% FTu) e, limitatamente ad alcuni ambiti, il 58% (50% MTu, 83% FTu). Le norme della *sharī'a* che hanno il maggior consenso sono, nell'ordine, il divieto di usura (88%, 88% MTu, 87% FTu), confermato dal desiderio della Banca islamica (91%, 92% MTu, 87% FTu); lo Statuto personale (64%, 56% MTu, 91% FTu); il divieto per la musulmana di sposare un non-musulmano (62%, 71% MTu, 33% FTu); le pene coraniche (61%, 66% MTu, 50% FTu). L'ideologia dell'applicazione della *sharī'a* alla società affascina un numero minore di tunisini rispetto ai marocchini, tuttavia ha inciso anche su di essi, nonostante decenni di governo "laico" dello Stato. I tunisini, interpellati riguardo allo Statuto personale, intendono riferirsi probabilmente al Codice dello Statuto personale della Tunisia, che raccoglie l'alto consenso delle donne, per le quali è stato un indubitabile strumento di emancipazione. Né la Banca islamica né le pene coraniche hanno riscontri in Tunisia. Un'alta percentuale di donne tunisine (67%) chiede la libertà per le donne musulmane di sposare un non-musulmano.

Circa la questione femminile, l'86% (82% MTu, 100% FTu) accetta il lavoro femminile extra-domestico e l'88% (85% MTu, 100% FTu) la patente di guida. Invece il 69% (71% MTu, 46% FTu) nega alla donna il diritto di spostarsi da sola liberamente; il 52% (60% MTu, 22% FTu) vuole il velo obbligatorio per la donna; tuttavia il 51% (44% MTu, 83% FTu) rispetta la decisione della donna riguardo al velo. Il 50% (42% MTu, 75% FTu) manderebbe la figlia alla lezione promiscua di nuoto in piscina. In sintesi, le libertà acquisite dalle donne sono il lavoro extra-domestico e la patente di guida. È evidente che il Codice di famiglia tunisino, in vigore da mezzo secolo, ha favorito l'emancipazione femminile, rispetto a tutti gli altri Stati arabi: basta, per esempio, considerare che circa la metà dei tunisini permetterebbe alle figlie la frequenza della lezione promiscua di nuoto, che le donne tunisine sono più decise delle marocchine nel richiedere le altre libertà, riguardo al velo e alla possibilità di uscire liberamente senza la compagnia del marito o di un uomo della famiglia.

Il 96% (95% MTu, 100% FTu) chiedono aiuti dello Stato per costruire le moschee. La scuola statale è gradita dal 12% dei tunisini (10% MTu, 22% FTu), mentre il 75% desidera che nei programmi scolastici sia inserito l'insegnamento della religione (75% MTu, 74% FTu). Un numero significativo di persone, il 13% (15% MTu, 4% FTu) chiede la scuola confessionale islamica, in particolare gli uomini. Comunque, la maggioranza dei tunisini propende per l'integrazione scolastica nella scuola statale con l'aggiunta dell'insegnamento della religione islamica.

Egitto

L'Egitto è una Repubblica presidenziale. Lo Stato è confessionale. L'acceso dibattito sull'applicazione della *sharī'a*, in atto da decenni, che ha visto come protagonisti sia le moschee, sia l'Università di al-Azhar, sia i movimenti islamisti, ha portato infine alla riforma costituzionale del 1981, che ha dichiarato la *sharī'a* la "fonte principale" della legislazione. Questo fatto ha creato molti scompensi nell'amministrazione della

giustizia. La popolazione ha un tasso di crescita demografica molto alto. La disoccupazione è elevata e si parla di un 70% di analfabetismo. L'Egitto è una terra di enormi contrasti sociali fra ricchezza e povertà. Il Sud, più agricolo, è più tradizionale e più povero. Esiste un'importante popolazione cristiana, i copti, che rivendicano molte libertà disattese rispetto ai musulmani. In Egitto è nato e si è sviluppato il più importante movimento islamico, i Fratelli Musulmani. L'opposizione islamista nei confronti dello Stato è molto forte e si esplica sia in violente manifestazioni di piazza sia in attentati. Per questo lo Stato ha intensificato il controllo della polizia, a salvaguardia sia della Costituzione sia del turismo, fra le principali risorse economiche dell'Egitto. In questa difficile situazione, è problematico ipotizzare un'evoluzione democratica, peraltro estranea, finora, al costume politico.

I lavoratori regolari sono il 62% (36% dipendenti, 27% autonomi), cioè il 71% ME e il 45% FE. Il lavoro sommerso è il 7% (8% ME, 4% FTu). I disoccupati sono il 10% (12% ME, 16% FE). La percentuale totale degli studenti diciottenni e ultradiciottenni è del 10%. Le casalinghe sono il 10% (43% FE, 0% ME).

