



# Giovani musulmani tra pratiche religiose ed etica della cittadinanza

## Young Muslims between Religious Practices and Ethical Citizenship

Fiorella Giacalone, Università degli Studi di Perugia  
ORCID: 0000-0003-1643-9379; fiorella.giacalone@unipg.it

**Abstract.** The article examines the social practices of young observant Muslims in the GMI. Their transnational dynamics are revealed, on a family and religious level, such as those relating to double loyalty (faith and constitution) as Italian citizens. The text makes clear the relationship, in their lives, between Islamic faith and Italian culture, as well as the importance of connecting ethics and religion through social and cultural practices as Italian citizens of the Islamic religion. Their narratives convey how the concepts of nationality and citizenship must find new expressions for their multiple identities.

**Keywords:** young Muslims; ethics of citizenship, Italians of Islamic religion.

### L'islamofobia

L'identità italiana è argomento che ha implicazioni politiche, giuridiche, culturali. La retorica sul tema accompagna quotidianamente i discorsi politici, tesi a preservare l'immagine di una comunità pensata come omogenea sul piano religioso e culturale. Lo stato-nazione è ancorato ad un'idea di cittadinanza legata al sangue (*ius sanguinis*), mentre la cittadinanza per nascita o per naturalizzazione (*ius soli*) ampiamente diffusa in Europa occidentale, non riesce a farsi strada tra leggi sospese in parlamento e mai realizzate, quando si parla di persone che studiano nelle scuole italiane.<sup>1</sup> Chi nasce o cresce in Italia viene cristallizzato in

---

<sup>1</sup> Nel 2015 fu portata in parlamento dal Partito Democratico (PD) la proposta dello *ius soli temperato o mitigato*, che prevedeva l'acquisizione della cittadinanza per i nati in Italia, o al momento della nascita, se richiesto dai genitori con permesso di soggiorno, o ottenuto al diciottesimo anno d'età se il soggetto è in possesso di un diploma scolastico ed è residente in Italia. Arenato questo progetto dalle

una forma identitaria incompiuta, per cui riceve un trattamento giuridico differenziato, così che la nazionalità si trasforma in una sorta di essenza, che può essere acquisita attraverso un cammino trasformativo radicale. Come ricorda Miranda (2012, p. 63) i giovani di origine straniera interrogano le frontiere nazionali: la loro stessa visibilità mette in evidenza il carattere relazionale di quelle frontiere ed evidenzia il grado di conformità che viene richiesto per essere riconosciuti parte della maggioranza. Le identità nazionali, anche nei paesi democratici, si sentono messe in crisi dalle minoranze, attivando una rappresentazione di sé come “maggioranza minacciata” dalla “sostituzione etnica” o dall’“islamizzazione dell’Europa” (Appadurai 2005, p. 139). L’ansia da “incompletezza” (la purezza nazionale) trova sbocco nell’idea di “istanze purificatrici”, che tendono a imporre alle minoranze ostacoli di carattere normativo per poter acquisire la cittadinanza facendo leva sulle loro caratteristiche somatiche, culturali e religiose. Come ricorda Sayad, c’è in gioco “la lotta per la definizione delle identità [...], è una lotta per la manipolazione delle rappresentazioni mentali” (Sayad 1999, p. 337).

Molti sono preoccupati per la presenza di comunità musulmane e sottolineano come la visibilità di donne con l’*hijab* stia cambiando il panorama urbano. Le donne musulmane sembrano rimettere in discussione principi delle società laiche, come la libertà femminile, la liberazione sessuale, l’uguaglianza tra uomini e donne. È diffusa l’idea che associa islam a integralismo, per cui l’islam viene considerato incompatibile con le democrazie occidentali, in quanto considerata una religione che permea la quotidianità del fedele e impone norme distanti da quelle occidentali. L’islamofobia viene espressa come odio sedimentato da un lungo processo di scontro tra cristiani e musulmani sul piano storico e geografico, ma anche come discriminazione nei confronti degli immigrati musulmani presenti in Italia (Massari 2006). L’ostilità si esprime anche con il divieto di costruzione di moschee in gran parte dei comuni italiani, la cui presenza “visibile” viene rifiutata in primo luogo perché modifica il “paesaggio urbano”, nel quale il campanile della chiesa ha rappresentato il senso di una comunità che si riconosce in pratiche cattoliche diffuse. La presenza delle moschee mette in discussione un’urbanistica che vede come centri di potere la chiesa e il Comune, in una sorta di divisione territoriale tra enti pubblici e religiosi che è parte della storia italiana. Dunque, alterare il paesaggio urbano diventa intrusione visiva e religiosa dentro le città. Il secondo elemento, ugualmente vissuto come disturbante, è l’idea che le moschee siano luoghi d’indottrinamento, specie per

---

destre, oggi si riparla di *ius scholae*, ritornando sulla formazione scolastica e proponendo la cittadinanza a coloro che hanno completato un ciclo d’istruzione di cinque anni (cfr. Parisi 2023, pp. 208-209).

le nuove generazioni; perciò, i più giovani sono guardati con sospetto, specie dopo gli attentati di Parigi (2015-2017), divenuti simboli non solo dell'integralismo islamico, ma anche espressione di un'integrazione non realizzata. E ancora di più lo sono le giovani con l'*hijab*, assunto a simbolo dell'oppressione femminile di un regime patriarcale incompatibile con l'Occidente. Più autori (Mernissi 1999; Delphy 2006; Laurence-Vaïsse 2007; Giacalone 2020) rimarcano come l'ostilità nei confronti degli immigrati di religione islamica venga da più fronti: dalle forze clericali conservatrici, che temono per l'identità cristiana, ma anche dai laici ostili alla presenza religiosa nello spazio pubblico o nelle scuole. Se la destra, da posizioni più o meno apertamente razziste, chiede forme di controllo verso i musulmani e l'operato degli *imam*, la sinistra si batte per modelli emancipatori occidentali (spesso neocoloniali) verso le donne, divenute simbolo della misoginia medio-orientale. Perciò le donne musulmane devono fronteggiare sia il patriarcato orientale (Abu-Lughod 2013), che le costruzioni discorsive che le leggono come sottomesse e prive di autonomia.

## Giovani musulmani transnazionali

Le riflessioni proposte in questo articolo si sviluppano a partire dalle ricerche da me svolte con adolescenti e giovani musulmani di seconda generazione. Trattare la questione dell'islamofobia significa infatti, in primo luogo, cogliere il senso di discriminazione subita attraverso le narrazioni di coloro che ne sono oggetto, e vedere come gli stessi si fanno parte attiva per affrontarne le diverse articolazioni e attivarsi per superarle. Ho svolto una ricerca-azione in due scuole professionali di Perugia, verificando la difficoltà della scuola a interagire con minori stranieri;<sup>2</sup> ho poi effettuato un'etnografia specifica tra i giovani osservanti dell'associazione Giovani Musulmani d'Italia (GMI).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Progetto di ricerca d'interesse nazionale (PRIN) finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca, dal titolo: *Contesti urbani, processi migratori e giovani migranti*. La ricerca è stata coordinata a livello nazionale da Matilde Callari Galli ed è stata svolta nelle città di Bologna e a Perugia. Una parte rilevante della ricerca è stata compiuta attraverso una ricerca-intervento in due istituti professionali, per due anni (2008-2009). Si veda: Falteri, Giacalone (2011); Guerzoni, Riccio (2009). Precedentemente avevo svolto una ricerca sulle famiglie marocchine in Umbria (Giacalone 2002).

<sup>3</sup> Ho svolto un'etnografia tra il 2016-2017, tra i giovani del GMI all'interno di una ricerca nazionale (PRIN) intitolata: *Migrazioni, legami familiari e appartenenze: interrelazioni, negoziazioni e confini*, Università di Perugia, Siena e Bologna. Una prima riflessione è stata presentata in un convegno organizzato a Parigi dal titolo: *Oscillations. Croire et pratiquer entre sphère intime et sphère publique*, 13-14 décembre 2016, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, Groupe Sociétés, Religion, Laïcités. Parte dei risultati è presente in Giacalone (2021).

Per quanto riguarda le complesse questioni identitarie, ritengo utili e significative le riflessioni compiute da Oliver Roy e Tariq Ramadan, quest'ultimo punto di riferimento dei giovani musulmani del GMI. Ramadan definisce l'Occidente non più la "dimora della guerra" (*dār al-harb*) ma la "casa del trattato" (*dār al-ahd*): ciò significa che è il luogo delle leggi, delle norme, anche perché i musulmani hanno più garanzie e diritti negli stati secolarizzati, che nei paesi islamici, che spesso non sono democrazie. In tali Paesi si applicano alla lettera le punizioni corporali e la pena di morte, valide per altre epoche e si reprimono le popolazioni dicendo che sono l'applicazione degli *hudūd* (AA.VV. 2004, pp. 25-26).<sup>4</sup> La globalizzazione crea nuovi rapporti e nuovi diritti; il musulmano diventa testimone di un'etica di vita. Fare serie riflessioni sugli *hudūd*, e per quali reati si debba essere puniti secondo i "confini morali" dell'islam, richiede nuovi ambiti legislativi ed etici. Sugli *hudūd* non esiste un consenso tra i saggi (*ijma*), pur essendo scritti nel Corano, perciò c'è un problema interpretativo. Molti giovani musulmani italiani sono infatti impegnati in un confronto sulle questioni dei diritti, sul tema delle disuguaglianze, sul dialogo interreligioso.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *Hadd*, e il plurale *hudūd*, confini, hanno un significato normativo e giuridico poiché indicano la pena per chi commette atti che vengono sanzionati nel Corano, che sono delitti contro la religione, come la fornicazione, la prostituzione, il furto, il bere alcolici e come tali il *fiqh* li classifica come illeciti e perciò sanzionati (Campanini 2005, pp. 129-130).

