

*Jacques Waardenburg, Sami A. Aldeeb Abu-Salih,
Mohammed Salli, Jorgen S. Nielsen, Jochen Blaschke,
Jean-François Clément, Stefano Allieri*

I musulmani

nella società europea



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

Studi e ricerche

*Jacques Waardenburg, Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh,
Mohammed Salhi, Jorgen S. Nielsen, Jochen Blaschke,
Jean-François Clément, Stefano Allievi*

I musulmani nella società europea



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

I musulmani nella società europea / scritti di Jacques Waardenburg, Sanai A. Aldeeb Abu-Salieh, Mohammed Salhi... [et al.] - IX, 175 p. :21 cm.

1. Diritto musulmano
2. Diritto familiare comparato - Europa

I. Waardenburg, Jacques
II. Nielsen, Jorgen S.

Copyright .0 1994 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. (011) 6500500, fax: (011) 6502777
e-mail: staff@fga.it, Internet: <http://www.fga.it>

La traduzione dei saggi di Waardenburg, Nielsen e Blaschke è di Arturo Mercandetti, la traduzione dei saggi di Abu-Salieh, Salhi e Clément è di Cristina Ascoli.

ISBN 88-7860-084-9

Indice

Introduzione

Il richiamo all'islam: una forza sociale nella storia moderna

Jacques Waardenburg

Premessa

1. Cause degli odierni richiami all'islam

2. Alcuni significati dell'idea di islam

3. Concetto e contenuto di *da'wab*

4. Movimenti islamici

Conclusioni

Riferimenti bibliografici

p. 1

2

5

8

11

12

14

PRIMA PARTE

Autorità, diritto e famiglia nel mondo arabo e musulmano

Autorità politica e legittimazione religiosa

Jacques Waardenburg

Premessa

1. Stati musulmani

2. Stati non musulmani

3. Immigrati musulmani che vivono in stati non musulmani

19

19

21

22

Il diritto di famiglia nel mondo arabo: tradizione e sfide

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh

Premessa

1. Assenza di unità giuridica

25

25

2. Disparità tra l'uomo e la donna	p. 32
3. Disparità tra musulmani e non musulmani	45
4. Una voce dissidente: Maḥmūd Muḥammad Ṭaha	54
Conclusioni	57
Riferimenti bibliografici	59

La famiglia musulmana immigrata e nel paese di origine:
tendenze demografiche recenti e indicazioni di tendenza

Mohammed Salhi

Premessa	63
1. La situazione nei paesi di origine	65
2. La situazione nei paesi d'immigrazione	70
Conclusioni	74
Riferimenti bibliografici	75

SECONDA PARTE

Comunità islamiche in Europa: la dialettica dell'inserimento
nei paesi europei

Il diritto familiare nelle rivendicazioni delle popolazioni
musulmane in Europa

Jorgen S. Nielsen

Riferimenti bibliografici	89
---------------------------	----

Identità e visibilità dell'islam in Francia

Jean-Francois Clément

Premessa	91
1. Costruzione dell'immagine dell'islam in Francia	94
2. La posta sociale in gioco	101
Conclusioni	107
Riferimenti bibliografici	115
Banche dati	120

Musulmani in Germania: limiti dell'equiparazione religiosa e politica

Jochen Blaschke

Premessa	p. 121
1. La costituzione di comunità musulmane	124
2. Associazioni, enti o comunità religiose di diritto pubblico	128
3. Chi rappresenta i musulmani?	130
4. Scuola e religione	132
5. Esperti in dottrina religiosa, teologi e loro formazione	134
6. Spazi sociali	136
7. Compiti caritativi	137
Conclusioni	138

Islam, musulmani e governo britannico locale e centrale: fluidità strutturale

Jorgen S. Nielsen

Premessa	143
1. Il contesto del Regno Unito	143
2. Le comunità musulmane nel Regno Unito	146
3. Pressioni per un cambiamento	149
4. Verso un programma nazionale?	153
Riferimenti bibliografici	155

Organizzazione e potere nel mondo musulmano: il caso della comunità di Milano

Stefano Allievi

Premessa: l'islam in Italia	157
1. La presenza musulmana: la situazione a Milano	158
2. La presenza attuale: i soggetti	160
3. Le dinamiche interne	166
4. Il rapporto con la realtà circostante	166
5. Il rapporto con le altre comunità islamiche	170
6. La posta in gioco: la leadership sull'islam italiano	172
Riferimenti bibliografici	174