Gli egiziani hanno una forte identità religiosa. La religione è importante per il 96% (è la cosa più importante, 64%), sia per gli uomini (95%; è la cosa più importante, 67%) sia per le donne (100%; è la cosa più importante, 57%). Solo per il 4% (5% ME, 0% FE) la religione non è importante.

La frequenza abituale della moschea è significativa (53%; tutti i venerdì, 37%), soprattutto per gli uomini (65%; tutti i venerdì, 47%), assai meno per le donne (13%; tutti i venerdì, 4%). Questo dato corrisponde all'importanza e alla capillare diffusione delle moschee in Egitto, grazie anche all'opera di re-islamizzazione svolta dall'Università di al-Azhar dopo la morte di Nasser, negli anni Settanta dello scorso secolo. Inoltre, la stessa Università di al-Azhar, attraverso i suoi istituti, prepara un importante numero di *imām* e predicatori. Accanto a essi, sono sempre più numerosi gli *imām* e i predicatori formati direttamente dalle moschee, in concorrenza con l'Università di al-Azhar, considerata, nonostante tutto, troppo contigua all'istituzione politica. Nel mese del digiuno la frequenza della moschea da parte degli egiziani aumenta del 7% (4% ME, 17% FE). Non frequenta la moschea il 40% (31% ME, e un considerevole 70% FE).

L'osservanza delle pratiche obbligatorie del culto è disomogenea. I praticanti rigorosi sono l'87% per il digiuno (87% ME, 87% FE); il 61% per la preghiera (63% ME, 57% FE); il 21% per l'elemosina (23% ME, 17% FE); il 4% per il pellegrinaggio (16% ME, 4% FE). La trasgressione delle pratiche obbligatorie riguarda il 30% per la preghiera (25% ME, 43% FE); il 13% per l'elemosina (9% ME, 26% FE); il 7% per il digiuno (7% ME, 9% FE); il 4% per il pellegrinaggio (4% ME, 4% FE). Il digiuno è la pratica religiosa per eccellenza anche degli egiziani immigrati, seguita dalla preghiera, la quale, anche nel caso degli egiziani, è tuttavia la pratica meno rispettata. Infatti, benché la maggioranza degli egiziani non ha compiuto il pellegrinaggio alla Mecca, desidera compierlo (87%).

Un numero significativo di egiziani trasgredisce l'interdetto del consumo di alcolici (20%; 23% ME, 7% FE), mentre l'interdetto della carne di maiale è meno violato (6%, 7% ME, 0% FE). La maggioranza degli egiziani compra carne *halāl* (95%, 93% ME, 100% FE).

Un'alta percentuale di egiziani (57%, 56% ME, 58% FE) è favorevole incondizionatamente all'applicazione della *sharī'a* e, limitatamente, il 37% (36% ME, 38% FE). Gli ambiti della *sharī'a* che ottengono il maggior consenso sono, nell'ordine, il divieto di usura (98%, 97% ME, 100% FE), confermato dal desiderio della Banca islamica (97%, 96% ME, 100% FE); il divieto per la musulmana di sposare un non-musulmano (78%, 84% ME, 59% FE); le pene coraniche (67%, 64% ME, 82% FE); lo Statuto personale (56%, 48% MTu, 86% FE). L'ideologia dell'applicazione della *sharī'a* è molto importante per gli egiziani. Il dibattito riguardo all'applicazione della *sharī'a*, in particolare della riforma dello Statuto personale e dell'approvazione del Codice delle pene coraniche, è stato molto acceso negli ultimi decenni e lo è ancora. In Egitto esiste la Banca islamica. Il Codice penale non si basa sulle pene coraniche, ma in determinate regioni e situazioni, il costume e la volontà popolare prevaricano sulla Legge, soprattutto nella punizione dell'apostasia e delle trasgressioni sessuali. Un numero importante di donne egiziane (41%), tuttavia, vuole la libertà per le donne musulmane di sposare un non-musulmano.

Circa la questione femminile, l'80% (79% ME, 86% FE) degli immigrati egiziani accetta il lavoro femminile extra-domestico e l'84% (80% ME, 95% FE) la patente di guida. Invece l'80% (81% ME, 77% FE) nega alla donna il diritto di spostarsi da sola liberamente; il 73% (75% ME, 68% FE) vuole il velo obbligatorio per la donna e solo il 32% (26% ME, 52% FE) rispetta la decisione della donna riguardo al velo. Il 33% (28% ME, 47% FE) manderebbe la figlia alla lezione promiscua di nuoto in piscina. Questi dati riflettono la sostanziale limitazione dei diritti e delle libertà sociali della donna vigente in Egitto. Notiamo che nemmeno da parte delle donne c'è sufficiente coscienza dei propri diritti di persona, benché più alta rispetto agli uomini.