<sup>5</sup> Il rapporto tra islam e democrazia si esprime in posizioni distinte e in questa sede non è possibile affrontarlo compiutamente. La fonte del diritto islamico, dopo il Corano e la Sunna, è la *ijmā*, che si basa sull'accordo di opinione della comunità (*umma*) e degli esperti (*'ulamā*), il cui parere è fondamentale nel *fiqh* (diritto religioso). La consuetudine (*shura*), variante della *ijma*, è una fonte per regolare i rapporti giuridici, è la forma che prende una decisione, che non sia in contrasto con i testi. La *shura* in passato era l'assemblea tribale, eretta a sistema in Maghreb e in Andalusia (Vercellin 1996, p. 88; p. 312). Il concetto di secolarismo, parola che indica il mondo "terreno", separato dalla religione, in uno Stato liberale indica una demarcazione tra l'autorità religiosa e quella politica, permettendo la presenza di simboli religiosi nella società. Il laicismo è qualcosa di più forte, poiché i simboli religiosi sono separati dalla sfera pubblica e si tratta di un "atteggiamento riduttivo del religioso nei comportamenti collettivi" (Filali-Ansary 2003, p. 27; si veda anche Mernissi 2002). Filali-Ansary tratta direttamente la relazione tra islam e laicità. Il concetto di secolarismo (*alamaniyya*, mondo sensibile) viene spesso letto con una connotazione negativa, a-religiosa. Egli distingue, come altri autori, i principi del dogma, che rimangono invariabili, dai processi storici, che hanno visto la diffusione dell'islam in varie aree geografiche e che rimanda a sistemi politici diversificati, in relazione alle interpretazioni delle scuole teologiche e giuridiche e all'ambito della pratica religiosa. La confusione tra questi due aspetti ha dato vita a sistemi politici caratterizzati da società frammentate e tribali: "è stata l'assenza dello Stato tra gli arabi, prima dell'islam, che ha portato gli arabi alla creazione "di uno Stato in nome dell'islam" (Ivi, p. 114). In effetti le norme giuridiche, pur riferendosi ai testi sacri, presentano variabili significative. Un autore critico sul rapporto tra islam e democrazia è Bassam Tibi, il quale distingue l'islam, che è compatibile con la democrazia, dall'islamismo jihadista. Quest'ultimo si basa sulla *shari'a* come base di uno stato islamico, fondato sulla sovranità di Dio e contrario a quella popolare; dunque, alla separazione dei poteri politici e religiosi (Tibi 2009).

Dobbiamo aprire spazi di espressione, dobbiamo andare verso una cittadinanza attiva. Quello che accade negli Stati Uniti e in Europa è che i musulmani iniziano ad appropriarsi di questo pensiero critico, di questa cittadinanza attiva, grazie agli spazi di libertà loro concesso. Essi avranno influenza sul mondo musulmano proprio in virtù del fatto che hanno iniziato ad affrontare le questioni di fondo [...] Possiamo rimanere fedeli ai principi della nostra religione facendo allo stesso tempo evolvere il nostro pensiero [...] Siamo in un processo di formazione dei musulmani che è sempre più conforme all'ambiente occidentale e sempre meno a quello delle generazioni precedenti, malgrado alcuni ricerchino la Via islamica nel mondo musulmano riadattandola comunque ai modi di vita occidentale (AA.VV. 2002, p. 28).

Per Roy, centrale per capire le "seconde generazioni" è vedere la loro separazione da una "cultura araba", intesa come un islam tradizionale legato ai paesi d'origine e percepito non adeguato a un islam transnazionale che prescinde dalle singole identità nazionali. La religiosità dei giovani cresciuti in Europa si spoglia di pratiche locali e si affida a una rilettura dei testi sacri. Per questo viene attuata una separazione tra religione e cultura; ci si può convertire ad una religione, mentre la cultura si apprende e si adatta al proprio vissuto (Roy 2009, pp. 60-61). Si assiste così a un "disaccoppiamento" tra religione e cultura d'origine e un'adesione all'islam come esperienza soggettiva e volontaria, a seconda del luogo in cui si pratica.

Una religione può adattarsi alla mondializzazione e universalizzarsi solo se si pone, anche in termini astratti, come non culturale [...] L'oscillazione tra deculturazione e inculturazione caratterizza lo sviluppo di tutte le religioni, sviluppo che passa continuamente attraverso il confronto con l'alterità della cultura degli altri, ma anche della cultura prodotta dalla religione stessa quando intraprende processi di secolarizzazione e autonomizzazione [...] [Nell'islam] il profano è collocato nella zona grigia tra *halal* (concesso) e *haram* (vietato): *mandub* (raccomandato), *makruk* (sconsigliato) e soprattutto *mubak* (neutro) sono tre categorie che, senza riferimento a un'autentica positività, sfuggono alla norma religiosa. Nell'islam il secolare appartiene alla dimensione dell'autonomia del politico e del diritto consuetudinario, anche se i dottori manifestano la tendenza a negare o limitare un'autonomia con cui devono tuttavia fare i conti (Ivi, pp. 53-54).

La ricostruzione identitaria si basa su un processo di rifondazione e riappropriazione individuale del rapporto con la religione in un contesto nel quale l'islam è religione minoritaria, spesso ostacolata. Questo può portare a forme di neofondamentalismo o alla riformulazione di una religiosità in termini di realizzazione individuale e di valori. Quindi ciò che cambia non sono i dogmi, ma il modo nel quale i credenti vivono e praticano il rapporto con la religione

(Roy 2003, p. 50). Seguendo questo approccio, l'identità musulmana presenta diverse variabili e si presenta come un *marcatore* tra altri, ma non rappresenta l'unica identità delle nuove generazioni. Siamo noi che tendiamo ad "etnicizzare" i musulmani, vedendo la religione come ambito separato dal vissuto e poi "oggettivata", come se fosse una cultura a sé, come se debba occupare l'intera esperienza sociale di un individuo in maniera totalizzante. Questa confusione tra cultura e religione ha come conseguenza l'etnicizzazione del religioso, facendo rientrare le tante variabili delle realtà musulmane in categorie etniche per costruire azioni discriminatorie, confondendo miti fondativi con esperienze soggettive diversificate (Ivi, p. 55).

L'esperienza della migrazione richiede un cambiamento che i musulmani dovrebbero porre in atto, sia nello spazio pubblico, formale, sia in quello privato. Il processo di scolarizzazione delle seconde generazioni, la conoscenza della storia e della cultura italiana, tendono a modificare i modelli culturali dei paesi di provenienza, alla ricerca di nuove identità. Nell'esperienza migratoria l'assenza di un contesto islamico (autorità religiose che regolano la dimensione sociali e giuridica) mette i giovani di fronte alla ricerca di percorsi differenziati per diventare e sentirsi musulmani italiani.

In Umbria da decenni sono presenti famiglie di varie provenienze, in particolare dal Marocco, ma anche dalla Tunisia, dalla Giordania, dalla Siria. Meno significative le presenze di pachistani e afgani. Perugia è la città che ha visto nascere il primo gruppo di studenti islamici, prevalentemente mediorientali, che hanno fondato nel 1971 l'Unione Studenti Musulmani Italiani (USMI) che aprirono una piccola sala di preghiera in una via centrale della città riservata ai soli uomini. Molti erano giovani che fuggivano dal conflitto israelo-palestinese e studiavano medicina nella città dove, sin dal 1928, è presente l'Università per Stranieri, per imparare l'italiano e iscriversi all'università. Molti di loro sono diventati medici e alcuni *imam*, come quello di Perugia. Qui sono nati e cresciuti i loro figli. Dall'USMI è poi nata l'Unione Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII) nel 1990, che oggi rappresenta la gran parte dei centri islamici italiani.

Parlare di omogeneità tra questi giovani è quanto meno improprio. Gli islam sono diversi a seconda dei paesi di provenienza e tante sono le sfumature anche tra i figli della prima generazione, tra nordafricani e mediorientali, tra albanesi e pachistani. Ve ne sono tanti che non sono osservanti o che non esprimono la loro adesione all'islam, per il desiderio d'invisibilità religiosa, che non li etichetti e non li discrimini. Questi atteggiamenti appaiono evidenti nelle scuole, dove tanti studenti tendono a non esprimere la loro appartenenza religiosa, a volte mostrando un atteggiamento di ostilità nei confronti della stessa fede e comunità.

La prima generazione ha pensato che essere fedeli all'islam significava mantenere i "costumi" del Paese d'origine, e spesso si è isolata dal contesto, per paura di un occidente dove tutto appare lecito. I genitori avevano paura che, se i figli non si fossero riconosciuti nella "cultura araba" (o "pachistana", ecc.), avrebbero perso anche i riferimenti religiosi. Perciò hanno spesso proibito ai figli un tempo libero con i loro coetanei, chiudendosi nelle comunità o nei centri islamici. Ma i giovani vivono il loro tempo e non si può ignorare il mondo circostante (Ramadan 2006, pp. 284-85).