Nota sugli autori	177
-------------------	-----

Introduzione

Il richiamo all'islam: una forza sociale nella storia moderna

Jacques Waardenburg

Premessa

Una delle nostre difficoltà nell'interpretare i movimenti islamici odierni — e il nostro mondo ne è pieno, non solo nell'ambito dei paesi con una maggioranza musulmana, ma anche tra i gruppi musulmani minoritari, come quelli che possiamo incontrare in Europa — sta nel cogliere le loro dinamiche interne. Si tratta di movimenti sociali, che presentano grandi differenze se esaminati più da vicino; queste differenze non sono dovute solamente al contesto in cui compaiono, ma anche alle loro motivazioni e intenzioni. I media occidentali pongono particolare attenzione agli aspetti politici di questi movimenti; ma ci sono pure altri e più vitali aspetti: mutuo soccorso e solidarietà tra membri e partecipanti, slanci e aneliti spirituali e, ancora, particolari varietà di richiami all'islam.

E quest'ultimo elemento, il *richiamo all'islam*, quello al quale si rivolge qui la nostra attenzione. In effetti il richiamo (*da'wah*) all'islam è evidentemente una chiave per la comprensione di movimenti e processi dei nostri giorni, che non solo fanno la loro comparsa tra i musulmani (ricordando loro il loro impegno per l'islam) ma che sono anche rivolti ai non musulmani, in modo da far loro accettare l'islam. A partire dalla fine degli anni sessanta e, in senso lato nel corso degli ultimi centocinquanta anni, nuovi tipi di «appelli» o «richiami» all'islam hanno destato un'eco profonda tra i musulmani in diverse parti del mondo. Ciò può avvenire in modo diretto, tramite la predicazione, l'esortazione e la persuasione e, in modo indiretto, tramite pressioni sociali dal basso o un'azione dello stato tesa a favorire un sistema di vita islamico, come anche tramite richiami pubblici alla preghiera e all'adempimento di altri doveri religiosi e, ancora, tramite l'appoggio privato e pubblico a istituzioni islamiche, che mobilitano i musulmani per il bene dell'islam. A parole o con i fatti, direttamente o indirettamente, il richiamo all'islam si è esteso e intensificato nell'arco degli ultimi decenni ed è oggi un elemento essenzia-

le per la maggior parte, se non per tutti, i movimenti islamici. Quali ragioni si possono addurre per spiegare questo aumento dei richiami all'islam, sia in un contesto generale sia in contesti specifici?

1. *Cause degli odierni richiami all'islam*

Vorrei cominciare elencando alcune cause di carattere generale. Gli ultimi centocinquanta anni hanno assistito al crollo di molte società musulmane tradizionali, fenomeno che ha comportato la perdita di alcuni valori tradizionali e di una certa morale tradizionale. Lo stesso periodo ha visto il sorgere di ideologie che offrivano nuovi orientamenti e impegni collettivi. Taluni frutti dei movimenti di riforma e purificazione dell'islam del XIX secolo e dell'inizio del XX hanno trovato il modo di raggiungere masse più ampie e sono stati ripresi da movimenti islamici più populistici, con limitate capacità intellettuali di autocritica. Tali movimenti erano la risposta a problemi, naturale conseguenza della modernizzazione e dell'urbanesimo, come l'individualismo e la crescente solitudine, nonché l'aumentata necessità degli esseri umani di uno stile di vita più personale, di valori acquisiti personalmente e di un tipo personale di vita comunitaria. Il bisogno di chiarezza di identità e di scopi nella vita, con una corrispondente semplificazione dei problemi, ha reso la gente sensibile a un richiamo all'islam — che, dopo tutto, è il valore di base nelle società musulmane — cosicché le ideologie islamiche hanno potuto svilupparsi e trovare proseliti. Tale sviluppo è stato facilitato dal sorgere di stati centralizzati, che accentuano il bisogno di una coesione nazionale e che fanno uso dei media moderni, come pure di altri strumenti, per mobilitare e guidare la popolazione in nome della causa nazionale. Quando l'appello delle ideologie dello stato è andato perdendo la sua forza di attrazione, la strada a un tipo alternativo di appello, quello all'islam, era già aperta (facendo uso dei media moderni).

Una terza causa dell'aumento dei richiami all'islam, al di là del sorgere di ideologie e della disillusione per la vita pubblica, è una certa qual reazione negativa nei confronti dell'Occidente, che compare nella maggior parte dei paesi musulmani. Si tratta di una reazione all'influenza, ai valori e ai modelli occidentali, parallela alla ricerca di alternative percorribili per dare un senso compiuto alla vita e un'affermazione dei valori islamici, cosicché, a livello popolare, laddove la gente è molto attaccata alla religione, l'islam è visto sempre più come una fonte alternativa di valori, più o meno in opposizione all'Occidente. Ciò implica analoghe reazioni negative nei riguardi di Israele, visto come agente politico dell'Occ-

cidente, e del cristianesimo, visto come una religione legata all'Occidente e storicamente superata dall'islam.