Il 98% (97% ME, 100% FE) desidera l'aiuto dello Stato per costruire moschee. La scuola statale è gradita dal 13% (9% ME, 26% FE), mentre il 65% desidera l'inserimento dell'insegnamento della religione nei programmi scolastici (67% ME, 61% FE). Una percentuale importante di egiziani (21%, 24% ME, 13% FE) chiede la scuola islamica, in particolare gli uomini, certamente un indice negativo della volontà d'integrazione e di deriva islamista.

Senegal

Lo Stato senegalese è laico, benché la maggioranza del paese sia musulmana (95%), e la Costituzione è modellata su quella francese. Il Senegal è l'esempio meglio riuscito di trapianto della democrazia nei paesi africani. Grande importanza, nella vita sociopolitica ed economica, ha la segmentazione tribale, tuttavia la coscienza nazionale è ormai consolidata e la lingua *wolof*, una delle sei lingue ufficiali dello Stato, si avvia a essere la lingua nazionale. L'islām senegalese è ormai basato sulle

confraternite, di cui la più diffusa è la *Tijāniyya* e, in subordine, la *Murīdiyya*, e altre di minore importanza. Esse sono sostanzialmente ortodosse, se si eccettuano la venerazione dei “santi” fondatori e i pellegrinaggi annuali nelle città dei loro sepolcri, Toubā, Tivaouane, Kaolak. Recentemente sono nate associazioni e movimenti riformisti salafiti, contrari alle confraternite, d'impronta wahhābita o vicini ai Fratelli Musulmani. Questi propugnano l'insegnamento della lingua e della cultura araba. Una vena islamista sta radicandosi anche all'interno delle confraternite stesse. La *sharī'a* è conservata, solo parzialmente, nello Statuto personale.

I lavoratori regolari sono il 76% (65% dipendenti, 11% autonomi), cioè l'82% MSe e il 25% FSe. Il lavoro sommerso è l'8% (7% MSe, 17% FSe). I disoccupati sono il 9% (8% MSe, 17% FSe). La percentuale totale degli studenti diciottenni e ultradiciottenni è del 2%, bassa in rapporto alla popolazione potenzialmente in età scolare. Le casalinghe/i sono il 5% del campione intervistato (1% MSe, 42% FSe).

I senegalesi hanno una piena identità religiosa, essendo la religione importante per il 100% degli intervistati (è la cosa più importante, 90%), sia per gli uomini (100%; è la cosa più importante, 89%) sia per le donne (100%; è la cosa più importante 100%). È fondamentale, a questo proposito, l'appartenenza dei musulmani senegalesi alle confraternite: la maggioranza degli immigrati italiani appartiene alla *Murīdiyya* e una parte alla *Tijāniyya*.

La frequenza abituale della moschea è significativa (78%; tutti i venerdì, 38%), sia per gli uomini (77%; tutti i venerdì, 39%) sia per le donne (82%; tutti i venerdì, 18%). Nel mese del digiuno, la frequenza della moschea da parte dei senegalesi aumenta del 5% (4% MSe, 9% FSe). Non frequenta la moschea il 18% (18% MSe, 9% FSe). La moschea senegalese è la *dahira* etnica. Pochissimi senegalesi frequentano le tradizionali moschee sunnite.

L'osservanza delle obbligazioni del culto è molto elevata. I praticanti rigorosi sono il 96% per il digiuno (96% MSe, 92% FSe); il 93% per la preghiera (92% MSe, 100% FSe); il 72% per l'elemosina (72% MSe, 73% FSe); il 7% per il pellegrinaggio (8% MSe, 0% FSe). La trasgressione delle pratiche obbligatorie riguarda l'1% per la preghiera (1% MSe, 0% FSe); il 5% per l'elemosina (5% MSe, 9% FSe); il 2% per il digiuno (2% MSe, 0% FSe); il 2 % per il pellegrinaggio (2% MSe, 0% FSe). Nonostante la maggioranza dei senegalesi non abbia compiuto il pellegrinaggio alla Mecca, tuttavia desidera compierlo (90%). Anche l'importanza della pratica religiosa si può spiegare con l'appartenenza alle confraternite sufiche.

Pochissimi senegalesi trasgrediscono l'interdetto del consumo di alcolici (2%; 2% MSe, 0% FSe) e quello della carne di maiale (2%; MSe 2%, 0% FSe). L'acquisto e il consumo di carne *halāl* è significativo (47%; 46% MSe, 58% FSe), ma non ha la stessa importanza che riveste per gli arabi.

