



Gli italiani non sputano per terra

L'interiorizzazione del fondamentalismo culturale dello Stato tra i giovani di origine bangladesese

Italians do not Spit on the Floor

The Interiorisation of the State Cultural Fundamentalism among Young People of Bangladeshi Origin

Andrea Priori, Università degli Studi Roma Tre

ORCID: 0000-0002-1318-6137; andrea.priori@uniroma3.it

Abstract. The sentence “Italians don’t spit on the ground” (*Gli italiani non sputano per terra*) echoes the statement by which a young man from a migrant family draws a symbolic border between those who deserve to be in Italy, and the undeserving. The cultural fundamentalism practiced by the state and many natives, which is based on an atavistic and exclusionary conception of culture and citizenship, is suffered on a daily basis by the young Muslim people of Bangladeshi descent featured in this article, but they in turn internalize this ideology, encouraged by brilliant careers. Based on the interpretation of interviews and other materials collected during an ethnographic research that took place in Rome between 2018 and 2020, we will see how their endorsement of a hegemonic rhetoric of “integration and security” informs three discursive movements (critique of the migrant person, critique of mobility, and critique of migrant Islam) that are resolved through an ideology of “merit”. In this way my interlocutors reproduce an exclusionary nationalism that increasingly characterizes Western societies since the so-called civic turn by discriminating between descendants of migrant families who are “integrated”, mainly through the acquisition of an “Italian culture” conceived in reifying and ultimately elitist terms, and the undeserving, namely migrant people and their “non-integrated” descendants. Their case sheds light on the relationship between nationalism, citizenship and the production of elites, suggesting that the concept of merit ends up disguising social inequalities, and that there is no escape from the phantoms of exclusionary identities in state thought.

Keywords: cultural citizenship; civic turn; integration; migrant islam, meritocracy.



Introduzione: italiani con il trattino ma anche con la “i” maiuscola

Questo articolo prende in considerazione i discorsi di alcuni giovani di origine bangladesca discendenti di famiglie migranti, che vivono o hanno vissuto a Roma, a partire da una ricerca etnografica svolta fra il 2018 e il 2020 in moschee, scuole coraniche e spazi di socializzazione da essi frequentati. A differenza dei loro genitori, che hanno dovuto adattarsi a forme di inserimento subalterno una volta in Italia, questi giovani sono proiettati verso posizioni più confortevoli, grazie a carriere brillanti, il che li porta in qualche modo a sentirsi più “italiani” non solo dei genitori, ma anche di molti coetanei. In generale, l’idea di italianità dei miei interlocutori non è del tutto escludente come quella propagata dalle forze politiche razziste e/o ostili all’immigrazione, come è tutto sommato prevedibile. Essa contempla la possibilità che persone che non sono nate in Italia, o le cui famiglie originano da altri paesi, come nel loro caso, si possano dire, ad esempio, “italiane”. Similmente, essi vedono la società italiana come un contesto interculturale in cui esiste una certa dose d’interscambio fra autoctoni e non autoctoni e in cui non sono esclusi apporti “esterni” alla “cultura italiana”. Allo stesso tempo, però, questi giovani e queste giovani esprimono a volte delle opinioni che riproducono interi segmenti delle retoriche anti-immigrazione e di un nazionalismo e un culturalismo discriminatori. L’idea che una persona con origini straniere possa dirsi “italiana” è ad esempio subordinata a una serie di condizioni stringenti che tracciano un confine netto fra chi, come loro, è meritevole e gli altri, categoria esemplificata dalle persone migranti. Allo stesso modo, l’idea di una società interculturale viene contraddetta da opinioni che sottendono una concezione atavistica della “cultura italiana”. In questi passaggi dei colloqui etnografici il discorso dei miei interlocutori va in simmetria, nel senso psichiatrico, al nazionalismo escludente abbracciato dalle istituzioni, riproducendo la stessa paranoia identitaria. Visto che li si accusa di voler usurpare l’“identità nazionale” molti producono performance compensatorie d’italianità e si dimostrano intolleranti verso ogni inadempienza che segnali a loro avviso un’origine straniera, come ad esempio sputare in terra. Visto che li si sfida a dimostrare di “meritare” la cittadinanza e li si tratta come persone migranti nonostante non lo siano, essi si fanno scudo con carriere eccellenti e prendono le distanze dalle persone migranti identificandoli come soggetti intrappolati nella mobilità e quindi “sradicati”, “non integrati”. In maniera simile, in quanto musulmani, molti di essi reagiscono all’islamofobia dilagante e al paradigma identitario che vede nel “musulmano” l’altro per eccellenza predicando un islam “italiano”, “integrato”, adattato ai tempi moderni e al contesto locale. Un islam costruito in opposizione a quello bangladesco, o migrante, del tutto inadeguato al “contesto italiano”, nonché troppo vernacolare.

Critica delle migrazioni, critica della mobilità e critica di un Islam migrante sono tre movimenti discorsivi complementari che trovano la loro ragion d'essere nella costruzione di un'italianità che ha dei tratti paradossali, perché è allo stesso tempo escludente e "meticcias", ovvero affermata da italo-bangladesi e musulmani italiani in contrapposizione a bangladesi e musulmani senza ulteriori specificazioni. Un concetto normativo di integrazione consente ai miei interlocutori di esorcizzare "l'altro dentro di sé" (Berrocal 2010) e di porre queste categorie di persone al di fuori del cerchio magico dell'italianità; laddove "integrarsi" implica essere eccellenti, avere delle carriere brillanti, appropriarsi della "cultura" – non solo nel senso antropologico del termine (la "cultura italiana"), ma anche in quello elitario – per poi monetizzare il tutto con una posizione lavorativa di pregio.

Come ho detto, i passaggi discorsivi su cui mi concentro in questo articolo sono parte di concezioni più articolate, che contengono degli elementi apparentemente contraddittori anche considerando che molti di questi giovani hanno rapporti con attori della società civile nella cosiddetta area progressista. Questa apparente contraddizione rende conto della diffusione di atteggiamenti escludenti non solo lungo l'intero arco parlamentare (sebbene con diversi gradi di intensità), ma anche nel corpo sociale nel suo insieme. Sia che si guardi alla politica istituzionale o ai vari livelli della società, non si può non constatare che i miei interlocutori sono tendenzialmente accerchiati dal fondamentalismo culturale e dalla colpevolizzazione del povero. In questa ottica, le contraddizioni che emergono nei loro discorsi non sono così stridenti, perché caratterizzano la sfera pubblica nel suo insieme e, nel momento in cui si va a constatare che la percezione della remuneratività delle lotte sociali è molto bassa in questo momento, appare meno sorprendente che dei soggetti sostanzialmente vulnerabili, nonostante le loro brillanti carriere, siano portati a interiorizzare una concezione individualistica e discriminatoria dell'accesso ai diritti. Questa concezione discriminatoria è prima di tutto subita da questi giovani sotto forma di retoriche e pratiche messe in atto dalle istituzioni, dagli apparati repressivi, dagli educatori, o dai semplici "cittadini" per tenerli a distanza dall'"italianità" e, quindi, interiorizzata e riprodotta in un "lavoro sui confini" (Rumford 2009) che crea ulteriori distinzioni ed esclude le persone migranti.

Il caso di questi giovani di origine bangladesi suggerisce la necessità di mettere in questione il paradigma nazionalistico e il culto legalitario della cittadinanza, interrogando il rapporto fra mobilità, accesso alle élite e cittadinanza, e riflettendo sui processi selettivi attraverso i quali l'inasprimento delle politiche sull'immigrazione che prende il nome di "svolta civica" produce indirettamente un Islam civico a uso e consumo di un ristretto gruppo di persone.



Nazionalità, cittadinanza e merito dopo la svolta civica

Cittadinanza e nazionalità sono due concetti strettamente collegati, soprattutto nelle pratiche degli apparati statali, nonostante negli ultimi trent'anni diversi studiosi abbiano cercato di spezzare questa connessione enunciando forme alternative di cittadinanza (Ong 1999; Soysal 2004). Per questa ragione lo straniero, di cui il migrante costituisce al momento attuale l'epitome, continua a essere *denizen* (Agamben 1996), individuo senza diritti o, perlomeno, con un accesso parziale a essi (Morris 2002). Una concezione nazionalistica della cittadinanza implica un'enfasi sull'autoctonia, un privilegio goduto da chi ha la nazione "nel sangue", e allontana il discorso sulla cittadinanza da una concezione di essa come un accesso ai diritti offerto a *chiunque* viva in un paese, portandolo verso l'idea di una "naturalizzazione" dello straniero, operazione alchemica che implica un'interminabile serie di procedure legali e rituali civili e che concepisce la cittadinanza stessa come un premio da assegnare a una categoria di persone selezionate.