Oltre a tali cause generali, paesi specifici e specifiche situazioni sociopolitiche rendono comprensibile il successo dei richiami all'islam nel corso degli ultimi decenni; mi sia consentito citare alcuni esempi.

In *Turchia* e in *Iran* (prima del 1979) sin dagli anni venti sono state imposte dall'alto la modernizzazione e una versione modernista dell'islam. Ciò ha portato a un'opposizione, non solo contro lo stato oppressivo e la sua ideologia in quanto tale, ma anche contro l'adozione di modelli occidentali di modernizzazione e contro le versioni moderniste dell'islam sostenute dai governi. Dopo la presa del potere da parte di Khomeini nel febbraio 1979, l'Iran è divenuto il centro di un nuovo potente tipo di richiamo all'islam: quello a un islam rivoluzionario.

Arabia Saudita e *Iran* (dal 1979) sono ora diventati i due principali esportatori di versioni assolutiste dell'islam, prendendo in parte il posto precedentemente occupato all'estero da Egitto e Pakistan. L'Arabia Saudita ha impiegato una gran quantità di denaro in quest'attività islamica internazionale, sostenendo numerosi movimenti e istituzioni islamici all'estero. In ciò rientra la costruzione di moschee e scuole islamiche, sostegno a gruppi e società islamiche del tipo *da'wah*, i tentativi di integrazione tra musulmani e non musulmani e, a livello internazionale, il finanziamento di organizzazioni islamiche internazionali e gli sforzi di islamizzazione in diversi stati musulmani. Se l'Arabia Saudita presenta una versione assolutista e conservatrice dell'islam sulla base di un background sunnita wahhabita, l'Iran ne presenta una versione assolutista e rivoluzionaria sulla base di un background sciita khomeinista. Il richiamo iraniano è andato causando, o catalizzando, un fermento rivoluzionario in un certo numero di società musulmane, mettendo in discussione le strutture religiose e politiche esistenti. Nel corso degli ultimi due decenni anche la *Libia* è divenuta esportatrice di un nuovo tipo di versione social-rivoluzionaria dell'islam; la sua «Società della *da'wah*», con sede a Tripoli, sostiene la costruzione di moschee e scuole islamiche, attività di *da'wah* tra i musulmani, come pure più estese attività missionarie tra i non musulmani. In questi tre stati le politiche ufficiali di *da'wah* sono collegate a un comune sforzo per guadagnare una maggior influenza politica nel mondo musulmano.

Nel Nordafrica i crescenti richiami all'islam sono articolati in maniera diversa, a seconda dei regimi contro i quali si è levata la loro protesta. In *Tunisia* e in *Algeria* forti richiami all'islam sono stati fatti in opposizione a politiche secolari e più o meno «razionali», che hanno sortito risultati economici e politici catastrofici. In *Tunisia* è sorto un orientamento

fondamentalista e più intellettuale come protesta contro il burghibismo, inteso come ideologia del potente sistema a partito unico, e contro la versione modernista dell'idea islamica di Burghiba. In *Algeria* è sorta una protesta più attiva, orientata in senso sociale e politico, contro lo stato secolarizzante, che aveva anche in questo caso un forte sistema a partito unico e applicava un modello di sviluppo economico di ispirazione sovietica. In *Marocco* al potere politico del monarca, che trae legittimazione dalla rivendicazione di un'autorità religiosa, si opponeva e si oppone il richiamo alla realizzazione di una versione alternativa dell'islam, che rappresenterebbe il «vero» islam, il quale condurrebbe, se accettato, a un ordinamento statale alternativo.

L'aumento di richiami all'islam in *Egitto* può essere parimenti spiegato come reazione a determinate politiche dello stato. Negli anni sessanta, a causa del socialismo arabo-islamico di Nasser caratterizzato da un potere assoluto dello stato, ebbe inizio il richiamo all'islam dei Fratelli Musulmani e, in particolare, di Sayyid Qutb. L'apertura economica dell'Egitto di Sadat e le sue catastrofiche conseguenze economiche per le classi a basso reddito, il suo atteggiamento filoamericano e il trattato di pace con Israele fecero sorgere dure proteste che si rivolsero con violenza contro lo stato e il suo capo. In opposizione alla restaurazione politica dell'Egitto di Mubarak a livello internazionale, esiste una costante pressione a favore di una legislazione islamica e uno stimolo costante della base popolare in direzione di una crescente islamizzazione della società egiziana. Il governo, a sua volta, sostiene una versione più moderata dell'islam, secondo l'insegnamento delle istituzioni come al-Azhar, quale contrappeso alle versioni attivistiche e fondamentaliste dell'islam, cui aderiscono i suoi oppositori.