Tra tutte le etnie intervistate, per i senegalesi la *sharī'a* ha la minore percentuale d'importanza assoluta: il 32% (56% MSe, 25% FSe) è favorevole incondizionatamente all'applicazione della *sharī'a* e il 56% (56% MSe, 58% FSe) solo in certi ambiti. Quelli che ottengono i maggiori consensi sono, nell'ordine, il divieto di usura (97%; 99% MSe, 100% FSe), confermato dal desiderio della Banca

islamica (91%; 90% MSe, 100% FSe); il divieto per la musulmana di sposare un non-musulmano (92%; 92% MSe, 91% FSe); lo Statuto personale (86%; 84% MTu, 100% FSe); le pene coraniche (44%; 43% MSe, 50% FSe). In Senegal non esiste la Banca islamica né il Codice delle pene coraniche. I senegalesi, rispondendo al quesito circa lo Statuto personale, si riferiscono certamente al proprio Codice, che ha esteso i diritti della donna, rispetto ai Codici dei paesi arabi, eccetto la Tunisia. Le risposte alle questioni riguardanti la *sharī'a* sono uniformi per entrambi i sessi.

Circa la questione femminile, il 95% (95% MSe, 100% FSe) degli immigrati senegalesi accetta il lavoro femminile extra-domestico e il 97% (97% MSe, 100% FSe) la patente di guida. Invece il 78% (83% MSe, 27% FSe) nega alla donna il diritto di spostarsi da sola liberamente; il 50% (52% MSe, 27% FSe) vuole il velo obbligatorio per la donna, ma il 70% (68% MSe, 91% FSe) rispetta la decisione della donna riguardo al velo. Il 71% (68% MSe, 100% FSe) manderebbe la figlia alla lezione promiscua di nuoto in piscina. Come si nota, le restrizioni delle libertà personali della donna da parte dell'uomo, non sono affatto condivise dalle musulmane senegalesi, che rivendicano parità di diritti, a somiglianza delle tunisine.

Il 96% (96% MSe, 100% FSe) desidera aiuti dello Stato per costruire moschee. La scuola statale è gradita dal 6% (6% MSe, 8% FSe), mentre l'83% desidera l'inserimento dell'insegnamento della religione nei programmi scolastici (83% MSe, 75% FSe). Un certo numero di senegalesi, il 12% (11% MSe, 17% FSe), desidera la scuola islamica, segno del successo della recente islamizzazione. C'è una volontà sostanziale dei senegalesi d'integrarsi nella società italiana mediante la scuola, in cui si demanda la custodia dell'identità alla scuola di religione islamica.

Somalia

La Somalia è ancora soggetta ai contraccolpi del recente passato coloniale, che vide l'Inghilterra, la Francia, l'Italia e l'Etiopia spartirsi i territori in cui abitavano le varie tribù di etnia somala. Le tribù più importanti sono sei, che si suddividono a loro volta in sottotribù e clan. Lo Stato unico, nato nel 1960 dalla fusione del Somaliland ex-inglese e della Somalia ex-italiana, ha avuto vita breve. Poi lo Stato è collassato sotto la spinta del nazionalismo e dell'irredentismo, che hanno causato numerose guerre con Etiopia e Kenya e i vari colpi di Stato, che hanno segnato la storia recente del paese. Essi hanno portato al potere dapprima Siyad Barre (1970), che abrogò la Costituzione e avviò un'esperienza marxista socialista. Cercò di unificare il paese con la riforma dell'alfabeto, lo sviluppo agricolo e il superamento, forzato, delle divisioni tribali. Il fallimento delle riforme economiche, la corruzione, il nepotismo e il mai domo tribalismo, determinarono la caduta del regime. Un altro colpo di Stato, dopo qualche mese d'intensa guerriglia, portò al potere Farah Aydid. Le lotte intertribali, all'origine di un numero esorbitante di rifugiati, portarono all'invio dei Caschi Blu da parte dell'O.N.U. (1992), ma la missione fallì e fu sospesa (1995). L'islām somalo è sunnita, di scuola giuridica shafe'ita. Anche in Somalia sono molto sviluppate le confraternite: la *Qādiriyya*, la *Ahmadiyya*, la *Sālihiyya* e altre minori. Conseguentemente, sono frequenti le feste di "santi" e la visita ai santuari, pratiche

invisi all'islām ortodosso. In Somalia si è sviluppato una sorta di clero che gestisce matrimoni e funerali e pronuncia giudizi dirimenti nelle controversie intertribali. Accanto alla *sharī'a* è ugualmente rispettato il costume giuridico tribale. Da qualche decennio si nota un influsso crescente del riformismo salafita, che mira soprattutto all'islamizzazione dei giovani, e che si è opposto alla riforma del Codice della famiglia di Siyad Barre (1975), che regola l'età minima del matrimonio (18 anni per entrambi i coniugi), esige la registrazione del matrimonio, sottopone la poligamia e il ripudio al permesso del giudice, cambia le norme dell'eredità.