Molti di loro sono in conflitto con i genitori e le loro regole, perché socializzati in contesti italiani, con stili di consumo e uso del tempo libero simili a quelli dei loro coetanei, con valori e immaginari con i quali costruiscono nuove identità (Guerzoni 2009, p. 30). Al tempo stesso sono legati affettivamente alla famiglia, ma è difficile conciliare il mondo comunitario d'appartenenza, con la forte pressione esercitata dal gruppo dei pari con i quali ci si vuole identificare.

Assistiamo a fenomeni importanti di scolarizzazione tra i giovani di provenienza marocchina, tunisina e giordana, che rappresentano il focus dei giovani incontrati anche nelle ricerche, numericamente più rilevanti e più omogenei sul piano storico-religioso. Diverse ricerche in questi anni hanno posto al centro le difficoltà e le dinamiche scolastiche degli studenti stranieri e musulmani in particolare (Frisina 2007; Guerzoni-Riccio 2009; Notarangelo 2011; Giacalone 2011; 2012; Guerzoni 2019; Vicini 2021). Nelle scuole i ragazzi sembrano più inclini all'invisibilità, perché il loro abbigliamento non definisce un'identità religiosa (a differenza delle ragazze che portano l'*hijab*) e hanno l'opportunità di vivere il tempo libero con minori restrizioni. Le ragazze si lamentano invece del controllo sociale e delle difficoltà d'integrazione con i coetanei.

Alle superiori stavo sulle mie. A quell'età piace divertirsi, il loro obiettivo quando escono è bere, io non posso e quindi non uscivo mai con loro. Quando organizzavamo una cena andavo, ma mai mi sono venuti incontro, mai una volta si poteva uscire senza bere e ubriacarsi. Adesso [all'università] mi trovo bene: i miei amici non hanno problemi. Se propongono una serata in un posto in cui io non voglio andare si cambia programma, e questo lo fanno per me (studentessa di origini giordane).<sup>6</sup>

Sono giovani con identità multiple e che si percepiscono entro una dimensione transnazionale. Appartengono infatti a famiglie diasporiche, tra nonni ancora residenti nel luogo di origine, cugini e zii in altri paesi (Belgio, Francia, Olanda), in un'ampia diaspora europea. Sono transnazionali nel loro sentirsi parte di una generazione *in between*, considerati stranieri quando vanno in vacanza

---

<sup>6</sup> Intervista effettuata nel marzo 2013.

nel paese di origine dei genitori, ma anche qui dove non si sentono pienamente accettati. Sognano di partire per altre destinazioni per completare i loro studi o lavorare, lì dove le condizioni appaiono migliori che in Italia (Guerzoni 2009; Giacalone 2011). La possibilità di attraversare più frontiere diventa così un'opportunità più che una necessità, una capacità di "sfruttare le frontiere" e trarne benefici (Gandolfi 2006, p. 57). Le loro storie parlano di percorsi di adattamento e rinegoziazione tra simboli, tratti culturali e senso di appartenenza nei processi di riterritorializzazione, in un percorso "che implica un incessante lavoro di mediazione tra affiliazioni complesse e appartenenze multiple" (Salih 2003, p. 155).

Adolescenti incontrati in una scuola professionale, esprimevano la consapevolezza di vivere in Italia, ma anche i conflitti con la propria storia familiare. Un laboratorio svolto durante la ricerca era rivolto alla ricostruzione dell'albero genealogico, associando i parenti alle attività svolte, per poi affrontare i loro progetti e le aspettative lavorative, che sentivano disattese nel frequentare una scuola professionale. La tematica dell'albero, sperimentata in altri progetti educativi,<sup>7</sup> tendeva a indagare come i ragazzi raffiguravano sé stessi e i propri ascendenti, per ripensarsi rispetto alla storia familiare, per definire la propria identità nel tempo e nello spazio, rendere visibile l'elaborazione personale dei rapporti di parentela e la loro collocazione in riferimento alla migrazione. Questo per individuare persistenze e mutamenti, e percepire una loro diversità nel confronto con la propria famiglia. Nonostante l'aiuto dato ai ragazzi nel disegnare l'albero, alcuni di loro non hanno condiviso la scelta, cancellando più volte il disegno o lasciando il foglio in bianco. Ciò ha reso evidente come fosse complesso, sul piano emotivo e oggettivo, ricostruire le dimensioni spazio-temporali (ampiamente transnazionali) entro i quali collocare i rapporti di parentela. La gran parte di loro si è limitata alla composizione attuale della famiglia, delineando linee orizzontali (rinunciando a quelle verticali, in relazione alle generazioni in linea ascendente). Inoltre, hanno incluso nella linea anche amici, privilegiando il rapporto tra pari e indicando le relazioni affettive scelte quasi come "parentela spirituale". In generale hanno dato poca rilevanza ai familiari rimasti nel Paese d'origine e maggiore specificazione a quelli presenti a Perugia o in Italia (Falteri 2011, pp. 275-277). Il "fallimento" del laboratorio ha reso evidente la difficoltà di pensare sé stessi in

---

<sup>7</sup> Sul tema dell'albero genealogico ha molto lavorato il Movimento di Cooperazione Educativa (MCE) del gruppo nazionale di antropologia culturale. L'albero rappresenta il ciclo della vita, il passato (le radici) e il futuro, come i fiori e i frutti. È il simbolo di sentirsi saldi con le radici, di crescere da un passato come eredi e frutti e non doversi giustificare della propria esistenza (Lazzarini 1990, pp. 166-171).



relazioni a mondi percepiti distanti, anche perché le coppie genitoriali sono anche il frutto di dinamiche parentali articolate (palestinesi-kuwaitiani, giordano-siriani, marocchini-italiani). La difficoltà di collocarsi entro un albero genealogico preciso riflette la frattura migratoria e si percepiscono spezzati tra mondi distinti, alla ricerca di uno spazio personale che appaia più vicino a quello dei loro coetanei. Attraverso alcune interviste, è stato più chiaro come la messa in moratoria della propria genealogia possa consentire di accedere allo spazio pubblico, “interpretando una ‘quasi italianità’”, ovvero un’identità nazionale “per rafforzare la propria aggiornata forma di re-invenzione identitaria” (Guerzoni 2009, p. 30).

È cambiato tutto, il modo di vivere, le cose che faccio...Ho scoperto un nuovo mondo. Hai più conoscenza del mondo, lo vedi da più punti di vista [...] Magari qui ci sono più opportunità che dove stavano i miei. Per questo hanno deciso di venire (studente di origine marocchina).<sup>8</sup>

A volte la discriminazione è nell’atteggiamento dei docenti, pronti a non vedere i successi scolastici degli studenti di seconda generazione. Può essere evidente quando vengono esclusi dalle attività di gruppo, come nella costruzione di uno spettacolo teatrale o persino nelle decorazioni natalizie, in nome di un presunto rispetto religioso che in realtà separa e differenzia, aumentando le differenze tra le religioni. Le figlie dell’imam di Perugia hanno sempre partecipato alla costruzione delle “madonnine” nel presepe in quanto Maria è figura rispettata e presente nel Corano.<sup>9</sup> Oppure si viene discriminati per l’idea che il dialetto possa essere parlato solo dagli italiani di più generazioni.

Quando mi dicono “torna al tuo paese”. A chi lo dici? A me? Io che son cresciuta tra i banchi di scuola studiando Manzoni e Dante proprio come te? E quando rispondo in perugino colorito “e dua vo? N’to ‘l mio Sammariano” la gente ha un momento di confusione. Velo e perugino non sono un connubio del tutto italico. Come la solita professoressa d’italiano che, quando mi sentiva parlare perugino, mi diceva che non ne avevo il diritto. Il dialetto non mi apparteneva. “Te parrà ta te” (Abdel Qader 2015, p. 29).<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Intervista effettuata nel maggio 2013.

<sup>9</sup> La XIX sura si intitola *Sura di Maria* ed è dedicata alla figura di Maria di Nazareth: in particolare si parla dell’Annunciazione e della nascita di Gesù nel deserto, in un testo che dà valore al ruolo di Maria. Nel Corano, in altri versetti, si parla dei miracoli di Gesù (III, 49; V, 109-110). Si veda Bausani (1997).

<sup>10</sup> “Dove vado? A San Mariano (quartiere periferico di Perugia). Ti sembra a te”.



## Nel centro islamico con i giovani del GMI

L'associazione GMI (Giovani Musulmani Italiani) è particolarmente attiva nel tessuto cittadino, non solo in Umbria.<sup>11</sup> Gli obiettivi principali dell'associazione sono di promuovere la costruzione identitaria di musulmani "italiani ed europei", attraverso percorsi formativi di conoscenza della religione islamica e della lingua araba. Sul versante pubblico si impegnano, sia a livello locale che nazionale, in attività e iniziative che promuovono "le cause della giustizia, della pace, della salvaguardia dei diritti umani" (art. 3 dello statuto).