Bangladesh e *Sudan* sono diventati stati islamici, principalmente perché i loro capi, trovandosi in difficoltà economiche e politiche, avevano bisogno dell'appoggio dei gruppi islamici; il medesimo fatto è avvenuto in *Pakistan* per Zia ul-Haq, il cui programma di islamizzazione è servito in larga misura a legittimare il suo stesso regime militare. In *Pakistan* le vedute e le politiche secolari dei fondatori dello stato nel 1947 hanno sempre incontrato opposizione da parte di ben organizzati gruppi di pressione per uno stato islamico, che hanno intensificato il loro richiamo all'islam dopo il tracollo politico ed economico avvenuto alla fine degli anni sessanta. In *Afghanistan* il regime marxista, sostenuto più tardi dall'invasione sovietica alla fine del 1979, portò a una resistenza militante, che fece ferventi richiami all'islam. In *Indonesia* il governo ha intrapreso un programma di educazione islamica di tipo particolare, che non solo si sostituisce a forme sincretistiche tradizionali di islam e tradizioni

locali, ma serve anche da contrappeso alle pressioni per un'islamizzazione generale della società e dello stato indonesiani.

In paesi come *India*, *Israele*, l'ex *Unione Sovietica* e la *Cina*, espressioni politiche musulmane sono state quasi impossibili a causa della loro struttura sociale e statale. Lo stesso vale per un certo numero di paesi dell'Africa Nera, benché in Nigeria, ad esempio, ci siano stati ripetuti richiami all'islam da parte di attivisti musulmani stanziati nel nord del paese, che volevano trasformare la Nigeria in uno stato islamico. Ci si può aspettare che movimenti politici islamici nascano anche nelle nuove repubbliche musulmane indipendenti dell'ex Unione Sovietica.

Tutti i paesi sopra citati sono testimoni di crescenti richiami all'islam; ciò può essere spiegato in larga misura con le loro tristi condizioni economiche e sociali e anche con l'operato dei loro regimi politici. A prima vista sembra che ci si debba confrontare con un amalgama alquanto caotico di ogni sorta di gruppi e ideologie islamici. È, pertanto, necessaria una sorta di decodifica del loro linguaggio e delle loro attività per mettere a nudo i diversi tipi di richiamo all'islam in essi contenuti. Tutti questi richiami, e i movimenti che ne traggono origine, hanno implicazioni tanto sociopolitiche che ideologico-religiose.

Ciò conduce naturalmente a interrogarsi su che cosa effettivamente sia l'islam e sui significati che questa idea trasmette ai musulmani, quando vien fatto un richiamo all'islam. Anche qui è necessaria una distinzione tra significati generali fondamentali dell'idea islamica (che sono validi al di là delle differenze culturali, storiche e geografiche che esistono tra particolari gruppi di musulmani) e significati specifici, che l'idea di islam ha iniziato a trasmettere ai musulmani nelle nuove situazioni che si sono venute a creare all'incirca un secolo e mezzo fa. Ci occuperemo qui dei significati sociali piuttosto che di quelli individuali. Tralascieremo, pertanto, la sfera privata di fede e religione, nella quale per il singolo musulmano l'islam significa abbandonarsi a Dio, seguire il comando divino, coltivare un atteggiamento religioso verso la vita e il mondo. Il nostro interesse verterà sui significati sociali: significati religiosi e non religiosi, che l'idea di islam trasmette ai musulmani in quanto comunità.

2. *Alcuni significati dell'idea di islam*

Per quanto concerne i significati generali fondamentali, per i musulmani l'islam rappresenta la religione rivelata della comunità musulmana. Esso fornisce tutte le istruzioni necessarie per una sana vita della mente e del corpo, in questo mondo e in quello a venire, e prescrive anche le re-

gole di comportamento, ivi compresi i riti da compiere; infine impone il perseguimento della giustizia come uno dei compiti principali della comunità musulmana. Di conseguenza l'islam è ricchissimo di significati come valore supremo della comunità ed è in effetti il valore supremo agli occhi dei musulmani; ha un certo qual tocco di sacralità e dà un pizzico di eternità. Così l'idea musulmana ha un significato assai ampio con sfumature religiose, proprio come le idee di chiesa e cristianesimo hanno un significato assai ampio per i cristiani e l'idea di popolo di Israele ha un significato assai ampio per gli ebrei. Indicando sia una comunità sia la verità che sta alle radici di questa comunità, l'islam è una causa da difendere, se attaccata da nemici: i nemici dell'islam sono nemici reali.