I lavoratori regolari sono il 65% (49% dipendenti, 16% autonomi), cioè il 76% MSo e il 59% FSo. Non c'è lavoro sommerso tra i somali (0%). I disoccupati sono il 18% (23% MSo, 15% FSo), un tasso abbastanza alto rispetto alla media della Regione Piemonte. Gli studenti diciottenni e ultradiciottenni sono il 9%. Le casalinghe sono il 7% del campione intervistato (0% MSo, 12% FSo)

Anche i somali hanno una piena identità religiosa islamica, la religione è importante per il 100% degli immigrati (è la cosa più importante, 99%), sia per gli uomini (100%; è la cosa più importante, 100%) sia per le donne (100%; è la cosa più importante, 98%). Anche l'islām somalo ha profonde radici nelle confraternite sufiche.

La frequenza abituale della moschea è la più alta di tutte le etnie considerate (95%; tutti i venerdì, 58%), sia per gli uomini (100%; tutti i venerdì, 63%) sia per le donne (91%; tutti i venerdì, 55%). Nel mese del digiuno, la frequenza della moschea da parte dei somali aumenta del 4% (0% MSo, 8% FSo). Non frequenta la moschea soltanto l'1% (0% MSo, 2% FSo).

L'osservanza delle pratiche obbligatorie del culto è molto elevata. I praticanti rigorosi sono il 99% per la preghiera (100% MSo, 98% FSo); il 98% per il digiuno (100% MSo, 96% FSo); il 59% per l'elemosina (48% MSo, 69% FSo); il 21% per il pellegrinaggio (16% MSo, 25% FSo). La trasgressione delle pratiche obbligatorie riguarda il 16% per l'elemosina (17% MSo, 15% FSo); il 2% per il pellegrinaggio (2% MSo, 2% FSo); l'1% per la preghiera (0% MSo, 2% FSo); lo 0% per il digiuno. Nonostante la maggioranza dei senegalesi non abbia compiuto il pellegrinaggio alla Mecca, tuttavia desidera compierlo (77%). La grande importanza attribuita dai senegalesi alla pratica religiosa si spiega sia con le radici sufiche, sia con l'importanza crescente dei gruppi islamisti, sia con la rinascita dell'islām come componente dell'identità culturale ed etnica, dopo la contaminazione ideologica marxista.

Nessuno dei somali trasgredisce gli interdetti del consumo di alcolici e della carne di maiale. La carne *halāl* è consumata da un importante 79% dei somali (86% MSo, 73% FSo), indice di una maggior arabizzazione della cultura somala rispetto a quella senegalese.

L'applicazione della *sharī'a* è assolutamente importante per il 50% dei somali (60% MSo, 50% FSo), mentre per il 41% (33% MSo, 46% FSo) è importante solo in determinati ambiti. Quelli che ottengono il maggior consenso sono, nell'ordine, lo Statuto personale (95%, 95%, MSo, 95% FSo); il divieto per la musulmana di sposare

un non-musulmano (90%, 83% MSo, 95% FSo); il divieto di usura (82%; 74% MSo, 87% FSo), persino accentuato dal desiderio della Banca islamica (98%, 98% MSo, 98% FSo); le pene coraniche (62%, 61% MSo, 62% FSo). In Somalia non vige il Codice delle pene coraniche. Anche i somali intervistati si riferiscono probabilmente al proprio Codice dello Statuto personale, che ha modernizzato il diritto di famiglia islamico in alcuni ambiti, per esempio concedendo lo stesso diritto di divorzio a entrambi i sessi. La Somalia, tuttavia, manifesta un radicalismo maggiore delle altre etnie nella rivendicazione dell'applicazione della *shari'a*.

Circa la questione femminile, il 91% (86% MSo, 95% FSo) dei somali accetta il lavoro femminile extra-domestico e il 92% (86% MSo, 96% FSo) la patente di guida; il 57% (64% MSo, 52% FSo) nega alla donna il diritto di spostarsi da sola liberamente; il 73% (81% MSo, 67% FSo) vuole il velo obbligatorio per la donna, mentre il 52% (45% MSo, 57% FSo) rispetta la decisione della donna riguardo al velo. Il 68% (74% MSo, 64% FSo) manderebbe la figlia alla lezione promiscua di nuoto in piscina. Notiamo che la donna somala rivendica meno diritti della donna senegalese, tuttavia anch'essa manifesta un maggior desiderio di libertà di quella concessa dal suo uomo.

L'89% (88% MSo, 89% FSo) desidera aiuti dello Stato per costruire moschee. Solo l'1% dei somali gradisce la scuola statale attuale (0% MSo, 2% FSo), mentre il 68% desidera l'inserimento dell'insegnamento della religione islamica nei programmi scolastici (68% MSo, 66% FSo). Un'alta percentuale di somali chiede la scuola islamica (31%, 30% MSo, 32% FSo), indice della mancanza di volontà d'integrazione di una parte importante dei somali e dello sviluppo di una mentalità islamista. La maggioranza dei somali, tuttavia, attraverso la scuola desidera integrarsi nella società italiana.