Le idee di cittadinanza come premio e come diritto si contrappongono nel dibattito politico di diversi paesi e fino a pochi anni fa era possibile osservare una divaricazione abbastanza netta fra stati orientati verso una concezione premiale ed esclusivista e stati dotati di una legislazione che offriva accesso alla cittadinanza sin dai primissimi stadi della permanenza. Negli ultimi due decenni però gli studiosi hanno preso a parlare di una convergenza verso un modello premiale di cittadinanza che subordina il suo ottenimento alla soddisfazione di una serie di requisiti di "integrazione civica", quali le competenze linguistiche, l'autosufficienza economica o il possesso di una serie di nozioni di base sulla società. Questa tendenza prende il nome di "svolta civica" (*civic turn*) (Joppke, 2007) e riconduce il discorso sulla cittadinanza nell'alveo di un fondamentalismo culturale ossessionato dall'idea di riprodurre una cultura nazionale concepita in maniera atavica, monolitica ed escludente, obbligando gli aspiranti cittadini a dimostrare la propria "integrazione".

Come osservano Brochmann e Midtbøen (2020, pp. 148-149), il "cambio di atmosfera" sotteso dalla svolta civica è da connettersi direttamente "alla rilevanza della migrazione come fenomeno politico e sociale" e alla corrispettiva "politicizzazione dell'istituzione della cittadinanza". Questa politicizzazione ha ruotato e ruota tutt'ora intorno al problema della presunta mancanza di "integrazione" dei non-cittadini ed è per questo che la svolta civica, fenomenologicamente, altro non è che l'insorgere di una serie di procedure volte a verificare questa "integrazione" in cui "la dimensione del controllo gioca un ruolo sempre più importante" (Ivi, p. 161). D'altronde, l'interesse per l'"integrazione" si lega apertamente alle preoccupazioni per la "sicurezza" nel discorso pubblico, ed è

per questa ragione che i due discorsi (e i relativi dispositivi) rappresentano flussi complementari e inseparabili, sia nelle retoriche dei partiti riformisti che in quelle dei conservatori.

Attraverso la svolta civica, il sistema della cittadinanza e il governo delle migrazioni si saldano anche ai concetti di *merito* e, indirettamente, di “meritocrazia”. Laddove per merito si intende un talento naturale posseduto dagli individui che viene da essi affinato attraverso degli sforzi – studiare, lavorare, nel caso delle persone migranti “integrarsi” ed evitare problemi con la legge – e per meritocrazia un sistema che offre le posizioni migliori nella società o, nel caso delle persone migranti, la cittadinanza e il permesso di soggiorno a chi ha messo a frutto detto talento. Per fare ciò un sistema meritocratico non solo deve misurare in maniera presumibilmente oggettiva le performance degli individui ma anche appianare gli svantaggi posizionali connessi al genere, la classe sociale o la provenienza geografica. Nella misura in cui quest’ultima operazione non è stata realizzata dalle società borghesi nel loro complesso e meno che mai dai loro sistemi di governo dell’immigrazione, gli studiosi hanno criticato l’idea di un sistema meritocratico sin dal conio del termine (Fox 1956) e, nei contesti multiculturali, hanno osservato come la retorica del merito finisca con l’occultare diseguaglianze e rapporti di dominazione su base “etnica” (Preminger 2020).¹

Anche in Italia il governo dell’immigrazione e della cittadinanza si basa su un impianto atavistico e nazionalistico e sul concetto di merito. L’istituto della cittadinanza si impernia sulla discendenza, ma a partire dall’emanazione del dispositivo vigente, nel 1992, dopo dieci anni di residenza si può diventare cittadini anche se non si hanno antenati italiani. Occorre però rispettare requisiti economici e di buona condotta, oltre a dimostrare di possedere competenze linguistiche e di essere adeguatamente “integrati nella società italiana”, mostrando una conoscenza di leggi e istituzioni dello Stato, dei suoi “valori democratici fondamentali”, delle “tradizioni” e della “cultura italiana”. Questo sistema premiale, che non a caso è sorto subito dopo il big bang migratorio del 1990, a partire dall’emanazione del cosiddetto Pacchetto sicurezza del 2011, si estende più o meno immutato anche alla disciplina del rilascio dei permessi di soggiorno. La ragion teoretica che sostiene questo quadro legale per l’immigrazione è riassunta in un documento programmatico intitolato *Piano per l’integrazione nella sicurezza* che precede l’emanazione del dispositivo legale vero e proprio. Un documento elaborato su richiesta del Ministero dell’Interno dal

¹ Occorre in tal senso precisare che, sebbene i miei interlocutori non utilizzino termini come merito o meritocrazia, essi riproducono gli elementi fondamentali della retorica del merito in relazione all’immigrazione, distinguendo, e in certa misura discriminando, le persone in base alla loro *integrazione*, al loro livello di istruzione, o alle loro capacità.



Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, in collaborazione con l'allora Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, e approvato dal Governo Berlusconi IV nel 2010. Questo documento è di particolare interesse perché sottolinea con enfasi l'esistenza di un presunto legame fra l'"integrazione" delle persone migranti e la "sicurezza" dei cittadini italiani, e perché definisce esplicitamente l'italianità sulla base dell'esclusione delle persone migranti, stabilendo delle linee guida che non sono state messe in discussione dai successivi governi. Il legame integrazione-sicurezza è plateale sin dal titolo, viene dichiarato esplicitamente nell'introduzione ("integrazione e sicurezza, accoglienza e legalità entrano in gioco come facce della stessa medaglia")² e viene sviluppato lungo il testo attraverso un'alternanza fra richiami all'"integrazione" e alla sua misurazione) e sottolineature dei presunti rischi connessi alla presenza migrante. In altri passaggi, invece, il documento costruisce l'"identità italiana" in maniera atavistica ed escludente, affermando che essa "è stata plasmata dalle tradizioni greco-romana e giudaico-cristiana", non solo rimuovendo il ruolo di "tradizioni" eterodosse quali quella araba, ma anche negando la possibilità un'apertura all'apporto delle persone migranti (cf. Priori, 2014). In questo testo vengono così scavate le fondamenta del discorso su immigrazione e cittadinanza in perfetto accordo con il paradigma della svolta civica. Attraverso una retorica del merito si istituisce un sistema di valutazione dell'"integrazione" cui è subordinata la possibilità di rimanere nel paese, un sistema che costituisce un'ulteriore securitarizzazione e burocratizzazione della presenza migrante, mentre su un piano teorico si riconduce la questione della cittadinanza nell'alveo di un nazionalismo escludente.

Come osserva Berrocal (2010, p. 86), l'apparato legale che norma immigrazione e cittadinanza in Italia manca di riconoscere "l'altro in noi" e il "sé negli altri", ovvero di riconoscere il fatto che "l'identità è fatta e ri-fatta attraverso [gli] incontri", riducendo la questione a un'alternativa fra accoglienza e rifiuto. Questo implica la continua riproduzione di un confine militarizzato fra chi è originario del paese e gli altri, un confine il cui attraversamento implica un passaggio sotto le forche caudine del merito. Le idee sulla natura di questo confine e le modalità idonee a proteggerlo non sono appannaggio esclusivo della classe dirigente, esse sono disseminate ai vari livelli della società attraverso i media, i cosiddetti corpi intermedi, la società civile, fino a raggiungere i cittadini comuni, coerentemente con il progetto politico del tardo capitalismo che delega agli individui una parte importante del lavoro di governo, su di sé e sugli altri

² Si veda, nel documento di cui al link che segue, *Il modello italiano: identità e incontro*, p. 3-4. Cfr: https://www1.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/19/0538_Pianointegrazioneinsicurezzaidentitaincontro.pdf (consultato il 05/05/2024).

(Foucault 2004). Nell'ambito dei *border studies* il lavoro con cui gli attori non statali riproducono i confini nella vita quotidiana viene definito *borderwork* (Rumford 2009) ed è grazie a questo lavoro sui confini che la separazione fra "noi" e gli "altri" viene mantenuta attiva a tutti i livelli societari senza che occorra un intervento degli apparati statali, attraverso una governamentalità diffusa che coinvolge tutte le persone, a volte anche i non-cittadini, ovvero le persone migranti (Henriksson *et al.* 2023). Da questo punto di vista il lavoro sui confini è una forma di sociopotere (Boni 2011) che coinvolge coloro che sentono di avere interesse nel mantenere detti confini inviolati.