L'idea di islam ha iniziato a trasmettere significati specifici ai musulmani a partire dalla metà del secolo scorso e significati ancor più particolari a partire dalla metà del XX secolo, tra i principali si possono notare:

a) Significati che evidenziano una demarcazione: in primo luogo una demarcazione da altre fedi e ideologie, non solo o non più nel modo tradizionale di comunità separate, ma anche per scelta personale e osservanza consapevole; in secondo luogo una demarcazione da ideologie atee e dall'ateismo di fatto, tramite una fede e una solidarietà di comunità.

b) Significati che evidenziano particolari valori specifici dei nostri giorni: in primo luogo l'islam si pronuncia a favore di un comportamento morale degli individui responsabili, che seguono alcune norme e alcuni valori di base in società nelle quali gli schemi di vita tradizionali sono in fase di dissoluzione, inoltre l'islam si schiera a favore della giustizia in generale e della giustizia sociale in particolare.

c) Significati che nascono dopo il processo di colonizzazione e l'esperienza dell'oppressione straniera: esiste una ricerca di riconoscimento, innanzi tutto si sottolinea il principio di autonomia e indipendenza politica (l'islam è sentito come qualcosa che si oppone al dominio straniero), nel caso di soggezione a un potere straniero e di proibizione di attività politiche contro di esso, si mantiene viva la speranza che un giorno il popolo sarà in grado di autogovernarsi; in secondo luogo si sottolinea sempre più il bisogno di autenticità dei musulmani; in terzo luogo l'islam dovrebbe essere riconosciuto in pratica, i governi musulmani dovrebbero applicare i diritti umani riconosciuti dall'islam e i governi non musulmani dovrebbero applicarli alle minoranze musulmane, inclusi gli immigranti provenienti da paesi musulmani, che vivono sul loro territorio. Questa ricerca di riconoscimento sotto la guida dell'islam può, poi, portare a vari movimenti di emancipazione che, esplicitamente o implicitamente, si richiamano all'islam.

d) Significati connessi all'azione sociale e politica: in Europa e, in senso lato, in Occidente si fa abitualmente appello al principio della libertà religiosa, affinché i musulmani possano osservare i precetti religiosi islamici. Se le ideologie secolari, che si oppongono a qualsiasi cosa sappia di religione — ad esempio un «secolarismo» ufficiale — prevalgono nella vita pubblica, si sottolinea il fatto che i musulmani dovrebbero avere il diritto di osservare i precetti dell'islam nella vita pubblica. Negli stati musulmani i gruppi musulmani esclusi dal potere possono assumere un atteggiamento critico e costituire un'opposizione o a specifici governi, che siano inadeguati, o a uno specifico stato, in quanto porti a un regime oppressivo, sentito come contrario alle norme e ai valori islamici. In tali casi si può fare un richiamo a favore di uno stato islamico, presentando un tale stato come la panacea contro tutti i mali correnti.

Un tal richiamo a uno stato islamico può esser fatto in un senso molto generale, invocando un'islamizzazione della società, ma può essere fatto anche in un senso molto specifico: come progetto di uno stato, che si distingue da tutti gli altri per essere rigorosamente basato sulla *šari'ah* [legge islamica] e, quindi, sull'islam. Fintanto che tali appelli o richiami a uno stato islamico sono fatti come un puro, ma vago ideale, tale richiamo rimarrà, come molti altri, a livello utopico; ma non appena partiti e movimenti politici promuoveranno attivamente la costituzione di un tale stato, ecco che cercheranno di realizzare in terra questo richiamo all'islam, mescolato con compromessi politici e ambizioni personali. Tutti questi richiami di opposizione a favore di uno stato islamico dovrebbero essere distinti rigorosamente da appelli e richiami all'islam fatti da governanti al potere, che cercano così di legittimare o il proprio regime o particolari misure da loro prese, che risultino sgradite al popolo. In altre parole gli appelli all'islam di coloro che si trovano al potere sono sostanzialmente differenti dagli appelli all'islam fatti da coloro che si oppongono a chi è al potere.