Identità religiosa e profilo socio-politico

Silvia Scaranari

L'islām piemontese è un islām plurale¹. Anche in Piemonte si riscontra un elemento, tipico dell'islām, cioè la poliedricità delle sue forme di appartenenza e delle sue concrete manifestazioni, in parte dovute a differenze geografiche, storiche, economiche in cui l'islām si è via via inculturato.

Considerando l'aspetto di appartenenza all'islām vissuto attraverso il rispetto di alcune regole, appare particolarmente evidente il forte senso di coesione in alcuni ambiti specifici. Emerge in modo significativo il rispetto dei divieti alimentari, specie per quanto concerne la carne *halāl* (il 97% del totale) e il digiuno durante il mese di *ramadān* (il 95% del totale). Altri elementi che sembrano essere vissuti con minore intensità – se consideriamo l'insieme del campione degli intervistati – assumono invece un valore particolare, ove si valutino i risultati presi in singoli contesti nazionali. Per esempio, gli immigrati di provenienza somala mangiano solo carne *halāl* al 100%, per il 99% pregano 5 volte al giorno e per il 98% dichiarano di rispettare il digiuno del mese di *ramadān*. Altra identità nazionale che si segnala per una forte adesione alle norme coraniche è quella senegalese, più sensibile agli obblighi culturali (il 93% prega 5 volte al giorno, il 95% rispetta il digiuno, mentre il 92% pensa che non sia importante per una donna sposare un uomo musulmano).

La tabella seguente riassume in modo significativo i dati sorprendentemente elevati di osservanza rituale dei musulmani piemontesi.

Tabella 1 - Livelli di osservanza rituale dichiarati (valori percentuali).

Domanda	Media sul totale degli intervistati	Provenienza a più alta frequenza	Seconda provenienza a più alta frequenza
<i>non mangia cibi non halāl</i>	97.3	100 Somalia	98.54 Senegal
<i>vuole l'applicazione delle pene coraniche</i>	61.01	67.42 Egitto	61.86 Somalia
<i>compie la salāt 5 volte al giorno</i>	53.47	98.99 Somalia	93.08 Senegal
<i>pratica il digiuno del ramadān tutto il mese</i>	95.61	97.98 Somalia	95.35 Senegal
<i>una buona società deve essere governata con la shari'a</i>	43.16	56.63 Egitto	50 Somalia
<i>vuole il velo obbligatorio per tutte le donne</i>	57.49	73.40 Egitto	73.20 Somalia

Dai dati dell'indagine condotta nell'arco di un anno (ottobre 2003-novembre 2004) emergono altre forme di pluralità. I musulmani in Piemonte sono molto diversi anche nei modi di accostarsi alla loro fede e non solo nel modo di viverla. Considerando

¹ Cfr. il seguente capitolo di Renzo Guolo.

questo fatto, abbiamo tentato di identificare dei profili, o identità, di tipo religioso e di tipo socio-politico.

Dal punto di vista religioso distinguiamo (come da tabella 2 del secondo capitolo in appendice, “Rapporto statistico”):

– *identità forte*: sono coloro che frequentano la moschea almeno durante il mese di *ramadān*, compiono la *salāt* 5 volte al giorno, osservano ogni giorno il *sawm*, non bevono vino e vogliono che le donne indossino il velo.

– *identità secolarizzata*: sono quei musulmani che non digiunano, non pregano, non frequentano la moschea, non chiedono che le donne indossino il velo e bevano vino.

– *identità culturale*: sono coloro che praticano il digiuno almeno qualche giorno e non mangiano carne di maiale.

Notiamo un’identità forte tra il 69% degli intervistati provenienti dalla Somalia, seguiti dal 45% dal Senegal, dal 43% dall’Egitto e dal 32% dal Marocco. Per contrasto, troviamo solo il 2,5% dall’Albania e il 28% dalla Tunisia. Se consideriamo l’identità secolarizzata, i dati sono rovesciati, con il 18% di secolarizzati in Albania, il 3% in Tunisia e lo 0% in Somalia².

Tra i tunisini (46%) e i marocchini (44%) troviamo invece le più alte percentuali di appartenenza all’islām culturale. L’islām albanese, come altrove è spiegato, è invece nella maggior parte dei casi un islām di tradizione, ovvero il 38% non frequenta la moschea quasi mai o, forse, una volta al mese, prega qualche volta, pratica il digiuno qualche giorno durante il mese di *ramadān*, non beve vino ed è molto liberale riguardo al velo femminile. Le percentuali di islām culturale sono invece lo 0% per i somali e gli egiziani e solo l’1% per i senegalesi.