Nel caso delle rivendicazioni dei figli e delle figlie delle persone migranti questo processo di interiorizzazione dei confini non ha coinvolto esclusivamente singoli individui (Colombo *et al.* 2009; Grimaldi 2022), quali ad esempio gli interlocutori della mia ricerca (cfr. Della Puppa, Storato 2021), ma ha anche lasciato una profonda impronta sulle proposte politiche delle cosiddette seconde generazioni sul tema della cittadinanza, o perlomeno di quelle che hanno avuto eco in ambito istituzionale. Nell'analizzare queste proposte Codini e Riniolo (2018, p. 18) rilevano che le istanze della politica ufficiale sono state ad esempio accettate acriticamente da parte della Rete G2, l'unica organizzazione di discendenti di persone migranti che abbia ottenuto interlocuzione istituzionale. Analizzandone la proposta politica gli autori osservano come essa sia stata caratterizzata da un'"assenza di radicalità", un realismo volto a "ottenere consenso nel Paese e in parlamento" che crea discriminazioni non solo tra i discendenti delle persone migranti e quest'ultime, ma anche all'interno della stessa categoria dei discendenti, individuando soggetti meritevoli perché hanno acquisito la "cultura italiana". Questa enfasi sulla "cittadinanza culturale" (Rosaldo 1997), sull'integrazione e sul merito viene connessa a un clima diffuso a livello internazionale, con particolare riferimento a un movimento che rappresenta un esempio lampante della svolta civica "dal basso", quello dei DREAMers, giovani giunti negli Stati Uniti in tenera età che hanno basato le loro rivendicazioni di cittadinanza sul fatto di essere più "meritevoli" delle persone migranti (Codini, Riniolo 2018, p. 22). Anche Berrocal ribadisce il concetto quando scrive che in Italia "la questione delle seconde generazioni è presentata all'interno dei parametri dell'accettazione e del rifiuto, sia da parte dei partiti progressisti, sia da parte delle organizzazioni dei figli e delle figlie degli immigrati stessi", senza cioè porre in discussione i "suggerimenti dei politici di destra" (Berrocal 2010, pp. 84-85). L'interiorizzazione del paradigma nazionalistico è quindi un fenomeno diffuso, che coinvolge gli interlocutori della mia ricerca così come i DREAMers o la Rete G2, ma ovviamente questo dato interagisce con le situazioni particolari vissute dalle persone che se ne fanno interpreti; la situazione vissuta dai miei interlocutori sarà oggetto del prossimo paragrafo.



Essere giovani, musulmani e italo-bangladesi

I giovani cui è dedicato questo articolo assumono a volte posture da reduci, descrivendosi come i sopravvissuti di una battaglia che è iniziata intorno alla metà degli anni duemila, quando molte famiglie bangladesi che vivevano a Roma hanno preso a spostarsi nell'area di Schengen dopo avere ottenuto la cittadinanza italiana, con una forte predilezione per il Regno Unito. Solo uno di loro ha ceduto alla "tentazione" di spostarsi definitivamente a Londra. "Noi siamo quelli che sono rimasti" mi disse uno dei primi interlocutori della ricerca con evidente orgoglio, prima ancora di spiegarmi di avere in qualche modo meritato di "rimanere". Come documentato nei lavori di Della Puppa sulle *onward migrations* dei bangladesi del Nord-Est, i flussi verso il Regno Unito se da una parte sono stati innescati dalle condizioni precarie esperite in Italia, dall'altra sono stati alimentati dal desiderio di ottenere condizioni di vita più dignitose, nella speranza di dare un'istruzione migliore ai figli, ovvero più spendibile sul mercato del lavoro, e di inserirsi in un ambiente multiculturale in cui la loro appartenenza religiosa fosse maggiormente rispettata (cfr. i.a. Della Puppa, King 2019). I miei interlocutori, invece, trattano quest'idea alla stregua di quella che Sayad (1999) chiama "menzogna collettiva sull'emigrazione" (cfr. anche Priori 2012) e contestano l'intera geografia aspirazionale della diaspora bangladesi, che organizza le diverse destinazioni in una gerarchia che vede in paesi come il Regno Unito o gli Stati Uniti la migliore opzione possibile e nell'Italia un'opzione intermedia, ovvero un paese che è consigliabile lasciare per una destinazione migliore, una volta ottenuta la cittadinanza (Priori 2024). Se il caso di quanti si sono spostati altrove illustra i limiti di una visione normativa della cittadinanza come strumento finalizzato esclusivamente alla sedentarizzazione (Della Puppa, Sredanovic 2016), il caso trattato in questo articolo getta invece luce sui processi decisionali che portano i giovani a scegliere di usare la cittadinanza "per restare" piuttosto che "per andarsene", mostrando come la capacità di perseguire la mobilità sociale senza abbracciare quella geografica dipenda da posizionalità che, ai giorni nostri, vengono sintetizzate sotto la fuorviante categoria del merito. Nonostante riconoscano che la situazione del mercato del lavoro a Roma è molto problematica, soprattutto per chi ha origini straniere, i miei interlocutori credono che per "diventare qualcuno", per usare le loro stesse parole, non occorra andarsene a Londra. Questa scissione fra mobilità sociale e geografica riecheggia le riflessioni di quegli studiosi che hanno riconosciuto che una parte degli studi sulla mobilità ha finito con il fare della mobilità geografica un feticcio (i.a. Salazar 2010), ovvero a ritrarla come un atto che conduce invaria-

bilmente a un miglioramento delle condizioni di vita. Questo ha portato una parte maggioritaria della letteratura a trascurare le varie forme di sfruttamento e destituzione sociale connesse alla mobilità (Ursin 2017), e a indagare il nesso fra immobilità e condizioni di vita soprattutto nella sua forma negativa (i.a. Carling 2002). La critica della mobilità portata avanti dai miei interlocutori mostra che la retorica del merito, oltre a far sentire le persone autorizzate a dichiararsi italiane, le fa anche sentire autorizzate a restare nel posto in cui sono cresciute perché ritengono di avere soddisfatto i requisiti per completare un processo di ascesa sociale che coinvolge più generazioni, quelle migranti come quelle sedentarie.

La critica della mobilità operata dai miei interlocutori implica anche una recisione di quei legami transnazionali che i genitori hanno coltivato con tanta attenzione (Priori 2012; Morad 2021). Sarebbe però errato pensare che questo atteggiamento riguardi tutti i discendenti delle persone migranti bangladesi. I giovani che compaiono in questo articolo, infatti, sono solo una parte del campione della ricerca su cui esso si basa e non solo rappresentano la specifica sezione di quella generazione che è “rimasta”, ma anche quella specifica sezione che si sta creando una “posizione”. Altri, spesso con alle spalle famiglie meno solide dal punto di vista economico, hanno avuto percorsi più accidentati. Avere una famiglia meno solida ha voluto dire per molti passare diversi anni in Bangladesh, per sgravarne il bilancio dai costi implicati dalla loro presenza in Italia, con conseguenze negative su prestazioni scolastiche e carriere lavorative. In altri casi questo è dipeso da scelte soggettive dei genitori, senza che né genitori né figli avessero alcuna “colpa” di queste scelte. Questi altri giovani, che l’ideologia imperante definirebbe “non meritevoli”, hanno minore accesso alla società civile rispetto a quanti si sono potuti iscrivere all’università e, in alcuni casi, hanno investito maggiormente nell’istruzione religiosa. In Bangladesh alcuni hanno frequentato scuole coraniche che, a differenza di quelle delle moschee romane, non sono dei doposcuola, ma implicano un impegno assimilabile a quello richiesto dall’università, anche se rilasciano titoli che in Europa hanno poco valore persino nell’istruzione religiosa.

Anche in ambito religioso queste due diverse sezioni della nuova generazione hanno atteggiamenti diversi verso il transnazionalismo. Mettendo da parte quanti non hanno sviluppato nessun particolare attaccamento alla religione, che taglia trasversalmente i due gruppi, si può dire che coloro che hanno carriere meno brillanti enfatizzano maggiormente la dimensione transnazionale, anche perché basano il proprio attivismo religioso principalmente sulle moschee migranti, luoghi in cui l’influenza di un Islam “bangladese” è forte, così come la presenza di reti transnazionali come quelle



della setta sufi *Jaamat Tabligh* o dell'associazione *Islamic Forum of Europe*. I protagonisti di questo articolo sottolineano, al contrario, la necessità di costruire un Islam "italiano" che prenda le distanze da quello bangladesco. Questo orientamento declina in modo peculiare la tendenza al superamento di un Islam "culturale" tipico dei genitori a vantaggio di un Islam più "puro", riscontrabile in Bangladesh e in altri paesi nei giovani musulmani originari sia di famiglie migranti che stanziali (Sounaye 2018; Rozario 2011; Priori 2021). Al pari della loro italianità, l'Islam preconizzato dai miei interlocutori è sì "puro", perché ripulito "da molti strati di cultura" come osserva uno di essi, ma è anche paradossalmente meticcio, perché "adattato" all'Italia. Esemplare il caso dell'accesso al Corano. Se, infatti, da un lato essi sostengono che occorre leggere il testo sacro di prima mano, dall'altro affermano che esso vada letto nella traduzione dei suoi significati in lingua italiana, la loro "madrelingua". Lo studio del loro caso contribuisce così allo sviluppo di una linea di ricerca che, per usare le parole di Vicini (2021, pp. 149), "ha cominciato [...] a notare che le seconde generazioni di musulmani sono sempre meno legate al luogo d'origine rispetto ai genitori", orientando il proprio interesse non solo nella direzione di un "islam europeo", ma anche verso le declinazioni nazionali che esso assume (Bowen 2004). Il clima politico che caratterizza i singoli Stati-nazione influenza troppo pesantemente, al momento attuale, la vita delle persone musulmane in Europa perché le loro istanze non ne risentano. In Italia, come in altri paesi europei, questo clima politico è in generale caratterizzato da una diffusa islamofobia che, oltre ad armare una serie di episodi di violenza verbale nei confronti dei miei interlocutori e a ispirare controlli a tappeto sulle moschee bangladesi a Roma, informa di sé anche la costruzione nazionalistica dell'italianità. L'islam è infatti assurto ad antimodello dei "valori nazionali" (Salih 2009), come si premurano di ricordarci ciclicamente i politici razzisti, e le persone musulmane rappresentano nell'immaginario collettivo quanto di più lontano esista da un "cittadino italiano".