Si può qui aggiungere un'osservazione. Colpisce il fatto che il richiamo all'islam sia sempre più divenuto, nel corso del XX secolo, il richiamo a qualcosa esplicitamente assolutizzato nella società. È questo dato di fatto che rende ogni richiamo all'islam estremamente importante nella vita sociale, con le sue conseguenze sociali e spirituali. L'islam è divenuto non solo una Legge Suprema, ma anche una Suprema Corte di Appello. Questa tendenza a fare dell'idea islamica un qualcosa di assoluto ha assunto diverse forme. Prima di tutto può divenire semplicemente un cieco ideale, nello stesso modo in cui tutte le religioni possono essere assolutizzate, conducendo a una forma di fanatismo. In secondo luogo, l'islam è rappresentato come un sistema

coerente di idee, come un'ideologia. Proprio come tutte le religioni possono venire ideologizzate e tutte le ideologie assolutizzate, l'islam può essere ed è, oggi, spesso presentato come un'ideologia assoluta. In terzo luogo l'islam funge da fondamento, il fondamento *assoluto*, di un ordine politico e sociale utopistico alternativo, che i musulmani sperano di veder realizzato e che si oppone sostanzialmente all'ordine politico e sociale esistente.

La base di ogni ordine sociale utopistico viene espressa in termini mitici o in forma di determinati principi assoluti. Ciò avviene anche quando l'islam è proposto come il fondamento assoluto di un nuovo ordine sociale utopistico con un'interessante mescolanza di dati mitici (per lo più derivati dal Corano, visto come «rivelazione») e di principi generali (norme e valori universalmente riconosciuti, come giustizia e ragione). Come risultato, l'idea di islam può trasmettere un numero sempre crescente di significati. Qual è al giorno d'oggi il significato del termine arabo (*da'wah*) — che sta per richiamo all'islam in generale — e quale il significato di specifici richiami all'islam?

3. *Concetto e contenuto di da'wah*

Il sostantivo *da'wah* (derivato da *da'ā*: ricercare, desiderare, chiedere qualcosa; oppure guidare, stimolare, far fare qualcosa a qualcuno) ha come significato base invito (ad esempio a mangiare e bere o a celebrare). Ciò può condurre a significati religiosi come preghiera o imprecazione, il richiamo alla preghiera e, in particolare, un richiamo o un invito ad accettare l'islam (*Da'wah al-islam*: l'affermazione che non vi è altra divinità all'infuori di Dio e che Maometto è il suo profeta, che implica l'accettazione dell'islam come la vera religione). Il termine *da'wah* ricorre già nel Corano, dove ha due significati religiosi: un richiamo o invito che giunge all'uomo da Dio (30:24), un appello dall'uomo a Dio, come una preghiera o un voto (2:123; 38:34); i significati religiosi di *da'wah* prevalgono. Bisognerebbe notare che esiste anche un significato comune abbastanza differente di *da'wah*: una confederazione capace di aiutare, assistere, proteggere qualcuno.

Nel corso del tempo il significato del termine *da'wah* ha avuto sviluppi in senso religioso e sociopolitico. Consideriamo, dapprima, il senso religioso del termine. Sin dall'inizio *da'wah* è l'invito a convertirsi alla vera religione, rivolto all'uomo da un profeta nel nome di Dio (14:46). Ogni profeta, da Adamo a Maometto, ha avuto la sua propria specifica *da'wah* ed è stata la particolare *da'wah* di Maometto a riprendere le *da'wah* finali dei profeti che lo hanno preceduto e a riassumerle nella *Da'wah al-islam*

definitiva. Il proclamare la *da'wah* rientra nei compiti dei profeti; i credenti devono ripetere la *da'wah* del loro profeta. Il termine *da'wah* acquisisce la capacità di esprimere, oltre al richiamo o invito ad accettare l'islam, anche gli effettivi contenuti di questo richiamo o invito. In tal caso significa anche religione, legge religiosa, tradizione autorevole e diviene virtualmente sinonimo di *sunnah* [tradizione del profeta Maometto], *ṣarī'ah* e *dīn* [religione]. Lo sviluppo finale è l'estensione del significato religioso di *da'wah* a indicare tutti coloro che hanno ascoltato e accettato l'appello e il suo contenuto. Il termine *da'wah* viene allora a indicare la comunità islamica stessa, considerata come un unico corpo, risultato di questo appello, divenendo sinonimo di *ummah*.