Se si tenta di individuare invece una tipologia socio-politica (tabella 3 del secondo capitolo in appendice, “Rapporto statistico”) possiamo definire:

– *islām politico*: quello vissuto da coloro che ritengono che una buona società debba essere governata con la *sharī‘a*, che vogliono l’applicazione delle pene coraniche e della banca islamica;

– *islām laico*: che considera la religione poco importante nella vita personale, la *sharī‘a* non necessaria, le pene coraniche da evitare e la banca islamica inutile;

– *islām moderato*: rappresentato da coloro che vogliono il velo solo per chi lo desidera, reputano la *sharī‘a* utile solo in certi casi, vogliono l’insegnamento della religione nella scuola dello Stato.

Stabilite queste tipologie, la tabella 2 evidenzia che le percentuali più alte di *islām politico* si trovano in Egitto (44%), Somalia (43%), seguiti da Marocco e Tunisia (33%), Senegal (21%) e Albania (8%). L’*islām laico* invece trova una consistente percentuale (14%) solo in Albania. La percentuale maggiore di musulmani sembra rientrare nell’*islām moderato* (76% tra i senegalesi, 72% tra gli albanesi, 65% tra i tunisini, 64% tra i marocchini, 54% per gli egiziani e 51% per i somali).

L’incrocio tra l’identità religiosa forte e l’islām politico permette di stabilire ulteriori e interessanti tipologie:

² Come in tutti gli altri capitoli i dati vengono forniti con arrotondamento all’unità superiore o inferiore, tranne nei casi in cui il decimale della percentuale coincida esattamente con lo 0,5%.

- *islām radicale*, se si riscontra una compresenza sia di islām politico sia di identità religiosa forte;
- *islām degli islamisti*, se vi è una forte adesione all’islām politico, ma senza forte identità religiosa;
- *islām devoto*, quando è presente una forte appartenenza religiosa e manca l’aspetto politico;
- *islām della diaspora*, per chi non sente di vivere in modo forte né l’appartenenza religiosa né quella politica.

Tabella 2 - Incrocio tra islām politico e identità religiosa forte per la totalità del campione (valori percentuali sul totale del campione).

	Islām politico		Totale
	Si	No	
Identità forte			
Si	17.11	6.74	23.85
No	7.33	68.82	76.15
Totale	24.44	75.56	100

I dati complessivi evidenziano circa un 17% di appartenenze all’islām radicale, contrapposto a un 69% di islām della diaspora, 7% di devoti e 7% di islamisti³.

Il dato diventa però più significativo se si considera il paese di provenienza degli intervistati.

Il caso Albania emerge con evidenza nella sua particolare tipicità di popolo privo di un forte senso di appartenenza: nessun devoto, poco islām radicale (2,5%), pochi islamisti (5,5%), molti musulmani della diaspora (92%).

Tabella 3 - Incrocio tra islām politico e identità religiosa forte per il sottocampione proveniente dall’Albania (valori percentuali sul totale del sottocampione).

	Islām politico		Totale
	Si	No	
Identità forte			
Si	2.50	0	2.5
No	5.56	91.94	97.5
Totale	8.06	91.94	100

Un caso opposto è invece il gruppo di provenienza somala, nel quale possiamo evidenziare un 29% di devoti, un 40% di radicali, un 28% di islām della diaspora e un 3% di islamisti.

³ Le tabelle del presente capitolo sono state elaborate da Pier Marco Ferraresi.

Tabella 4 - Incrocio tra islām politico e identità religiosa forte per il sottocampione proveniente dalla Somalia (valori percentuali sul totale del sottocampione).

	Islām politico		Totale
	Si	No	
Identità forte			
Si	39.81	29.13	68.93
No	2.91	28.16	31.07
Totale	42.72	57.28	100

La presenza maggiore di islamisti, in proporzione, è invece riscontrabile tra gli egiziani (12%), contro il 45% della diaspora, l'11% di devoti e il 32% di radicali.

Tabella 5 - Incrocio tra islām politico e identità religiosa forte per il sottocampione proveniente dall'Egitto (valori percentuali sul totale del sottocampione).

	Islām politico		Totale
	Si	No	
Identità forte			
Si	31.63	11.22	42.86
No	12.24	44.9	57.14
Totale	43.88	56.12	100

Tra i senegalesi emerge con vigore il forte senso di appartenenza religiosa, come dimostra un 29% di devoti contro il 5% di islamisti e con solo un 50% di islām della diaspora. L'islām radicale vede un 16% di appartenenti.

Tabella 6 - Incrocio tra islām politico e identità religiosa forte per il sottocampione proveniente dal Senegal (valori percentuali sul totale del sottocampione).

	Islām politico		Totale
	Si	No	
Identità forte			
Si	16.03	29.01	45.04
No	5.34	49.62	54.96
Totale	21.37	78.63	100

Fra i tunisini si trova invece la maggiore percentuale di islām della diaspora (62%), seguiti dai marocchini (59%). Anche gli altri dati sono abbastanza equiparabili perché in entrambi i casi c'è un 24% di islām radicale, ed è simile la percentuale degli islamisti (rispettivamente il 9% e l'8%), mentre è diversa la percentuale dei devoti (5% per i tunisini e 8% per i marocchini).