I miei interlocutori occupano quindi una posizione scomoda, incorporano un doppio stigma, perché incarnano quell'alterità radicale, quel soggetto razzializzato per eccellenza, rappresentato dal "migrante musulmano". Il colore della loro pelle, insieme alla loro religione e alle loro origini, ne determina non solo l'esclusione simbolica da una presunta identità nazionale, ma anche uno svantaggio nelle interazioni con le istituzioni, come nell'accesso alle carriere educative e professionali più ambite. Essendo riusciti con sacrificio a superare molti di questi ostacoli e avendo scelto di aderire al modello egemonico di società, essi tendono però a minimizzare l'importanza di questi rapporti di dominazione e delle varie forme di violenza che vi si accompagnano.

La ricerca e i suoi interlocutori

Le interviste e gli altri dati che illustrano le vite dei giovani romano-bangladesi sono tratti dal progetto di ricerca (*Un-)typical utopias – Visions of the future from adolescents at Islamic schools in Bangladesh and Italy*, un'etnografia svolta fra Roma e Dhaka da un'equipe di due ricercatori. Il mio lavoro di campo ha riguardato Roma e ha coinvolto circa 70 giovani musulmani di origine bangladesi dai 12 ai 27 anni che avevano frequentato, o stavano frequentando, una scuola coranica. Le moschee gestite dai migranti bangladesi e le relative *madrase*, hanno rappresentato quindi luoghi elettivi per le attività etnografiche, insieme a un centro di socializzazione giovanile del Comune di Roma e agli spazi che, di volta in volta, venivano temporaneamente impegnati per le attività pubbliche di un'associazione islamica giovanile e delle moschee. La metodologia si è basata su un largo uso dell'osservazione partecipante, insieme a interviste semi-strutturate (21 interviste registrate), focus group (8) e una grande quantità di conversazioni e interviste informali. Il tutto è stato ulteriormente integrato dalla raccolta delle fonti più disparate, dai materiali visuali alle poesie d'amore che lo studente di una classe di memorizzazione del Corano scriveva per una coetanea che si era trasferita nel Regno Unito, poesie che non aveva il coraggio di inviare alla diretta interessata ma che aveva la gentilezza di condividere con me.

La ricerca ha coinvolto anche donne *cisgender* ma gli interlocutori sono stati in maggioranza adolescenti e giovani uomini *cisgender*, tutti incastonati all'interno di ambienti fortemente eteronormativi e improntati al binarismo di genere. La dimensione di genere non è stata oggetto di particolare attenzione nel corso della ricerca, né è stata richiamata autonomamente dagli interlocutori. Sia le persone identificate con il genere femminile che con quello maschile hanno proposto delle visioni simili sui temi oggetto dell'articolo, senza rimarcare particolari specificità legate al loro sentirsi donna o uomo. Fanno eccezione solo alcune giovani interlocutrici che sembrano avere interiorizzato l'idea tradizionalistica di una destinazione delle donne alla sfera domestica.

Come ho detto i giovani le cui voci compaiono in questo articolo rappresentano solo una parte del campione, essi sono, o stanno per diventare, cittadini italiani e hanno tutti una promettente carriera scolastica, universitaria, o lavorativa. Nella prossima sezione interpreterò il loro pensiero basandomi su una selezione di affermazioni che, a volte, veicolano dei giudizi abbastanza severi sulle persone migranti, ma ho il dovere di specificare che se avessi avuto maggiore spazio a disposizione le avrei potute affiancare a passaggi in cui assumono delle posizioni un po' più empatiche.



Analisi dei materiali etnografici

Persone “fortunate” ... ma non troppo!

Prima di parlare del modo in cui i miei interlocutori interiorizzano il fondamentalismo culturale che li circonda è opportuno illustrare brevemente il tipo di lavoro sui confini che essi subiscono. Questo lavoro li respinge al di fuori dell'italianità e si snoda lungo due assi complementari: da un lato le persone cercano di identificarli come “stranieri”, come “migranti”, dall'altro li respingono nella categoria del “musulmano”.

“[...] un altro problema che sto vedendo recentemente è proprio la questione dell'identità, e... anche quando fanno a me la domanda ‘ma sei italiano?’. [...] Non chiedono mai le origini, chiedono ‘di che paese sei?’. A me... a me non è che dà fastidio, però...” (Intervista a Shahadat).³ Shahadat, uno studente di ingegneria di venticinque anni che partecipa alle attività di un'associazione giovanile islamica, è fortemente rappresentativo dell'atteggiamento di questi giovani verso situazioni simili. I giovani meritevoli cercano di sdrammatizzare questi episodi, in modo da non assumere la postura della vittima e proporsi in un ruolo diverso da quello che essi ritengono tipico dei migranti musulmani. In particolare, quando si parla di episodi di islamofobia, i giovani “meritevoli” sottolineano quasi sempre di essere “fortunati”. In effetti, a differenza dei giovani che orbitano maggiormente intorno alle moschee, essi non sono “visibilmente musulmani” (Tarlo 2010): vestono abiti occidentali e solo in occasioni particolari indossano il velo, nel caso delle donne, o il *Punjabi kameez*, la lunga tunica che in Asia meridionale di solito identifica gli uomini musulmani praticanti. Questo, insieme alla frequentazione di ambienti privilegiati in cui lo scontro Occidente-Islam viene sospeso, quali la scuola, l'università o i contesti della società civile cui hanno accesso gli attivisti religiosi, fa di essi dei “musulmani” meno esposti degli altri. Questo li porta a fornire rappresentazioni positive della società italiana, eppure, episodi di islamofobia si ripresentano nelle loro vite anche in ambienti che essi ritenevano relativamente sicuri, come la scuola.

Allora io so' stato molto fortunato. Comunque per esempio quando ci sono i versetti della guerra... quelli so' quelli i più fraintesi, [...] e questo contesto è stato ingigantito dal fatto degli attentati [...] a scuola [...] uno sente: “Aho! Ce sta l'attentato! E allora? Che me dici? Pure te mo' ti vai a fatte esplode?”. Cioè, m'è successo pure a me. Dopo una certa, pure a me fanno 'sto tipo di battute (Intervista a Shahadat).

³ Tutte le interviste riportate in questo articolo si sono svolte in italiano. I nomi degli intervistati e alcuni dettagli che potrebbero contribuire alla loro identificazione sono stati alterati.



Attraverso queste “interpellazioni violente” (Yonucu 2022) gli autoctoni richiamano i miei interlocutori alla loro identificazione come “musulmani”, li escludono da un’idea di italianità associandoli a quella figura dell’alterità radicale che è il “terrorista”, o il “migrante”. Il loro definirsi fortunati si precisa così come il possesso di capacità linguistiche e conoscenze tali da essere “resilienti” quando si è oggetto di “battutine” perché potrebbe “andare sempre peggio” (Intervista a Faarooq, artista, 25 anni). Il possesso di una “cultura” che, come vedremo meglio, è intesa sia nel senso antropologico, sia come cultura accademica, sia come cultura islamica, darebbe loro un impoteramento⁴ che le persone migranti non hanno. Ma ciò non vuol dire che la pressione di queste pratiche di mantenimento dei confini sia loro indifferente o non solleciti istanze di delega governamentale negli individui.

Critica della migrazione

La critica della migrazione costituisce il cuore della macchina discorsiva dei “meritevoli”, essa istituisce un apparato concettuale e un vocabolario dell’inadempienza, che vengono estesi anche alla critica della mobilità e dell’islam bangladesese. Questo apparato riproduce il discorso egemonico sulle migrazioni quasi punto per punto, a partire dal tema della “sicurezza”.