Ho svolto osservazione (2016-2017) durante le loro attività culturali nel centro islamico, nelle cene di rottura del digiuno (*iftar*) e in quelle religiose; ho raccolto le loro storie, per poi partecipare insieme a dibattiti e percorsi formativi nelle scuole. La mia esperienza etnografica mi ha portato non solo a partecipare alle loro riunioni al Centro culturale islamico, ma anche a intervenire come relatrice in eventi pubblici organizzati da associazioni e ONG che si occupano d'integrazione e accoglienza, interagendo con i giovani italo-musulmani, facendomi parte attiva nella richiesta dei loro diritti in quanto nuovi cittadini. Per questo mi sono sentita sempre più coinvolta nelle loro attività culturali, in una interazione complessa e articolata. Fava sottolinea come il concetto di "implicazione" non si riferisce solo al ruolo assunto dal ricercatore nella rete sociale oggetto di studio, ma "anche al modo in cui gli attori rendono presente il ricercatore in essa come loro interlocutore in quanto ricercatore" e dunque rinvia al ruolo del ricercatore, in quanto "situato" dagli attori del campo (Fava 2008, p. 88). La mia presenza ha infatti sollecitato confronti sul tema del dialogo interreligioso, sulle questioni dei diritti e della cittadinanza, sul tema del velo nello spazio pubblico. Perciò il mio posizionamento è passato da quello di osservatrice a forme d'implicazione diretta in ambiti formativi e di contrasto all'islamofobia. Con alcune di loro, in particolare, abbiamo insieme partecipato a corsi di formazione per assistenti sociali, insegnanti, seminari universitari.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Il gruppo nasce a Milano, all'interno dell'UCOII, ma poi se ne distacca per formare un'associazione specifica, che è *autonoma* (dall'UCOII), *apolitica*, *indipendente*, con forme di autofinanziamento. Ogni sezione organizza attività sociale, lezioni di Corano, incontri interreligiosi, dibattiti con le scuole, insegnamento dell'arabo, gite. Fanno parte di un'organizzazione europea, il FEMYSO (*Forum of European Muslim Youth and Student Organisation*) e sono riconosciuti dal Parlamento Europeo. Hanno un sito internet, il veicolo principale per farsi conoscere e migliorare le forme organizzative: anche questo è un segno generazionale.

<sup>12</sup> Ho partecipato ad una serie di seminari sull'islam delle seconde generazioni organizzati dalla ONG Alisei e dalla Regione dell'Umbria, settore migrazioni, tra il 2015 e il 2018; ad un corso di aggiornamento per insegnanti di scuola media sull'islam e le seconde generazioni, nella primavera del 2018; ad un corso di aggiornamento per assistenti sociali sul tema delle seconde generazioni musulmane

Il Centro Culturale Islamico è collocato in una strada secondaria poco distante dalla stazione ferroviaria. È uno spazio a pianterreno, cui si accede da un ampio cortile, dove si svolgono le cene comunitarie. A destra vi è l'accesso a due piccoli locali di parrucchiera e cucina. Sulla sinistra, vi è l'accesso ai bagni (necessari per l'abluzione prima della preghiera) e l'ingresso nella sala di preghiera delle donne. Al centro del cortile c'è l'ingresso alla sala di preghiera, ampia e coperta da tappeti, dove l'*imam* volge la preghiera del venerdì. Dietro la grande sala c'è l'ufficio dell'*imam*, in cui riceve le persone della comunità.<sup>13</sup> A destra della sala, vi è un ambiente ampio, con sedie, tavoli e lavagne, dedicata agli incontri dei giovani musulmani, ma anche a dibattiti e seminari che coinvolgono la popolazione locale e le istituzioni, sia laiche che religiose. Il cortile è il luogo dell'*iftar*, la cena di rottura del digiuno durante il mese di Ramadan. Vengono apparecchiati diversi tavoli e le famiglie, provenienti dal Maghreb e dal Medio-orientale portano cibo cucinato in casa: *couscous*, *felafel*, *arira*, *tajin*, frutta, dolci. È il momento nel quale i giovani del GMI sono particolarmente attivi: accolgono le persone con il loro italiano scolarizzato, presentano piatti e persone, scattano selfie con gli invitati, preparano il tè alla menta, indispensabile bevanda marocchina di fine pasto. I bambini giocano nella sala di preghiera a rincorrersi, tutti parlano italiano. Nella sala degli incontri si aspetta il momento della rottura del digiuno, mentre si invitano i rappresentanti di associazioni ed enti pubblici a intervenire nell'occasione di una ospitalità che vuole essere momento di conoscenza e di superamento di stereotipi e incomprensioni. È un evento importante, nel quale si incontrano musulmani e cristiani, laici e religiosi, esponenti politici e del mondo universitario, nell'idea di una città accogliente e plurale, cosa che non accade nella quotidianità.

Ho passato tanti pomeriggi con i giovani che organizzano quella che chiamano GMI's Academy, che consiste nel riflettere sulle pratiche religiose e sociali, attraverso la lettura e il commento di versetti coranici. Attraverso momenti di *peer education*, le ragazze più grandi, spesso studentesse universitarie, si preparano per parlare di vari argomenti: il calendario islamico, i miracoli scientifici del Corano, il ruolo della donna, il valore della preghiera, l'uso dell'*hijab*, la sessualità prematrimoniale. Storicamente l'interpretazione dei testi sacri (*ijtihad*)

---

all'USSM (Ufficio servizi sociali minorenni, Dipartimento Giustizia minorile e di Comunità) nell'autunno del 2018, corsi tenuti insieme a Maymouna Abdel Qader, figlia dell'imam di Perugia. Purtroppo, la pandemia da Covid 19 ha interrotto queste attività, riprese solo da alcuni mesi.

<sup>13</sup> Mouhammad Abdel Qader è stato imam di Perugia per quaranta anni. Venuto a Perugia alla fine degli anni Sessanta, è stato un medico omeopata, guida spirituale della comunità islamica perugina e promotore di un dialogo religioso con i cattolici. Purtroppo, nel febbraio del 2021 è morto di Covid-19 e anche le attività dei giovani sono state sospese per anni. Oggi la moglie Zubayda e la figlia Maymouna continuano ad essere un punto di riferimento nel centro culturale islamico.

è riservata a coloro che hanno competenze specifiche in campo religioso: *imam*, *‘ulāma*, *shaikh*, ma questi giovani vogliono farsi un’idea, discuterne, per poi confrontarsi con gli esperti portando le loro posizioni e verificare l’autenticità di un’affermazione. Chiedono consigli e pareri anche alla moglie dell’*imam*, Zubyayda, che è una *murchidad*, una guida spirituale in quanto esperta di questioni religiose.<sup>14</sup> La presenza femminile è parte attiva dell’associazione, anche per conoscere i testi e confrontarsi, come ricorda Salih.

Dando vita ad una sorta di *ijtihad*, le donne sfidano l’indiscussa autorità maschile sulle questioni religiose. Le donne osservanti sono protagoniste di una complessa ancorché ambivalente ricerca di spazi di autonomia, che spesso si concretizza [nella possibilità di] ampliare il proprio ruolo nella sfera pubblica (Salih 2008, p. 126).

I giovani sentono l’esigenza di riscoprire un nuovo modo di leggere le fonti dell’islam, per rispondere alle esigenze di un contesto diverso da quello dei propri genitori: lo studio, la mediazione culturale, il dialogo diventano centrali per sentirsi musulmani italiani e contribuire allo sviluppo economico e culturale del paese. Così si esprime Chaouki.<sup>15</sup>

Non basta instaurare un rapporto di pacifica convivenza tra paese ospite e immigrato. Occorre, invece, realizzare un rapporto tra liberi concittadini che condividono uguali valori di democrazia, libertà, laicità. È necessario dunque anzitutto superare le paure e le diffidenze che sono alimentate da pregiudizi dovuti ad una mancata conoscenza reciproca. Gli elementi di condivisione nella dimensione pubblica della socialità, dell’associazionismo, del mondo del lavoro, non devono essere offuscati dall’unico aspetto di differenziazione, quello della sfera religiosa, che riguarda la sfera privata di ognuno (AA.VV. 2004, pp. 140-141).

Essere musulmani italiani significa studiare i testi pur affermando una distanza dalla cultura di origine, cercando di conciliare i principi islamici con la vita in Italia (Ramadan 2006, p. 284). Dagli incontri appare chiaro come la gran parte degli adolescenti non conosca l’islam, se non nelle pratiche quotidiane insegnate dai genitori relative ai cinque pilastri (*shahāda*, *salāt*, *zakāt*, *sawm*, *hajj*) senza una consapevolezza del loro valore e della loro connessione con i testi sacri. Così i loro incontri diventano un percorso *infra-religioso*, che serve a leggere,

<sup>14</sup> Nel 2015 è nata l’Associazione islamica italiana degli *imam* e delle guide spirituali, che ha il compito di formare gli *imam* e le guide spirituali femminili, che si occupano di mediazione familiari, di conflitti intergenerazionali, ma anche di migliorare la relazione con le istituzioni pubbliche.