Tabella 7 - Incrocio tra islām politico e identità religiosa forte per il sottocampione proveniente dalla Tunisia (valori percentuali sul totale del sottocampione).

	islām politico		Totale
	Si	No	
Identità forte			
Si	23.85	4.59	28.44
No	9.17	62.39	71.56
Totale	33.03	66.97	100

Tabella 8 - Incrocio tra islām politico e identità religiosa forte per il sottocampione proveniente dal Marocco (valori percentuali sul totale del sottocampione).

	Islām politico		Totale
	Si	No	
Identità forte			
Si	24.5	7.99	32.49
No	8.35	59.17	67.51
Totale	32.85	67.15	100

Pare interessante rilevare ancora alcuni incroci. Risalta, per esempio, la posizione delle casalinghe (cfr. tabelle 17-20 del secondo capitolo in appendice, “Rapporto statistico”). Come in tutti i contesti religiosi, la donna è la depositaria della tradizione e del rispetto delle consuetudini. Questo è particolarmente evidente nel mondo islamico, che attribuisce il ruolo di trasmittitrice della fede ed educatrice in particolare alla madre. Questo sembra confermato dalle risposte delle donne, molto rispettose della morale e della pratica culturale. Meriterebbero di essere approfondite le preferenze espresse per l’applicazione della *sharī’a* (67%), per le pene coraniche (76%), per la banca islamica (96%), per il velo obbligatorio (73%). Le casalinghe che non desiderano un lavoro extra-domestico sono più propense all’uso del velo, anche perché non devono affrontare il confronto con colleghe o ambienti lavorativi talora ostili a un’eccessiva e dichiarata identità religiosa. Emerge tuttavia che anche il 52% delle tunisine si dicono favorevoli a tale pratica, che pure in patria è poco diffusa. Inoltre, solo il 15% delle donne casalinghe si dichiara liberale di fronte a un matrimonio tra una donna musulmana e un non musulmano. L’immagine della donna tradizionalmente devota e rispettosa delle regole morali ha, o almeno aveva, un riscontro nel nostro immaginario religioso. Certamente è meno consono, alla mentalità italiana, il forte attaccamento agli elementi religiosi sopraccitati che più si avvicinano a una visione sociale e politica della religione.

Molti, anche in ambito sociologico, oggi pensano che l’islām si adatterà al contesto occidentale soprattutto grazie al ruolo svolto dalle donne. Se questo è auspicabile e anche plausibile, tuttavia i dati di questa indagine indicano che questo cammino, quasi obbligatorio, non può essere pensato o immaginato come imminente. Forse solo

con la seconda o la terza generazione, sempre più scolarizzate e inserite nel tessuto sociale e lavorativo piemontese, si potrà intravedere un cambiamento del costume e della cultura islamici. Già ora la presenza dei musulmani all'interno della scuola non è disprezzabile, facendo registrare un 9,5% di studenti sull'insieme della popolazione islamica della regione. Questo dato è molto vicino a quello nazionale, che riporta un 10% di musulmani scolarizzati⁴: il dato nazionale si riferisce a tutta la popolazione in età scolare proveniente da paesi a maggioranza islamica, mentre il dato piemontese si riferisce solo a studenti di scuole medie superiori o dell'università, poiché sono stati intervistati giovani di età superiore ai 16 anni. Potremmo dedurre che la nostra regione si contraddistingue per un elevato numero di studenti, in prevalenza femminile (12% contro l'8% maschile), soprattutto tra gli albanesi (16%), già fortemente scolarizzati in patria. Certamente la percentuale è ben lontana dall'89% della popolazione giovanile studentesca italiana, ma fa sperare che in pochi anni aumenti rapidamente.

Parlando di studenti musulmani, l'attenzione si concentra sulle risposte da loro fornite ad alcune domande significative (cfr. tabelle 17-19 del secondo capitolo in appendice, "Rapporto statistico"). Mentre solo il 24% vorrebbe l'applicazione della *sharī'a*, il 61% si dichiara favorevole alle pene coraniche e il 90% alla banca islamica. L'immagine, un po' stereotipata, del giovane colto e dell'intellettuale che per forza deve essere secolarizzato, se non addirittura ateo, pare non avere un riscontro immediato nell'islām. Anzi, alcuni temi oggi molto diffusi nella mentalità musulmana e ritenuti, non sempre a ragione, portatori di un'identità socio-culturale sembrano avere forte presa proprio nel mondo giovanile.

⁴ Dati forniti dalla *Gazzetta di Parma*, 2 ottobre 2001, riferiti a una popolazione straniera di religione islamica stimata a circa 500.000 persone (dato analogo a quello usato per calibrare il campione dell'indagine in Piemonte).