No, vabbe’, Salvini non ne parliamo [*ride*] ...vabbe’, alcune cose, ti dico la verità, in 13 anni che vivo in Italia non mi hanno mai fatto... mai chiesto i documenti, cose così e, secondo me, lui ha fatto funziona’ ‘sta cosa. Perché quest’anno m’è capitato. Qualche mese fa alla Stazione Tiburtina mi hanno chiesto i documenti e io li ho mostrati, anzi, sono stato contento di mostrarli... perché un paese che funziona deve esse’ così per la sicurezza della gente (intervista 2 a Mdabu).

Mdabu, studente di architettura di ventitre anni, nato in Bangladesh ma ormai stabilmente in Italia, agisce un movimento discorsivo che, nonostante il fuoco di sbarramento nei confronti dell’allora ministro dell’interno portato da quasi tutti gli interlocutori, caratterizza diverse interviste: Salvini sbaglia, però per loro va anche riconosciuto che occorre maggiore controllo sulle persone migranti. Se questa opinione spinge Mdabu a essere addirittura “contento” di essere fermato dalla polizia in quanto persona dal fenotipo non-europeo (non a caso la considerazione riportata sopra si lega a un discorso sul rapporto fra “sicurezza” e presenza migrante), altri ritengono

⁴ Il termine “impoteramento” è stato coniato dalla studiosa femminista Maria Nadotti per tradurre il lemma inglese *empowerment*.



che persino nei casi di profilazione razziale a danno dei musulmani visibili in stazioni e aeroporti stia alle persone fermate “mostrarsi simpatetiche” (intervista a Faarooq).

Oltre che potenzialmente pericolose, per alcuni di questi giovani le persone migranti sono anche economicamente sleali, secondo una retorica diffusa che sottace, ad esempio, il fatto che il sistema previdenziale italiano è in attivo proprio grazie ai contributi versati e non goduti dalle persone migranti.

[...] ci sono tanti che vengono da fuori, lavorano, fanno i soldi ma... non sono legali. [...] questo è una cosa cattiva per il paese. Così non... tanti che non pagano le tasse, così il paese sta andando giù. Forse noi stiamo facendo i soldi ma il paese sta andando giù (intervista ad Amzad, studente di Scienze politiche, 23 anni).

Jahid, studente di Ingegneria di 27 anni e convinto assertore dell’“integrazione”, rincara la dose inanellando una serie di tropi delle retoriche anti-immigrazione: degrado, sporcizia, rumori molesti, cattivi odori, abbigliamento inappropriato.

[gli] Italiani, tu... in piena estate... sempre con le scarpe. Sempre con le scarpe! Poi, viene il bengalese in ciabatta! Ma che? Ma da quando? Posso capire che tu ti metti i vestiti del tuo paese ma allora esci per strada bene [...].

[...] Quando vedi questi pe' strada, che puzzano, de cipolla, de aglio, cioè è... cioè qua in Italia non si fa. Tu non lo fai. Cioè, non te metti a strilla' quando parli al telefono. [...] devi avere un comportamento adeguato, non stai a casa tua! (Focus group moschea n. 3).

Loro [*gli italiani*] non sputano per terra, loro non buttano la carta per terra... c'è la raccolta differenziata [...]. Dicono “oh, io in Bangladesh cogli amici mi siedo al ciglio della strada e parlo perché è... è così”. Magari qua in Italia non si fa e... cioè e... rovina... rovina il quartiere (Intervista a Mdabu e Jahid).

In questi passaggi Jahid, che conta nel giro di pochi anni di raggiungere una posizione professionale di pregio, istituisce una distanza abissale fra gli italiani e i bangladesi sulla base di una differenza culturale. Ovviamente, sta ai bangladesi adeguarsi allo stile di vita borghese degli italiani, evitare di sedere sul ciglio della strada o limitare l'uso degli abiti tradizionali agli spazi privati, poiché essi non sono “a casa loro”, una frase che Jahid, al pari di molti suoi coetanei di origine bangladesi, si è visto rivolgere decine di volte.

Il problema per Abid, 23 anni, studente di medicina, e per gli altri interlocutori, è che i migranti bangladesi “vengono qua e pensano solo a guadagnare, e non pensano ‘io devo imparare la lingua, [...] devo cerca' di integrarmi’, perché loro non so' venuti qua a integrarsi!” (focus group moschea n. 3). Questi giudizi riecheggiano le retoriche anti-immigrazione e implicano lo stesso tipo di

soluzione approntata dallo stato per “integrare” le persone migranti: corsi per imparare la “cultura italiana”.

Gli stranieri quando [...] devono andare a scuola, devono per forza imparare l'italiano. [...] in Italia si dà per scontato che una persona quando viene qua sia educata... il suo comportamento sia giusto e corretto. Non se lo aspettano che la gente viene, butta la carta per terra, se comporta male, no? Quello che basterebbe fare secondo me è insegnare anche il comportamento italiano. [...] E quindi fai due lezioni, una per l'italiano, una di comportamento e... (Jahid, focus group moschea n. 3).

La cultura nazionale che le persone migranti “devono per forza” apprendere è concepita in maniera atavica e si basa, come nel *Piano per l'integrazione nella sicurezza*, su delle genealogie selezionate e su delle “tradizioni” immutabili. La possibilità che queste persone abbiano degli apporti da offrire viene esclusa, non tanto perché sono “straniere”, ma perché non sono passate per la strettoia del merito, dell'integrazione e dell'istruzione formale. Abid, che al contrario parla perfettamente italiano e ha un percorso accademico d'eccellenza, spiega che questo è l'unico modo per essere riconosciuti come propri simili dagli “italiani”.

[...] appena cominciano a vedere che parlo italiano, che sono praticamente un ragazzo di Torpignattara [N.d.a.: quartiere di Roma], lì cadono tutti i muri e cominciano a parlarmi della loro famiglia, della guerra, del... del.. di tutto. [...] Io dicevo sempre ‘guarda, se tu impari bene l'italiano, se tu ti... come diceva lui, ti integri, tra virgolette, i muri si abbattono’ (focus group moschea n. 3).

Questo tipo di critiche viene esteso anche ai genitori, “colpevoli” anch'essi, non solo di non parlare bene la lingua e di pensare troppo ai soldi, ma anche di non avere avuto accesso allo studio formale di discipline come la storia.

S.: [...] gli stessi bengalesi non cercano di conoscere anche le cose più banali dell'Italia, anche solo la storia, anche quando vanno al centro, so' sicuro che nessuno dei nostri genitori sa la storia del Colosseo. Non è che l'hanno studiato a scuola...

A: Ovviamente, hanno passato tutta quanta la loro vita a lavorare, non c'hanno manco il tempo...

S.: Esatto! Che glie' frega? Non glie' frega niente, è quella la cosa. Quindi loro vengono qui, dicono “vabbe', gli italiani ce danno i soldi!” (intervista a Shahadat).

Shahadat non sembra raccogliere il mio stimolo quando suggerisco che esistono anche delle motivazioni economiche dietro le presunte mancanze dei suoi genitori. Il suo riferimento all'importanza di una cultura formale introduce un



argomento centrale nei discorsi di questi giovani: se per essere un migrante integrato è sufficiente conoscere gli usi e i costumi, per essere realmente graditi occorre avere un profilo culturale elevato. Abid e Faiz, anche quest'ultimo studente di medicina, vent'anni, sviluppano questo aspetto proponendo un "setaccio" sull'immigrazione, mentre a margine riproducono la retorica della destra italiana sulla "furbizia" degli altri paesi della UE.

A: quando Salvini parla di... di migranti, e parla di clandestini, io sono anche d'accordo. [...] il problema vero è il setaccio che in Italia non c'è [...].

F: perché gli altri paesi dell'Europa non è che fanno entra' tipo tutti, loro so' furbi, perché...

A: No, non so' furbi, sono giusti.

F: ...perché loro quello che fanno... si prendono quelli istruiti, quelli laureati tra di loro, quelli bravi, quelli bravi, che pensano (focus group moschea n. 3).

In questi stralci abbiamo visto come la colpevolizzazione delle persone migranti che circola nel dibattito politico sia interiorizzata dai miei interlocutori insieme alla retorica dell'integrazione e della sicurezza, che istituisce le persone migranti come incivili, pericolose, ignoranti. Questo devia l'esclusione dall'italianità che i discendenti dei migranti patiscono verso figure più marginali di loro. Abbiamo visto anche come questi giovani istituiscano una distinzione sociale fra se stessi e le persone migranti, che sostiene a sua volta una differenza in termini di nazionalità e come, per "abbattere i muri" che separano le persone di origine straniera dall'italianità, sia necessario "integrarsi" attraverso un comportamento meritevole volto ad acquisire non solo una cultura intesa in senso antropologico ma anche una cultura "alta". Come si vedrà, questo elemento svolge un ruolo fondamentale anche nella loro critica della mobilità.