<sup>15</sup> Kalid Chaouki è stato il primo presidente del GMI ed è stato parlamentare del PD tra il 2013-2018.

discutere, farsi domande, praticare il dialogo. Sono immersi in una cultura cattolica, di cui non conoscono bene i fondamenti, ma che vivono nelle forme del mercato e nelle feste scolastiche. Natale diventa “la festa dell’amicizia” o della pace, si approfitta delle vacanze per organizzare incontri nazionali o regionali, dove ascoltare conferenze, avere momenti di socialità con coetanei, sentirsi parte di una comunità. Parlano di sé dicendo di essere di cultura italiana e di fede islamica, come ci sono italiani di altre religioni.

L’islam si è modificato nel tempo a seconda dei Paesi in cui è arrivato, e così sta avvenendo per l’Europa e l’Italia. Sono giovani desiderosi di conoscere la propria religione, di comprendere meglio quella cristiana, di confrontarsi con le differenze e le affinità, di interpretare, alla luce del tempo attuale, il messaggio coranico. Sono ragazzi di questo tempo e di questo paese e vogliono sentirsi parte di quei giovani transnazionali in cerca di una patria culturale in cui sentirsi cittadini a pieno titolo. Perché sono italiani musulmani, e non solo figli di giordani, marocchini, siriani; sono anche quello eppure sono altro, nuovi italiani. “Ci siamo spogliati dei fattori culturali e abbiamo preso la religione” dice Maymouna, figlia dell’*imam*.

L’italiano è la lingua che conoscono meglio: scritta, letta e parlata, molto più e molto meglio dei loro genitori, che spesso la usano ma non sono in grado di scriverla. Anche durante gli incontri nel centro islamico, parlano in italiano, a parte la lettura dei versetti e i momenti della preghiera del tramonto.

Alcuni di loro hanno scritto interessanti autobiografie (Chaouki 2005; Abdel Qader 2008; 2019; Abdel Qader 2015) che segnano il loro percorso scolastico e familiare tra mondi distanti e sempre compresenti. Un modo di raccontare a sé stessi, prima che agli altri, i propri percorsi identitari, tra scuola, tempo libero e il senso che la religione ha nella loro vita. L’autobiografia è memoria che si fa racconto e poi struttura narrativa. Narrarsi è il percorso che porta alla definizione di sé, di ciò che si è diventati attraverso le esperienze vissute e i segni che lasciano dentro di noi. Nello scrivere di sé, il vissuto diventa documento di esperienze generazionali e vengono riscoperte trame nascoste che riorientano la forma che ha preso la vita. Diventa un cammino di autoformazione, attraverso cui il soggetto assume una sua struttura/identità, aperta al suo continuo ridefinirsi (Cambi 2002, p. 21).

Khalid Chaouki descrive la sua formazione in una scuola cattolica a Belluno, del timore di essere “indottrinato” al cristianesimo, tra letture del Corano e Topolino, tra cassette di canti islamici e album degli Articolo 31. Eppure, proprio la frequentazione delle messe domenicali lo avvicina al Corano, ma anche alle figure di Maria e di Gesù, grandi profeti dell’islam (Chaouki 2005, p. 55). La scelta di inviare i figli alle scuole cattoliche è molto più frequente di quanto si pensi, perché è una scuola che offre principi morali e religiosi. Così anche Su-



maya Abdel Qader, primogenita dell'*imam* di Perugia, fa studiare le figlie dalle Orsoline, a Milano dove vive. Le figlie confondono il nonno con Babbo Natale, poiché generalmente sono gli uomini musulmani che portano la barba.

Uno dei motivi che ci hanno convinti a mandare le bimbe dalle suore nasceva dalla speranza che riti pagani o comunque un'impostazione troppo commerciale non fossero contemplati. È Natale e ovviamente arriva Babbo Natale. Vabbé, e vada per il Babbo. Ma chi poteva pensare che Dania [una delle figlie] immaginasse che Santa Claus fosse musulmano? Perché? "Perché Babbo Natale ha la barba lunga come il nonno, che è musulmano, mentre i cristiani non ce l'hanno". Ovvio no? (Abdel Qader 2008, p. 121).

Sumaya descrive molto bene anche i suoi viaggi ad Amman, dai nonni e gli zii, il senso di famiglia che vi ritrova e anche quello, nella città, di estraneità. Entrambi ruotano intorno al cibo, intorno al quale ruota il senso di un'appartenenza, anche in questo caso, duplice.

Penso alle verdure ripiene, alla carne di agnello, al riso basmati, agli stufati di carne e verdure, allo yogurt naturale preparato secondo la tradizione giordana. Salto in cucina e comincio a respirare profumo di casa. La mia seconda casa. L'ambiente è accogliente, gli zii cominciano il terzo grado su come vanno gli studi e il lavoro. Attaccano con la solita tiritera su quanto dev'essere difficile vivere all'estero. Inutile spiegargli che l'Italia è casa mia e non l'estero [...] Mangio quello che voglio, perché tutto è *halal*, lecito. Non devo preoccuparmi che una merendina contenga liquore o strutto. [Entro in un supermercato] Trovo pure un angolo dedicato all'*Italian food*. Ah, la pasta! Casa dolce casa. Correndo tra un corridoio e l'altro come esagitati, facciamo la scorta e ci avviamo alla cassa. La cassiera alza lo sguardo e commenta: "Ringo, Bounty, cereali, Nutella. Siete di fuori, vero? Solo voi stranieri fate questi acquisti" (Abdel Qader 2008, pp. 58; 64).

L'alimentazione è parte dell'identità, costruita intorno ad abitudini sin da bambini, tra carni proibite e vietate, tra la quotidianità del cibo italiano e la cucina familiare che tramanda spezie e sapori dell'altrove, divenuto cibo-legame con parenti lontani.

### ***Da'wa* ed etica della cittadinanza**

Per comprendere più da vicino le attività sociali dei giovani del GMI, è bene introdurre il concetto di *da'wa*. Con questo termine s'intende, in maniera semplificata, il proselitismo dell'islam nello spazio pubblico, la sua diffusione e comprensione. Seguiamo la definizione che ne dà Bausani:

Da'wa è l'invito a migliorare sé stessi e chi ti sta intorno, quindi la tua società sulla via di Dio. Quindi è una realizzazione personale, attraverso il miglioramento di sé, ma è anche attività per diffondere e far comprendere l'islam. Il concetto di *da'wa* è quindi *jihad* [lo sforzo per vincere le proprie passioni] nel senso più profondo del termine (Bausani 1997, p. 100).

I giovani italo-musulmani vogliono capire come conciliare il miglioramento di sé stessi, lo sforzo di vivere i precetti dell'islam in un contesto europeo e italiano, non più visto come terra di "infedeli", ma come "casa del trattato" (*dar al-'ahd*) e anche la "casa dell'appello di Dio" (*dar ad-da'wah*), secondo quanto espresso da Ramadan. Secondo il teorico dell'islam europeo, i musulmani nei paesi occidentali godono di più diritti rispetto alle nazioni d'origine, ma è anche il luogo in cui devono trasmettere il messaggio religioso, per far conoscere la spiritualità e l'etica dell'islam, coniugata con le norme europee. La fede non può rimanere un atto privato, ma deve tradursi in azione e comportamenti; le persone devono porre in atto un'agency che coniughi "pratica e spiritualità, educazione e trasmissione" in un'interazione attiva con l'ambiente, a partire dalla conoscenza dei testi sacri (Ramadan 2006, pp. 115-116). I musulmani devono diventare testimoni dei valori dell'islam, e devono vivere i luoghi in cui si abita come "spazio di responsabilità" (Ivi, pp. 107-109). I musulmani che vivono in Italia appartengono infatti alla comunità islamica (*umma*) in quanto credenti, ma sono cittadini italiani e dunque si riconoscono nella Costituzione: è quello che si chiama la "doppia lealtà" (alla religione e allo stato) (Salih 2008). La fedeltà all'insegnamento islamico e alla propria coscienza impone di vivere conformemente alle leggi del Paese in cui si vive (Ramadan 2006, p. 133). Per questo dovrebbero essere buoni credenti e buoni cittadini, e conciliare la fede con le norme costituzionali. Questo comporta rispettare le leggi dello stato italiano, ma rifiutare quelle pratiche considerate *haram* come bere alcolici o praticare l'interesse bancario (*ribâ*). Perché vi sia un vero trattato, sarebbe necessaria un'intesa tra lo Stato e le comunità islamiche, non ancora presente in Italia, che garantisca loro la possibilità di costruire moschee, avere cimiteri con riti islamici, la diffusione dei prodotti *halal*.<sup>16</sup>

Il discorso non è diventare cittadini in qualunque modo, a qualunque costo. Qui si congiungono nella loro universalità i principi islamici dell'azione umana e i principi costituzionali dell'impegno civile: tutti si fondano sulla dignità dell'essere umano e tut-

---

<sup>16</sup> Anche i giovani sono attenti a questi ambiti e alle differenze. È in atto una ricerca, dal 2022, con colleghi giuristi e veterinari dell'Università di Camerino e Perugia sul tema dei prodotti *halal*, a cui sto collaborando.

ti esigono un'etica. Ecco perché sosteniamo l'idea di promuovere una vera "etica della cittadinanza" [...] Significa insistere, nei confronti dei cittadini musulmani, non sul mantenimento del sentimento dell'alterità, ma sulla consapevolezza del loro apporto e del loro contributo alla società in generale (Ramadan 2006, p. 218).