Oltre al significato religioso di *da'wah*, esaminiamone ora il significato sociopolitico. Allo stadio iniziale *da'wah* significava l'invito a far propria la causa di un singolo individuo o famiglia e la sua pretesa di leadership (*imāmah*) sui musulmani. L'accettare questo invito implicava riconoscere una particolare autorità umana e la società o lo stato che erano fondati o restaurati da questa particolare autorità. Nel corso del tempo il significato di *da'wah* si è allargato dall'essere affiliato a una singola persona o famiglia all'aderire all'organizzazione globale, che era costituita da o per questa persona o famiglia al fine di realizzare un nuovo stato di cose nel mondo e di coinvolgere il maggior numero possibile di aderenti in questo sforzo. Alla fine, vista in una prospettiva politica, la *da'wah* intesa come «il richiamo» poteva avere semplicemente la funzione di lanciare un movimento volto a costituire un'entità politica in un contesto islamico. Alla base di ogni movimento islamico, con aspetti tanto spirituali quanto sociopolitici, si trova una *da'wah*. La *da'wah* è il motore di ogni movimento islamico e ogni movimento islamico ha la sua propria *da'wah*.

Riassumendo, si può dire che il concetto di *da'wah* è estremamente dinamico, indicando un richiamo profetico di origine divina e un movimento inteso a realizzare l'islam. Lascia intravedere essenzialmente due cose: da un lato indica la dipendenza di fondo dell'uomo e della comunità umana dall'assistenza soprannaturale ed esprime il desiderio di essere assistiti da tali sorgenti soprannaturali; dall'altro indica il richiamo, per conto di una tale autorità soprannaturale, ad accettare la vera religione e a condurre la gente sulla vera via della vita, nell'ambito di un nuovo movimento comunitario su base islamica. La *da'wah* implica un tipo particolare di leadership sociopolitica, che gode di una legittimazione trascendente e che può imporre e applicare norme di origine soprannaturale; la *da'wah* ha, infine, una dimensione cognitiva, giacché si concretizza in larga misura attraverso la predicazione e la comunicazione di inse-

gnamenti fondamentali. I contenuti di questa predicazione e di questi insegnamenti, che fanno costantemente riferimento a testi tratti dal Corano, devono essere accettati come veri. La conoscenza acquisita dovrebbe illuminare la coscienza dell'uomo, risvegliare il suo senso morale e guidare il suo comportamento.

La *da'wab* è destinata in primo luogo ai musulmani, allo scopo di far loro realizzare l'islam, ma, poi, diviene anche un appello missionario ai non musulmani, volto a far loro accettare l'islam. La *da'wab* non consiste né nell'insegnare un sistema razionale, né nel far perdere la testa irrazionalmente a qualcuno, né semplicemente nel seguire la religione in modo tradizionale. Intende risvegliare l'uomo in una situazione problematica, in cui devono esser compiute alcune scelte; una volta che la scelta giusta sia stata fatta, la persona in questione è pronta a seguire il richiamo, ad aderire al movimento e a far parte della comunità. Per i musulmani il «grande richiamo» è, per così dire, incarnato nel Corano.

Per cogliere il richiamo è fondamentale studiare il Corano, che è la base di ogni studio della religione musulmana. Di conseguenza un fondamentalismo islamico sarà incline a sviluppare un'ideologia islamica sulla base di un certo numero di testi scelti, tratti dal Corano. In secondo luogo occorre trovare l'ordine eterno delle cose, le regole e le norme eterne, e farne tesoro. Dato che la *šari'ah* contiene tali regole e norme per il comportamento umano, ogni movimento attivista islamico prescriverà di studiare e applicare la *šari'ah* quanto più possibile, a livello sia individuale sia di comunità. Ciò può persino essere imposto politicamente dall'alto.

In terzo luogo, nelle situazioni e nei problemi quotidiani, si è chiamati a dar testimonianza dell'islam di fronte ad altre religioni e ideologie, a difenderlo da attacchi ideologici e a difendere la comunità musulmana da una dominazione proveniente dall'esterno, in particolar modo da ingerenze occidentali, da una tirannia proveniente dall'interno e dalla perdita dei valori islamici dovuta alla secolarizzazione.

Il richiamo implica l'appello persistente ad adottare con sempre maggior cura lo stile di vita islamico, ad aiutare a islamizzare più compiutamente la società musulmana e a chiamare i non musulmani ad accettare l'islam.

Negli appelli correnti all'islam c'è un singolare appello all'impegno, all'azione e all'attivismo, in termini forse più accentuati che nei tempi passati. Tali appelli sono spesso seguiti da un appello all'autocritica e a una continua valutazione di ciò che è stato fatto. I movimenti islamici del giorno d'oggi devono essere visti e studiati, in linea di massima, come realizzazioni sociali di tali richiami all'islam.