Critica della mobilità

Come ho detto, i miei interlocutori rappresentano coloro che sono rimasti in Italia, con la sola eccezione di un ragazzo che ha deciso infine di trasferirsi definitivamente nel Regno Unito, pur continuando a dichiararsi "italiano". Anche chi è rimasto, però, ha dovuto a un certo punto della propria vita decidere se spostarsi o meno, il che ha stimolato in molti di essi delle riflessioni sul legame fra mobilità geografica e sociale. Tutti coloro che sono rimasti credono di poter migliorare la propria condizione sociale senza bisogno di spostarsi e ritengono, non senza alcune aporie, che l'immagine che le persone hanno del Regno Unito sia eccessivamente ottimistica.

Imran, che ha 15 anni, è al contempo un brillante studente di liceo scientifico e memorizzatore del Corano, e si dice lanciato verso un'altrettanto brillante carriera politica, spiega:

dicono che [vanno] per imparare l'inglese, o perché credono che in Inghilterra troveranno condizioni di vita migliori, di solito però questo non è vero. Se no si tratta dei figli, perché lì la religione è molto più praticata, [i genitori pensano] "i miei figli avranno un'istruzione migliore". Eppure, personalmente, ho visto poche persone che sono diventate qualcosa dopo essere andate lì (intervista a Imran).

L'immaginario sui paesi meta delle *onward migrations* è per i miei interlocutori fuorviante, rappresenta cioè una "menzogna collettiva" (Sayad 1999) che esalta gli aspetti positivi nascondendo gli enormi sacrifici e le umiliazioni patite dagli emigranti. Questo implica ad esempio che una persona che aiuta gli automobilisti a rifornirsi di carburante ai self services notturni in cambio di qualche moneta racconti ai suoi conoscenti in Bangladesh "io sono il proprietario del distributore" (Mdabu, focus group moschea n. 3). Questa lettura coinvolge sia il Regno Unito, sia l'Italia: "[...] loro [*migranti bangladesi*] pensano che qua [*rab-bioso*] i giardini... gli alberi so' fatti de' soldi, cioè le foglie so' fatte de soldi, è questo il loro immaginario, non sto scherzando!" (Najmul, studente di medicina, 22 anni, focus group moschea n. 3)

Eppure, nei discorsi di questi giovani sia le rappresentazioni di Roma che di Londra sono ambivalenti. Se rapportata ai migranti, Roma è un miraggio, perché non offre lavori dignitosi, mentre per essi è addirittura il "posto migliore in cui crescere" (intervista 1 a Asad, studente di biologia e attivista con un'associazione giovanile islamica, 27 anni). Similmente, Londra viene al contempo sminuita non solo per il clima e la qualità della vita, ma anche perché deludente dal punto di vista delle opportunità professionali, però allo stesso tempo viene esaltata, non solo per il suo welfare ma anche, paradossalmente, per il mercato del lavoro. La soluzione di queste contraddizioni viene offerta da Jahid quando, parlando del dilemma se andare a Londra o restare a Roma, spiega che nel suo caso è indifferente, perché in quanto quasi-ingegnere egli diventerà presto un "professionista", mentre quando prova a mettersi nei panni di chi non ha qualifiche, o ne ha di poco richieste, dichiara che Londra è una scelta obbligata. Anche Roma può essere un posto del tutto intercambiabile con Londra dal punto di vista del mercato del lavoro per un "professionista", mentre una persona meno qualificata si ritroverebbe a "pulire i bagni del McDonald's" (Jahid, intervista a Mdabu e Jahid). Roma o Londra cambiano d'aspetto a seconda della posizionalità di chi le osserva. Scegliere fra le due città secondo il proprio gusto diventa così il privilegio di



chi ha avuto il merito di studiare in facoltà “toste”, come ingegneria o medicina, ma che offrono anche titoli remunerativi sul mercato del lavoro. Gli altri invece si *devono* spostare, sono riassorbiti in una mobilità normativa, restano “migranti”, benché in molti casi posseggano la nazionalità italiana, nella misura in cui non riescono ad approntare un salto di classe di cui l’acquisizione della cultura accademica è un importante presupposto.

Questo tema è sviluppato anche da Asad che, come moltissimi interlocutori, a un certo punto della propria vita si è dovuto confrontare con le pressioni dei genitori, che lo spingevano a un trasferimento nel Regno Unito.

[...]se ne sono andate quasi il 90% di quelle famiglie [...], tutti a Londra. [...] e questa cosa mi ha sconvolto, ha sconvolto anche i miei [...], perché hanno detto ‘e mo’ che facciamo? Vogliamo mandare anche noi i nostri figli in Italia [*lapsus: Inghilterra*]?’ [...] Hanno detto “aspettiamo, vediamo un attimo cosa fanno” [...], poi so’ entrato a Biologia [...]. E mio fratello è entrato a Ingegneria [...]. E questo secondo me ha dato conforto ai miei genitori ma ha dato conforto a me e a mio fratello stesso, perché noi comunque una volta laureati siamo dei professionisti [...], vorremmo comunque puntare a realizzare il sogno dei nostri genitori, diciamo così (Intervista 1 a Asad).

Per Asad e suo fratello superare il test di ingresso per facoltà prestigiose e potenzialmente remunerative consente di tranquillizzare se stessi e i propri genitori, realizzare il loro “sogno” come dice Asad, le loro “speranze irrealizzate” di mobilità sociale (intervista con Sayeda, 27 anni, operatrice sociale) senza doversi spostare altrove. La traiettoria sociale disegnata dai genitori è infatti negativa se si confronta il loro rango in Bangladesh (ceti medi urbani) con quello in Italia (lavoratori salariati e ceti medi pericolanti) e il percorso “eccellente” di figli e figlie finisce con il funzionare come un atto riparatore non solo perché riattiva la mobilità sociale, ma anche perché consente di reimpiantare una famiglia priva di un territorio di riferimento. I genitori, infatti, sono descritti come perennemente pronti per un nuovo spostamento e conseguentemente sradicati, rispetto all’Italia ma persino al Bangladesh. Rakibul, 27 anni, studente di medicina e attivista, illustra questo aspetto estendendo il tema della mancata integrazione dei genitori nella società anche alla loro terra natale.

[...] il mondo comunque va avanti dappertutto, però penso che loro con le cose che hanno imparato, comunque con quel bagaglio diciamo che si sono portati dietro di loro [...], [il] modo di vedere, di pensare, non è stato... come dire? ...cambiato. È sempre quello, mentre al paese sono cambiati. [...] Infatti loro stessi si stupiscono quando tornano giù, ‘oddio ma là sono... eh! Sono cambiati!’ (intervista a Rakibul).

Simili passaggi smitizzano il transnazionalismo della generazione dei migranti descrivendoli come intrappolati nella mobilità, doppiamente sradicati; loro sì prigionieri dell'interstizio "fra due culture", non le cosiddette seconde generazioni (Watson 1977). In tal senso, la cultura, anche e soprattutto nella sua accezione elitaria, risolve questa condizione e permette di scindere la mobilità sociale da quella geografica. Essa è la chiave, non solo per accedere all'italianità, ma anche per conquistare il premio di "rimanere". In entrambi i casi si tratta di esorcizzare il migrante dentro di sé, in quanto "straniero" e in quanto soggetto mobile e quindi "non integrato".

Critica dell'islam banglades

L'idea di un'integrazione normativa accompagnata da un'esaltazione della cultura alta si ripresenta anche nella critica dell'islam migrante e nella corrispettiva costruzione di un islam italiano. Anche su questo terreno la costruzione di se stessi come "integrati" e "italiani" prende avvio tracciando un confine che esclude i "migranti". Questa posizione è esemplificata dalle opinioni sulla chiusura per violazioni delle norme di sicurezza e abusi edilizi di due moschee gestite da migranti bangladesi. Le sale da preghiera soffrono il mancato riconoscimento da parte dello Stato e l'assenza di protocolli per l'interazione con le amministrazioni, oltre a essere oggetto di attenzioni che le autorità non riservano a organizzazioni non musulmane⁵, eppure i miei interlocutori non riconoscono queste ragioni e ritengono che la "colpa" di queste chiusure sia della "comunità" (chat online con Asad), che sta alle persone migranti "integrarsi", non fare le cose "come si fanno in Bangladesh" (Jahid, intervista a Mdabu e Jahid). L'esclusione dalla società civile delle persone musulmane diventa quindi responsabilità di quest'ultime. Come nel caso della profilazione razziale è una mancanza di "simpatia" – intesa innanzitutto come adattamento alle norme imposte dallo stato – ad alimentare l'islamofobia.