Per cogliere ancora meglio questo concetto, ne introduco un altro, che è quello di *niyya*, intenzione di fede, che consiste nel rinnovare la fede attraverso le azioni che si compiono, oggetto di alcuni *hadith*, che sottolineano come le azioni valgono per le intenzioni che le animano (Imam An-Nawāwī, 2005, p. 31). Parliamo di un atto, collegato alla preghiera quotidiana, condizione indispensabile a ogni atto rituale (Chebel 1998, p. 125), tanto più se si vive in un paese secolarizzato. L'argomento è stato oggetto di discussione in uno dei pomeriggi al centro culturale islamico e Houda introduce il tema e legge alcuni versetti, per farne comprendere l'importanza.

Saba Mahmood, in un importante saggio del 2003 sul revival islamico tra le donne nelle moschee de Il Cairo, chiarisce bene il senso di questa relazione, nella forma di un'agency che connette un'intensa attività di preghiera ad una nuova consapevolezza della vita quotidiana, capace di collegare la dimensione religiosa con quella sociale. Nell'esperienza egiziana le donne vivono la preghiera come forma di riflessività per comprendere il proprio ruolo nella società, utilizzandola come stimolo a una dimensione etica nella vita sociale. La preghiera viene dunque letta non come fine a sé stessa, ma risignificata per obiettivi specifici, poiché contribuisce alla formazione di una disposizione etica verso gli altri (Mahmood 2003, p. 843; 845). Se si compie il rituale della preghiera con il giusto tipo d'intenzione (*niyya*), questa si radica nei comportamenti, connettendo apprendimento, memoria ed esperienza per costruire il sé, come un *habitus*, per cui corpo (la preghiera è collegata a movimenti corporei), mente ed emozioni vengono "allineati simultaneamente" per raggiungere una competenza. Pur rifacendosi al concetto di *habitus* di Bourdieu, Mahmood sottolinea come nell'islam vada intesa come una prassi pedagogica per acquisire un carattere morale, coordinando disposizioni interne e comportamento esteriore (Ivi, pp. 850-51), in un intreccio tra etica e libertà, orizzonte religioso e pratiche sociali. Rosa Parisi ha indagato pratiche religiose delle donne musulmane a Roma e anche lei vede il legame tra preghiera e presa di coscienza delle proprie aspettative e potenzialità, una sorta di "disciplina della resistenza" (Parisi 2020, p. 155).

In Italia la connessione tra fede e azione porta le giovani musulmane a un'etica della cittadinanza, che coniughi fede e azione, preghiera e *agency*. Questa esperienza viene spesso condivisa con i partner: la gran parte delle giovani ha una relazione di coppia con musulmani e con loro condividono pratiche e preghie-



re. Zineb, spiegando il rapporto col marito, parla di “dimensione romantica”, quando si svegliano per la preghiera dell’alba (*al-fajr*) o quando digiunano insieme durante il mese di ramadan, rafforzando il legame di coppia.

Le modalità con le quali i giovani del GMI praticano la loro *da’wa* sono molto articolate e contraddistinte da azioni sociali e culturali, come organizzare seminari su diversi temi (seconde generazioni, integralismo islamico, dialogo inter-religioso) che li vede coinvolti come soggetti attivi e propositivi. La cultura del dibattito è entro la dimensione democratica occidentale, come la dimensione civica, intesa come partecipazione a progetti di quartiere o sociali. Si sentono investiti di responsabilità come cittadini e non solo in difesa della propria comunità religiosa, anche se l’etica islamica deve orientare le azioni del credente.<sup>17</sup>

La loro partecipazione a eventi organizzati da associazioni culturali e politiche li vede relatori sull’uso/abuso dei media nella rappresentazione delle donne musulmane o del terrorismo islamico. La coscienza di essere cittadini si esprime nell’impegno sociale, come la partecipazione alle Marce della Pace svolte da Perugia ad Assisi, o nelle pratiche di solidarietà e di giustizia sociale: non a caso diversi tra loro studiano infermieristica, medicina, biotecnologia, servizio sociale.

Tra le varie iniziative, ricordo un seminario di tre giorni organizzato in un paese del lago Trasimeno, durante le feste di Pasqua del 2017, dal titolo *Equilibriamoci. L’arte di vivere sul filo*. I temi trattati erano i diritti e doveri del buon musulmano, la questione dell’islamofobia. Invitata a tenere una relazione sulle seconde generazioni, coinvolgo i giovani partecipanti a raccontare il proprio vissuto e le diverse identità nelle quali si riconoscono. Partecipano degli studenti romani di origine indiana e *gmine* di Perugia. Il tema delle discriminazioni emerge nelle loro storie:

Bisogna dare “tempo al tempo” e aspettare un’altra generazione per superare le discriminazioni. Nel frattempo, è necessario fare quello che facciamo: studiare, diventare migliori, essere meglio degli altri, rispettare le regole (studentessa di origine marocchina).

Non è una causa persa. Allora perché facciamo campeggio, *da’wa street*? Io parlo con chiunque, gli spiego cos’è un buon musulmano. Noi ci dobbiamo impegnare a dare l’immagine giusta, anche se ci sono persone che sbagliano (Ferdawz, studentessa di origine marocchina).

---

<sup>17</sup> Copertino, che ha indagato le qualità morali e le soggettività dei credenti in una moschea a Milano, sottolinea come l’imam si affidi agli *hadith* per sollecitare una condotta devota del buon musulmano italiano, per adottare una *da’wa* a beneficio della comunità. Infatti, le buone pratiche (le azioni per la comunità) sono preponderanti rispetto alle azioni rituali (il formalismo delle regole) ai fini della salvezza dell’anima (Copertino 2013, p. 54).

Sono attenti a mostrare un farsi pubblico dell'islam con le proprie convinzioni, con lo studio e le attività culturali, ma ancora non si sentono accettati pienamente come cittadini.

Dopo il crollo del comunismo, l'occidente ha trovato un nuovo nemico, un nuovo capro espiatorio che siamo noi. Se non prendo alcolici, mi dicono che sono troppo rigido, ma se l'islam dice di non bere non devo farlo. Se mi isolo a pregare, mi guardano male. Suddividono i praticanti dai non praticanti: per me non ha senso questa divisione. Purtroppo, il praticante è visto negativamente e devo farmi forza per andare avanti. I doveri e gli obblighi sono diversi tra cristiani e musulmani (studente di origini indiana).

La questione della cittadinanza vede diversi autori confrontarsi sui temi della migrazione, tra locale e transnazionale (Ong 2005; Benhabib 2006; Isin 2009). Ong parla di "regimi di cittadinanza" che dipendono dalle diverse condizioni economiche e dal sistema di disuguaglianze nel quale sono coinvolti gli immigrati; Benhabib parla di "cittadinanza frammentata" in relazione ai "legami di fedeltà" chiesti ai migranti per essere inclusi nello stato-nazione; la loro inclusione differenziata è definita dai vincoli democratici che dimostrano. Isin propone un'ottica più articolata: il migrante sfida l'idea di una cittadinanza basata su una singola lealtà, quella di un'identità basata sull'appartenenza familiare e territoriale (Isin 2009, p. 380). Per lui invece la cittadinanza è un flusso, è dinamica, basata sulle forme che assume nelle pratiche locali, nei valori comuni, nei modi di costruzione politica del soggetto. Vedere la fluidità dei confini fra diritti sociali e politici su differenti scale territoriali, dalla città agli spazi transnazionali, inglobando il processo di de-territorializzazione dei confini nazionali. I nuovi attori della cittadinanza sono *activist citizen*, cittadini in lotta per i loro diritti e per cambiare i contesti sociali nei quali vivono (Parisi 2023, pp. 201-204).

In quest'ottica diventa interessante vedere i percorsi di alcune di loro, tesi a rivendicare spazi di lavoro e di azione pubblica, in sintonia con i valori comuni. Penso a Maymouna, attiva nel dialogo interreligioso da donna praticante, ma al tempo stesso impegnata nell'associazione dei genitori nella scuola dei figli, partecipando a eventi istituzionali durante il Natale, portando i valori della pace e della solidarietà. L'etica della cittadinanza si esprime infatti nella partecipazione attiva nella vita del proprio quartiere o della propria città, portando sia i propri valori religiosi che quelli di responsabilità sociale nella collettività di cui ci si sente parte.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> L'Associazione Genitori Torgiano", con la partecipazione attiva di Maymouna Abdel Qader, ha organizzato per il Natale 2023, in collaborazione con la scuola elementare e con il patrocinio del



## La scelta dell'hijab

Ho incontrato ragazze consapevoli dell'importanza della formazione e dell'indipendenza lavorativa, anche se l'uso dell'*hijab* rende difficile la ricerca di un lavoro, che non sia quello della mediatrice culturale. Diverse tra loro collaborano con istituzioni scolastiche per superare le conflittualità emergenti tra famiglie durante le feste cattoliche, disponibili a un vero dialogo interreligioso.

La questione del velo è spesso al centro di dibattiti, come nei pomeriggi al centro islamico, dove c'è la libertà sulla decisione di portarlo o meno, poiché non obbligatorio (Mernissi 1999; Delphy 2006, Barlas 2012). Il velo è sempre stato oggetto di contenzioso politico, e fu rimesso spesso contro il modello femminile occidentale, come in Algeria o in Iran (Salih 2008). Certo è che il modo di portare il velo, spesso indossato per praticità o per tradizione dalle loro madri, assume per queste giovani un significato diverso: il "nuovo velo" è segno di una differenza, un *marcatore religioso* (Roy 2009), una scelta ponderata e difficile, che comporta sacrifici e discriminazioni. Zyneb si lamenta che il suo velo le impedisce di lavorare come infermiera, nonostante la laurea, mentre è consentito alle suore in tanti istituti sanitari. Così racconta Ferdawz un pomeriggio:

Sono partita per un mese e sono andata a trovare i nonni. Quando sono tornata a Perugia, sono andata a lezione e uno studente mi ha detto: "Cosa hai nello zaino? Una bomba che hai preparato a casa tua? Sono rimasta malissimo.

Le donne velate, che vorrebbero rappresentare il volto pacifico dell'islam, per chi è contrario alla loro presenza, diventano il simbolo di altre preoccupazioni: quello di stare qui per fare figli musulmani, convertire altri cittadini, progettare attentati. La "maschera" di pacifista nasconde così il vero volto dello/a musulmano/a, quello del martire, dello *shaib* pronto a immolarsi per la *jihād*. Ferdawz partecipa attivamente al blog *MAI+ Islamofobia – Monitoraggio Anti Islamofobia*,<sup>19</sup> che raccoglie frasi e atteggiamenti islamofobici, per rendere consapevole il pubblico delle discriminazioni subite dai musulmani e come documentazione del clima d'odio che non accenna a diminuire.

---

Comune di Torgiano, un'iniziativa dal titolo: *Natale sotto il segno della pace*, con eventi come il teatro dei burattini, concerti, dialogo con i ragazzi della parrocchia. Maymouna partecipa ai dialoghi interreligiosi, come quello del 27 ottobre 2023, svolto ad Assisi, nel quale hanno pregato insieme per la pace in Palestina una musulmana, un'ebrea, una ortodossa romena, una etiopica, un'anglicana. Il giorno successivo si è tenuta una tavola rotonda dal titolo *Possono le religioni fermare la guerra?* alla quale lei ha partecipato come membro attivo del centro islamico di Perugia.

<sup>19</sup> Cfr: <https://maipiuislamofobia.wordpress.com/> (consultato il 19/1/2024)

La questione viene ripresa quando alcune ragazze decidono di togliere il velo, dovuto alla difficoltà del trovare lavoro: ne parlano insieme per paura di essere criticate o non più accettate dal gruppo. C'è chi tra i ragazzi trova sconveniente questa scelta, mentre altre capiscono e non giudicano. Maymouna ricorda che si può essere buone musulmane anche senza velo, se la fede è sincera. Ognuna deve sentirsi libera di decidere delle proprie scelte e dei motivi per cui lo fa; l'importante è rifiutare le cattive azioni. Il velo inoltre trova nuove modalità di essere portato: c'è chi lo mette a mo' di turbante, come un cappello, con il collo libero; chi mette una sorta di cuffia che copre i capelli: i modi si rinnovano nelle forme. È quello che si chiama l'innovazione (*bid'aa*), ciò che è vietato dai salafiti, molto rigidi nelle pratiche.

Diverse autrici evidenziano come esista uno sguardo coloniale che costruisce una "donna musulmana" del terzo mondo come uno sguardo sottomesso che emerge triste sopra il *niqab*. Gli studi postcoloniali, a partire dalla Spivak, hanno sottolineato le ambiguità del femminismo occidentale nei confronti delle donne del sud del mondo quale "missione civilizzatrice", poiché propone una unica via di emancipazione e continua a ribadire la dicotomia democrazia/tirannide, sviluppo/arretratezza (Spivak 1994, pp. 66-111). Jasmine Zine da anni dedica le sue riflessioni alla doppia oppressione di razzismo e islamofobia verso le donne musulmane: le sue ricerche nelle scuole canadesi evidenziano le forme nelle quali il patriarcato e il sessismo delimitano i confini della vita quotidiana: quello che lei definisce *gendered Islamophobia*.

Central to the analysis of Muslim women and girls in Western diasporas is the notion I refer to as "gendered Islamophobia." This can be understood as specific forms of ethno-religious and racialized discrimination leveled at Muslim women that proceed from historically contextualized negative stereotypes that inform individual and systemic forms of oppression. Various forms of oppression, for example, racism, sexism, and classism, are rooted within specific ideological/discursive processes and supported through both individual and systemic actions. In the case of gendered Islamophobia, the discursive roots are historically entrenched within Orientalist representations that cast colonial Muslim women as backward, oppressed victims of misogynist societies (Zine 2006, p. 240).

Le giovani del GMI promuovono un testo su "I diritti delle donne nell'Islam", nel quale sono riportati i versetti coranici più importanti, che mettono al centro il rispetto delle donne: "Esse agiscono coi mariti come i mariti agiscono con loro, con gentilezza" (Bausani 1997, II, 228, p. 26). Ricordano il diritto alla proprietà, l'amore nelle relazioni coniugali: "E uno dei Suoi Segni è che Egli v'ha create da voi stessi delle spose, acciocché riposiate con loro, e ha posto fra di voi compassione e amore. E certo in questo v'ha un Segno per gente che sa meditare" (Bausani 1997, XXX, 21, p. 296).

L'obiettivo è dimostrare che le donne musulmane hanno diritto all'istruzione e al matrimonio libero, e ricordano come nella cultura islamica vi siano diritti e responsabilità, tra uomini e donne, che si completano a vicenda. Il nuovo velo, quello che portano le giovani del GMI, è un segno di riconoscimento, di appartenenza a una religione, un modo di affermare la loro fede nelle difficoltà quotidiane, cui vanno incontro nel lavoro e nelle relazioni sociali.

L'hijab è importante nel rapporto con gli uomini. L'hijab chiede rispetto all'uomo che non deve sminuire il mio corpo [...] Il velo mi protegge dagli uomini ovunque io sia. In Italia, per esempio, quasi sempre la prima domanda è: – perché porti il velo? – Spiegato questo e il significato di rispetto che per me racchiude i ragazzi italiani mi rispettano! (studentessa di origine giordana).<sup>20</sup>

Le donne che indossano il velo sono fortemente contrarie al *burqa* afgano. Sumaya Abdel Qader, in un romanzo autobiografico, racconta del suo viaggio in Arabia Saudita, dove è costretta a indossare la *abaya*, il lungo abito nero con foulard nero abbinato e la *niqab*, la stoffa che copre il viso.

Una volta, per non averlo messo al mercato, mi prendo le frustate sulle gambe da un “guardiano della morale religiosa” che mi urla: “Copriti il viso!” [...] Da quel momento non ho più voluto portare né l'abito scuro né coprirmi il volto. E chi osava riprendermi lo liquidavo sempre con la stessa battuta: “portami le prove scritte nel Corano o nella Sunna che devo vestirmi di nero e coprire il viso e io lo farò subito”. Ovviamente nessuna risposta mi è mai giunta (Abdel Qader 2008, pp. 92-93).<sup>21</sup>

Dal loro impegno pubblico, sociale e politico (tra loro vi sono state candidate ad elezioni comunali) emerge il rifiuto di essere considerate solo in base alla religione e non alle loro competenze: la loro identità non si esaurisce nel credo, ma si sviluppa nelle forme di *agency* con le quali danno forza al loro essere italiane e musulmane. E in quanto cresciute in una società nella quale le donne rivendicano i loro diritti, si oppongono a matrimoni combinati e lottano contro la violenza di genere.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Intervista dell'ottobre 2017.

<sup>21</sup> I riferimenti al velo nel Corano, in diverse accezioni, sono: XXXIII, 53; XXXIII, 59; XXIV, 31. Si parla di cortina che separa gli spazi o di velo per distinguere le musulmane da altre donne; ma mai si parla di un abbigliamento che copre interamente il viso e il corpo.

<sup>22</sup> Ricordo il *Progetto Aicha* del CAIM (presente a Milano e diverse città lombarde), composto da donne di seconda generazione, attivo contro la violenza di genere tra le famiglie immigrate di religione musulmana attraverso corsi di formazione, anche per coinvolgere gli *imam* a riconoscere la violenza sulle donne. L'attuale presidente è Amine Al Zeer.

In questa sede voglio anche ricordare un evento particolarmente interessante, una rappresentazione teatrale, *Il volo degli uccelli* di Farīd al-din Attār (uno scrittore persiano) del giugno 2016 con il Teatro di Sacco, un'associazione teatrale locale che svolge spesso attività nelle scuole superiori. Il teatro nordafricano si sviluppa sul piano religioso, con testi poetici e canti, più simili alle sacre rappresentazioni (Ruocco 2010), dunque un teatro vicino al rito. In particolare, questo testo usa la metafora degli uccelli, che devono decidere chi sarà il loro re. Il più saggio, l'upupa, convince gli altri a cercare Simurgh, simile alla fenice. Il viaggio rappresenta la ricerca di Dio e l'upupa il maestro sufi, mentre gli altri uccelli sono metafora dei diversi vizi umani, che ostacolano il cammino verso l'illuminazione. Questo esempio rende chiaro il senso della *da'wa*: migliorare sé stessi e presentare i valori dell'islam. Ogni ragazza portava il suo *hijab* e il testo rendeva evidente il senso del teatro religioso e la metafora della lotta per il bene. Ognuno dei protagonisti era cresciuto nell'esperienza teatrale ed era contento di aver fatto conoscere il testo attraverso un evento culturale, con ampia presenza di pubblico. Il regista, nel dibattito seguito allo spettacolo, aveva spiegato come anche per lui fosse stata un'esperienza importante sul piano relazionale, come superamento di alcuni stereotipi sulla religione islamica.