Sul piano dottrinale invece l'islam della prima generazione è tacciato di essere permeato dalla cultura banglades. Questo porta alcuni interlocutori a riprodurre temi tipici degli orientamenti volti a ripristinare un Islam "puro", laddove "puro" significa maggiormente aderente alla tradizione araba. Una delle pratiche tipicamente sotto accusa è il diffuso culto popolare dei *pir* (santi sufi), rappresentati da alcuni interlocutori come "politeisti" e dediti alla "musica, [e]

⁵ Uso indifferentemente i termini "moschea" e "sala da preghiera" poiché, visto che lo stato italiano non ha in generale protocolli per il riconoscimento delle scuole legali islamiche, a Roma le moschee sono tecnicamente delle sale da preghiera gestite da associazioni culturali. L'unica eccezione è costituita dalla Grande moschea.



altre cose che non vanno d'accordo con l'Islam" (Mdabu, intervista a Mdabu e Jahid). Questo tipo di posizionamenti, che in apparenza fanno capo all'idea di un'arabizzazione, si accompagnano a elementi inaspettati, che dimostrano come non si tratti semplicemente di tornare a un modello ortodosso.

L'atteggiamento nei confronti dell'istruzione islamica tradizionale, ad esempio, è estremamente critico, non solo perché i miei interlocutori ritengono la scuola coranica troppo "rigida", "quasi militaresca" (intervista a Faarooq), ma anche perché ne contestano il metodo didattico. Essi spiegano che imparare a leggere il Corano in arabo senza conoscere realmente l'arabo e senza, di conseguenza, saper interpretare e applicare alla vita quotidiana i precetti, non porta a un adeguato sviluppo delle capacità critiche. Così si esprime Asad parlando dei giovani che frequentano le madrase:

Basano tutto il loro fare in una semplice e mera routine. [...] Pregano? Va bene! Leggono il Corano? Eh! Fanno il Ramadan? Bene! [Se tu chiedi loro:] "Cosa ne pensi di quello che fai?", alla prima domanda che [...] cerca di trarre un'opinione da loro, ti sanno rispondere in modo molto, ma molto titubante. Questo è un problema! Ma è facilmente risolvibile, semplicemente cercando di capire l'essenza dell'umanità. In realtà nel Corano c'è scritto, ma nella routine che fanno questi ragazzi non viene tracciata questa cosa (intervista 2 a Asad).

L'effetto quasi ipnotico che la "routine" dell'apprendimento mnemonico avrebbe sui giovani può essere contrastato per i miei interlocutori leggendo il Corano nella traduzione dei suoi significati in italiano. Shahadat affronta questo aspetto in relazione agli episodi di islamofobia:

Io comunque ho avuto una classe che mi sentiva, perché ci sono stati episodi tipo Charlie Hebdo, [...] in cui loro mi chiedevano e, lo dico onestamente, delle volte ero in difficoltà anche a rispondere, perché non ero preparatissimo, poi ovviamente [...] continuano le domande, finché loro non si sentono soddisfatti, non ti hanno attaccato per bene, eccetera. Quindi... ecco questo è il punto. Ci serve innanzitutto una preparazione ma non del fatto... sì, sappiamo legge' il Corano! Perché non ci serve a niente finché non lo capiamo (intervista a Shahadat).

"Capire" il Corano permette di avere quella "resilienza" di cui parlava Faarooq all'inizio di questa sezione, per contrastare gli "attacchi", il *barrage* di interpellazioni violente intese a ricordare ai miei interlocutori che sono "musulmani" e non "italiani". Comprendere il significato dei testi sacri diventa così il presupposto per sottrarre l'Islam alla routine rituale e trovargli una destinazione sociale che incida sulla situazione dei musulmani in Italia. Per fare questo, però, occorre "studiare"; in tal modo la critica dell'islam bangladesi si salda alla critica

della supposta “ignoranza” delle persone migranti e dei genitori, tracciando un confine fra un islam vernacolare, appreso per “preconcetti” e basato su elementi sincretici di devozione popolare, come il culto dei *pir*, e un Islam “colto”, quello dei figli e delle figlie dei migranti.

[...] la prima parola che è stata rivelata del Corano è stata *aqra*, ‘*aqra*’ vuol dire “leggi!”, “leggi, nel nome del tuo Signore!” [...] Questo è simbolico, cioè tu non puoi [...] scegliere uno stile di vita a meno che tu non sei informato... a meno che tu non legga, ok? [...] ma immaginati una società dove ormai l’Islam è già insediato, tranquillamente, un genitore che insegna al proprio figlio che cos’è l’Islam, glie lo insegna da preconcetti, glie lo insegna per sentito dire, bisogna fare così e quindi facciamo così. Ma non c’è [*incomprensibile*] veramente dei genitori, della propria cultura, che invogliano il figlio a capire perché esattamente sta facendo delle cose... (Abid, focus group moschea n. 3)

I miei interlocutori ritengono non solo di avere una cultura formale più solida dei propri genitori ma anche di vivere in un contesto in cui l’essere minoranza permette loro di capire meglio la propria religione. Ed è esattamente sulla base di questo contesto che l’Islam deve essere sagomato, finché “l’essere musulmani con l’Italia diventerà proprio una cosa integrata” (intervista a Shahadat).

“Noi dobbiamo entrare per bene. Noi ci dobbiamo modellare, a seconda di come è fat... strutturato il modello dello stato che è qui, comunque anche loro hanno sto... dobbiamo rispettare la loro storia, la loro cultura, eccetera” (*Ibidem*).

Questa istanza di adattamento della religione a delle culture locali intese in senso monolitico ed escludente (“la loro storia”) è affiancata da una parallela spinta a adattare l’islam alle diverse epoche, ovvero storicizzare le leggi islamiche. Così si esprime Asad parlando dei primi musulmani:

[...] sicuramente come modello appunto prendiamo quell’epoca d’oro ma cercando di capire anche il contesto attuale. Moderni[zzare]... e in questo purtroppo gli arabi, ma anche i bengalesi stessi, non si trovano d’accordo perché pensano che l’Islam è fatto solo di leggi e quelle leggi bisogna seguirle. È vero, niente di... sono completamente d’accordo, ma il mondo cambia (intervista 2 a Asad).

Viene così proposta l’idea di un Islam che si adatta a diversi spazio-tempo e, nel caso specifico, di un islam “italiano” che si oppone non solo a quello dei “bengalesi” ma anche a quello degli “arabi”; che si oppone, cioè, a un islam migrante ancora legato ai contesti di provenienza. L’idea di base è quella di attivare un processo in cui i figli guidano i genitori in virtù di una migliore “integrazione” e di un accesso alla cultura alta.



[...] abbiamo visto che ci sono delle impedenze [sic] da parte della prima generazione. Quindi abbiamo cercato in qualche modo di [...] aggirare questi ostacoli. Penso che è un processo naturale, ed è giusto che sia così. [...] Quindi è l'inizio di un processo secondo me che è quello dell'integrazione (intervista a Rakibul).

Non si tratta quindi di tornare alle fonti di una religione ortodossa, quanto piuttosto di ripulire la religione dalla “cultura bangladesese”, attingere alle fonti e riadattarne il messaggio all'Italia. Anche il disciplinamento dell'islam migrante, e il corrispettivo disciplinamento del “migrante musulmano” dentro di sé, passano per i valori dell'“integrazione” e della “sicurezza” e per una concezione in ultima analisi elitaria della cultura. Viene in tal modo prodotto un “islam civico” (Brown 2019) prettamente italiano, che si adatta al contesto locale e partecipa attivamente ai rituali della società civile. L'appannaggio di questo islam civico è però solo dei soggetti meritevoli.

Conclusioni: divenire elite per divenire “italiani”

Il caso di questi italiani di prima generazione “meritevoli” dimostra quanto sia forte il legame fra migrazioni, intese come trasgressioni dei confini, e la definizione dei concetti gemelli di nazionalità e cittadinanza. Come osserva Berrocal (2010, p. 69), ogni volta che “il migrante è visto come l'Altro, non importa se in una luce positiva/di accettazione o negativa/di rifiuto, l'italianità si definisce creando distanza con tale Altro”. Le persone migranti, anche per questi giovani, o forse soprattutto per loro proprio perché figli e figlie di migranti, costituiscono un dato perturbante, l'altro per eccellenza sulla cui pelle misurare la propria italianità. Più essi prendono la distanza dai “migranti”, esemplificati dai loro genitori ma anche dai coetanei “non integrati”, rimasti “migranti” *in pectore*, più sembra loro di riuscire a sottolineare la propria “italianità”.