Questi giovani sono espressione di una cittadinanza attiva, di un "islam pubblico" e una *jihad* sociale, in un dibattito con la società civile e le istituzioni, che dà spazio all'etica della cittadinanza. Sono giovani *embeddedness* tra umma e costituzione (Acocella, Pepicelli 2018, p. 34), tra la memoria dei padri e il desiderio del futuro, radicati in un occidente europeo che fa fatica a vederli come nuovi cittadini, poiché ancora oggetto di scarsi riconoscimenti giuridici e religiosi. Perché la pratica religiosa possa influenzare le relazioni sociali, occorre una corrispondenza "tra lo stato del cuore e il senso dell'azione", nell'ottica di un'attenzione all'ambiente, ai diritti umani, per una responsabilità attiva e intelligente (Ramadan 2006, pp. 167-168). Rifiutando l'assimilazione e cercando di arginare l'esclusione, cercano di riconcettualizzare il concetto di cittadinanza e di appartenenza, basata su criteri di omogeneità territoriale come presupposto dello stato. Attraverso pratiche sociali e politiche, rendono "possibile il mantenimento di diverse e molteplici appartenenze e lealtà e propongono un superamento della logica dell'integrazione nazionale" (Salih 2003, p. 156).

È difficile anche trovare un'etimologia giusta per descriverci. Siamo ancora un prodotto in attesa di classificazione, in una società che è ancora ferma ad una visione di un'Italia statica e non dinamica [...] Nuovi italiani? O semplicemente italiani? L'italiano, dunque, è solo colui che con i suoi avi ha contribuito a renderla tale? Possiamo ritenerci nuovi contribuenti. L'Italia è fatta di una storia e noi ne facciamo parte (Abdel Qader 2015, p. 34).



## Bibliografia

AA.VV.

2004 Il nostro islam. I musulmani d'Europa. *Limes*, 3/04, pp. 23-202.

Abdel Qader, S.

2008 *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, Sonzogno, Milano.

2019 *Quello che porto in testa*, Sonzogno, Milano.

Abdel Qader, M.

2015 *Ho viaggiato per mondi, modi, identità, fino....* Aliseicoop, Perugia.

Abu-Loghod, L.

2013 *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard University Press, Cambridge.

Acocella, I., Pepicelli, R. (a cura di)

2018 *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico*, Il Mulino, Bologna.

Appadurai, A.

2005 *Sicuri da morire*, Meltemi, Milano.

Asad, T.

2009 The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui parlo*, 17 (2), pp. 1-30.

Barlas, A.

2012 *Femmes musulmanes et oppression: lire la libération à partir du Coran*, in Z. Ali, (ed.) *Féminismes islamiques*, La Fabrique, Paris, pp. 71-97.

Bausani, A. (a cura di)

1997 *Il Corano*, BUR, Milano.

Benhabib, S.

2006 *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Bowen, J.R.

2004 Does French Islam have borders? Dilemmas of domestication in a global religious field. *American Anthropologist*, 106 (1), pp. 43-55.

2012 *A new Anthropology of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge.

Campanini, M. (a cura di)

2005 *Dizionario dell'islam*, Rizzoli, Milano.

Chaouki, K.

2005 *Salaam Italia. La voce di un giovane musulmano in Italia*, Alberti, Reggio Emilia.



Chebel, M.

1998 *Islam. Simboli di una tradizione*, Mondadori, Milano.

Copertino, D.

2013 L'autorità in questione: Islam e modelli di soggettività devota nelle discussioni in Moschea a Milano. *Lares*, 79 (1), pp. 45-72.

Delphy, C.

2006 Antisexisme ou antiracisme. Un faux dilemme. *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (1), pp. 59-83.

Falteri, P.

2011 *Laboratori e dintorni* in P. Falteri, F. Giacalone (a cura di), *Migranti involontari. Giovani "stranieri" tra percorsi urbani e aule scolastiche*, Morlacchi, Perugia, pp. 259-278.

Fava, F.

2008 *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, Franco Angeli, Milano.

Filali-Ansary, A.

2003 *Islam e laicità. Il punto di vista dei musulmani progressisti*, Castelvecchi, Roma.

Frisina, A.

2007 *Giovani musulmani*, Carocci, Roma.

Gandolfi, P.

2006 *Lo spazio transnazionale e i migranti marocchini: essere coinvolti nei processi di sviluppo sfruttando l'essere "in-tra."*, in E. Trevisan Semi (a cura di), *Mediterraneo e migrazioni*, Il Ponte, Venezia, pp. 51-68.

Giacalone, F.

2011 *Giovani musulmani tra bisogno d'integrazione e confini d'appartenenza* in P. Falteri, F. Giacalone (a cura di), *Migranti involontari*, Morlacchi, Perugia, pp. 135-193.

2012 Les enfants d'immigrés en Ombrie: milieu urbain et pratiques religieuses des jeunes musulmans. *Migration Société*, XXIV, (141-142), pp. 171-196.

2020 Islamofobia e sessismo nella rappresentazione delle donne musulmane in Italia. *Voci*, XVII, pp. 198-222.

2021 *Tra hijab e pratiche sociali. Generazioni di donne musulmane in Italia*, Franco Angeli Milano.

Guerzoni, G., Riccio, B. (a cura di)

2009 *I figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo: sguardi antropologici*, Guaraldi Universitaria, Rimini.

Guerzoni, G.

2019 *Le dinamiche interculturali nella scuola: uno sguardo antropologico*, in F. Giacalone (a cura di) *Il tempo e la complessità*, Franco Angeli, Milano, pp. 250-282.





- Imam An-Nawāwi  
2005 *Les quarante hadiths*, Albouraq, Paris-Libane.
- Isin, E.F.  
2009 Citizenship in flux: the figure of activist citizen, *Subjectivity*, 29 (1), pp. 367-388.
- Laurence, J., Vaïsse, J. (eds)  
2006 *Intégrer l'islam. La France et ses musulmans: enjeux et réussites*, Odile Jacob, Paris.
- Lazzarin, G.  
1990 *La foresta degli alberi genealogici*, in D. Canciani (a cura di), *La città invisibile. Storie di Mestre*, Arsenale Editrice, Venezia, pp. 166-171.
- Mahmood, S.  
2003 Ethical Formation and Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt. *Social Research*, 70 (3), pp. 837-866.  
2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press Princeton.
- Massari, M.  
2006 *Islamofobia. La paura e l'islam*, Laterza, Bari.
- Mernissi F.  
1991 *The Veil and the male Elite: a feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Perseus Book, New York.  
2002 *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze.
- Miranda, A.  
2012 Les enfants d'immigrés en Italie entre assignations et revendications. *Migration Société*, XXIV (141-142), pp. 61-70.
- Notarangelo, C.  
2011 *Tra il Maghreb e i Carruggi. Giovani marocchini di seconda generazione*, CISU, Roma.
- Okin Miller, S. (ed.)  
1999 *Is Multiculturalism bad for Women?*, Princeton. Princeton University Press.
- Ong, A.  
2005 *Da rifugiati a cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Parisi, R.  
2020 *Donne musulmane nei luoghi di preghiera*, in R. Parisi (a cura di), *Compagni/e di viaggio. Le associazioni laicali nelle religioni*, Franco Angeli, Milano, pp. 133-166.



- 2023 *Panorami contemporanei della mixité. Coppie miste tra vita quotidiana e politiche istituzionali*, Rubettino, Cosenza.
- Ramadan, T.  
2015 *Être occidental et musulman aujourd'hui*, L'Archipel, Paris.  
2006 *L'islam in occidente. La costruzione di una nuova identità musulmana*, Rizzoli, Milano.
- Roy, O.  
2003 *Global Muslim. Le radici occidentali nel nuovo islam*, Feltrinelli, Milano.  
2009 *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano.
- Ruocco, M.  
2010 *Storia del teatro arabo*, Carocci, Roma.
- Salih, R.  
2003 Transnazionalismo e multiculturalismo. Pratiche di resistenza e meccanismi di contenimento. *Contemporanea*, VI (1), pp. 150-157.  
2008 *Musulmane rivelate*, Carocci, Roma
- Sayad, A.  
1999 *La double absence*, Seuil, Paris.
- Spivak, G.C.  
1993 *Can the Subaltern Speak?*, in P. Williams, L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A reader*, Columbia University Press, New York, pp. 66-111.
- Tibi, B.  
2009 Islamism and Democracy: on the Compatibility of Institutional Islamism and the political Culture of Democracy. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10 (2), pp. 135-164.
- Vercellin, G.  
1996 *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.
- Vicini, F.  
2021 Fra islam e italianità. Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale. *Antropologia pubblica*, 7 (2), pp. 143-163.
- Zine, J.  
2006 Unveil Sentiments: Gendered Islamophobia and Experience of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School. *Equality & Excellence in Education*, 39 (3), pp. 239-252.