Se come osserva Grimaldi (2022, p. 167) il progetto nazionale moderno è impregnato di una “carica differenziale” che “poggia su una differenziazione continua per status legale, razza, classe sociale, genere”, l'unico modo per staccare la spina a questa carica differenziale è rifiutare il pensiero di Stato e, con esso, *tutti* gli assi di dominazione che lo sostengono. I miei interlocutori sembrano invece rigettare solo quelli relativi alla religiosità, ma non affrontano gli altri, e addirittura si identificano negli assi di dominazione dello “status legale” e della “classe sociale”. Essi reagiscono allo stigma (migranti e musulmani) che il nazionalismo imprime su di loro riattivandone la violenza simbolica in un lavoro sui confini che colpisce le persone migranti a partire dalla percezione di sé come persone in procinto di accedere all'elite nazionale, non solo attraverso uno *ius*

culturae declinato come “integrazione” in una “cultura italiana”, ma attraverso il possesso di una cultura elitaria. Visto che le retoriche interconnesse della cittadinanza, del nazionalismo e dell’integrazione sono usate dalle elite per tenere a distanza dal proprio privilegio i nuovi arrivati (Favell, 1998, p. 25), per questi giovani l’unico modo di accedere all’“italianità” è accedere alle elite attraverso la strettoia del “merito”.

Abbiamo visto come i concetti di merito e integrazione occultino in realtà le condizioni sociali e politiche a partire dalle quali viene prodotta un’italianità escludente. Essi minimizzano il vantaggio di quanti hanno avuto alle spalle famiglie più solide o una guida genitoriale più attenta al ruolo che l’istruzione formale svolge nel mercato del lavoro, e minimizzano il ruolo svolto dall’islamofobia, dal razzismo, dall’inclusione subalterna delle persone migranti nella selezione di chi merita di essere chiamato “italiano”. In questo modo “adattarsi” alla “cultura italiana” significa essenzialmente mostrarsi adatti al sistema produttivo neoliberista, e abbastanza docili da mostrarsi “simpatetici” nei confronti del razzismo istituzionale, come suggerito da uno dei miei interlocutori.

La creazione di questi soggetti docili, produttivi e “integrati” coinvolge anche la sfera religiosa e prevede non solo l’esorcizzazione del migrante dentro di sé, ma anche una parallela domesticazione del musulmano dentro di sé, fino a produrre un islam “italiano”, ovvero “integrato”, colto e fundamentalmente simpatetico nei confronti dello status quo, incluse le sue ingiustizie; la letteratura sui giovani musulmani europei ci ha d’altronde insegnato che le elite islamiche, al pari di tutte le elite, sono più inclini ad abbracciare posizioni concilianti nei confronti pensiero egemonico (Klausen 2005; Edmunds 2010). In questo modo questi giovani interiorizzano il fondamentalismo culturale dilagante e praticano un “individualismo nell’acquisizione dei diritti” (Codini, Riniolo 2018, p. 22) che, nella misura in cui è informato dal pensiero di stato, non può che lasciare dei caduti sul campo.

Ringraziamenti

Ringrazio la Gerda Henkel Stiftung per avere finanziato la ricerca su cui si basa questo articolo.

Bibliografia

Agamben, G.
1996 *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino.



Berrocal, E.G.

- 2010 Building Italian-ness through the Logic of the 'Other in Us' and the 'Self in the Other': An Anti-nationalist Approach to the Italian Debate on a New Citizenship Law. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1), pp. 69-90.

Boni, S.

- 2011 *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Eleuthera, Milano

Bowen, J.

- 2004 Beyond migration: Islam as a transnational public space. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5), pp. 879-894.

Brochmann, G., Midtbøen, A. H.

- 2021 Philosophies of integration? Elite views on citizenship policies in Scandinavia. *Ethnicities*, 21 (1), pp. 146-164.

Brown, G.

- 2019 Civic Islam: Muhammadiyah, NU and the Organisational Logic of Consensus-making in Indonesia. *Asian Studies Review*, 43 (3), pp. 397-414.

Carling, J.

- 2002 Migration in the age of involuntary immobility: Theoretical reflections and Cape Verdean experience. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (1), pp. 5-42.

Codini, E., Riniolo, V.

- 2018 L'attivismo delle seconde generazioni e la riforma della legge sulla cittadinanza in Italia. *Visioni LatinoAmericane*, 10 (18), pp. 9-25.

Colombo E., Domaneschi L., Marchetti C.

- 2009 *Una nuova generazione di italiani. L'idea di cittadinanza tra i giovani figli di immigrati*, Franco Angeli, Milano.

Della Puppa, F., King, R.

- 2019 The new 'twice migrants': motivations, experiences and disillusionments of Italian-Bangladeshis relocating to London. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45 (11), pp 1936-1952.

Della Puppa, F., Sredanovic, D.

- 2016 Citizen to Stay or Citizen to Go? Naturalization, Security, and Mobility of Migrants in Italy. *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 15 (4), pp. 366-383.

Della Puppa, F., Storato, G.

- 2021 Local youth, global futures. Experiences, aspirations and citizenship of young cricketers of migrant origin in Italy. *Revista de cercetare și intervenție socială*, 75, pp. 74-86.



- Edmunds, J.
2010 'Elite' young Muslims in Britain: from transnational to global politics. *Contemporary Islam*, 4 (2), pp 215-238.
- Favell, A.
1998 *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Macmillan Press, London.
- Foucault, M.,
2004 *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard, Paris.
- Fox, A.
1956 Class and equality. *Socialist Commentary*, May 1956, pp. 11-13.
- Grimaldi, G.
2022 *Fuorigioco: Figli di migranti e italianità*, Ombre Corte, Verona.
- Henriksson, A., Mellström, U., Priori, A., Wojnicka, K.
2023 Waiting or dating? Migrant bachelors in the European borderscapes. *Norma: International Journal for Masculinity Studies*, 18 (4), pp. 343-359.
- Joppke, C.
2007 Transformation of immigrant integration: Civic integration and antidiscrimination in The Netherlands, France, and Germany. *World Politics*, 59 (2), pp. 243-273.
- Klausen, J.
2005 *The Islamic challenge*, Oxford University Press, New York.
- Morad, M.
2021 Transnational Cross-Border Family Ties: Diasporic Lives of Bangladeshis in Italy and Beyond. *Genealogy*, 5 (106), pp. 1-17.
- Morris, L.
2002 *Managing migration. Civic stratification and migrants' rights*, Routledge, London-New York.
- Ong, A.
1999 *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press Durham.
- Preminger, J.
2020 Meritocracy in the service of ethnocracy. *Citizenship Studies*, 24 (2), pp. 247-263.
- Priori, A.
2012 *Romer probashira: reti sociali e itinerari transnazionali bangladesi a Roma*, Meti Edizioni, Roma.



- 2014 *Identità a credito: postculturalismo, politiche della sicurezza e welfare comunitario nel 'modello italiano di integrazione'*, in M. Russo Spena, V. Carbone (a cura di), *Il dovere di integrarsi. Cittadinanze oltre il logos multiculturalista*, Armando Editore, Roma, pp. 197-223.
- 2021 Young people first! The multiple inscriptions of a generational discourse of 'true' and 'integrated' Islam among young Italian-Bangladeshi. *Migration Letters*, 18 (1), pp. 97-108.
- 2024 (forthcoming) Aspirational geographies: Intergenerational dynamics of im-mobility amongst youths with Bangladeshi origins in Rome. *Transfers. Interdisciplinary Journal of Mobility Studies*, 14 (1).
- Rosaldo, R.
1997 *Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism*, in W.V. Flores, R. Benmayor (eds.), *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space, and Politics*, Beacon Press, Boston, pp. 27-38.
- Rozario, S.
2011 Islamic piety against the family: From 'traditional' to 'pure' Islam. *Contemporary Islam*, 5, pp. 285-308.
- Rumford, C. (ed.)
2009 *Citizens and borderwork in contemporary Europe*, Routledge, London-New York.
- Salih, R.
2009 Muslim women, fragmented secularism and the construction of interconnected 'publics' in Italy. *Social Anthropology*, 17 (4), pp. 409-423.
- Sounaye, A.
2018 *Salafi Youth on Campus in Niamey, Niger: Moral Motives, Political Ends*, in E. Oinas, H. Onodera, L. Suurpää (eds.), *What Politics? Youth and Political Engagement in Africa*, Brill, Leiden
- Salazar, N.B.
2010 Towards an anthropology of cultural mobilities. *Crossings: Journal of Migration and Culture*, 1 (1), pp. 53-68.
- Sayad, A.
1999 *La double absence Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Editions du Seuil, Paris.
- Soysal, Y.N.
2004 *Postnational Citizenship: Reconfiguring the Familiar Terrain*, in K. Nash, A. Scott (eds.), *The Blackwell companion to political sociology*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, pp. 333-341.



Andrea Priori

Tarlo, E.

2010 *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*, Berg, Oxford-New York.

Ursin, M

2017 Freedom, mobility and marginality: an interdisciplinary study of the historical roots of contemporary street youth in urban Brazil. *Journal of Youth Studies*, 21 (1), pp. 72-89.

Vicini, F.

2021 Fra islam e italianità. Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 143-163.

Watson, L. (ed.)

1977 *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*, Basil Blackwell, Oxford.

Yonucu, D.

2022 *Police, Provocation, Politics: Counterinsurgency in Istanbul*, Cornell University Press, Ithaca-London.