4. *Movimenti islamici*

A partire dalla rivoluzione islamica del 1979 in Iran, non solo è bruscamente aumentato in tutto il mondo il numero dei movimenti che si qualificano esplicitamente come «islamici», ma si è anche avuto un numero crescente di studi su questi movimenti. La maggior parte di tali studi si concentra sugli aspetti politici dei movimenti. Sono pochi gli studi che si pongono nell'ottica della tradizione islamica e che considerano tali movimenti, in larga misura, come reinterpretazioni ideologiche dell'islam. Alcuni studi si concentrano sugli aspetti spirituali dei movimenti più religiosi e mistici. La maggior parte degli studi tende a interpretare i movimenti come forze sociali, che mobilitano quella parte della popolazione che si trova in ristrettezze economiche e sociali per determinati scopi e propositi, che non sempre sono chiari, e, spesso, per legittimare coloro che sono al potere o coloro che lo ricercano.

Grazie a questi studi è diventato chiaro che il cosiddetto «movimento islamico» di oggi non è un unico movimento, ma consiste, in effetti, di tanti piccoli movimenti, che hanno tutti la loro storia particolare, le loro cause specifiche e le loro proprie dinamiche interne. Ci piacerebbe far presente che il vero motore di queste dinamiche è costituito dalla *da'wab*, il richiamo all'islam fatto in situazioni critiche, al quale la gente ha risposto positivamente, essendo l'islam il valore supremo delle società e comunità in questione. Ci piacerebbe, anche, far presente che tutti questi movimenti hanno una struttura di base del tipo *richiamo-risposta*. Il tener conto di questa specifica struttura ci consente di capire meglio i processi di rivitalizzazione islamica del giorno d'oggi, come pure i processi di islamizzazione in aree non musulmane.

Un esempio dell'utilità del nostro concetto di struttura richiamo-risposta dei movimenti islamici è la seguente classificazione dei movimenti consapevolmente islamici del giorno d'oggi.

a) Movimenti *rivoluzionari* più o meno militanti, che non sono contrari all'uso della violenza e che si rifanno a un qualche tipo di richiamo a realizzare un ordine politico e sociale alternativo attraverso una rivoluzione islamica. Ad esempio il khomeinismo e i movimenti che lo imitano (gruppi libanesi di sciiti e certi combattenti mugahiddin afgani).

b) Movimenti come i *Fratelli Musulmani*, con una solida struttura organizzativa, che risponde a richiami per una ben organizzata pratica sociale e individuale musulmana. Si può fare una distinzione tra orientamenti più sociali, che sottolineano la mutua solidarietà nel campo dei bisogni sociali, e orientamenti più politici, che, con mezzi diretti o indiretti,

aspirano a ottenere potere politico per promuovere una leadership islamica. Quando alcuni gruppi militanti estremisti hanno voluto usare mezzi violenti, il che non rientra negli schemi di richiamo-risposta della Fratellanza Musulmana, come qui li abbiamo definiti, hanno dovuto staccarsi da essa.

c) Movimenti del tipo *ṭarīqah* [confraternita], che rispondono a richiami alla pratica e alla devozione religiosa e, in second'ordine, anche alla pratica sociale islamica. Qui non vi è una rigida organizzazione, bensì una rete aperta di *sufi* (i così detti dervisci), nella quale un ruolo predominante è svolto da particolari capi spirituali.

d) Associazioni che raccolgono *'ulema* [dottori dell'islam] e altri studiosi islamici più specializzati, nelle quali il richiamo è in primo luogo alla conoscenza: lo studio di islam e *ṣarī'ah* nei modi tradizionali. Solo in Iran gli *'ulema* prendono attivamente parte alla politica; nei paesi sunniti invece essi sono largamente controllati dallo stato e il loro ruolo politico è sostanzialmente passivo.

e) Associazioni più aperte, che ammettono anche «laici», per lo studio del Corano e dei *Ḥadīth* [*Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, seconda fonte della *ṣarī'ah* dopo il Corano] e islam in generale. Vi è, anche qui, una risposta al richiamo alla conoscenza, ma non in un senso professionale. I membri sono per lo più laici, che hanno compiti pratici nella vita e non sono «professionisti della cultura», come nel gruppo precedente.

f) Movimenti più locali, che servono interessi islamici di tipo religioso e persino locale. Il richiamo è qui a particolari pratiche islamiche nella vita quotidiana, quali particolari benedizioni, celebrazioni e pellegrinaggi.

g) Associazioni culturali costituite da soci musulmani. Il richiamo è, qui, ad attività culturali e, naturalmente, religiose. Simili associazioni non indulgono ad attività politiche.

Anche le organizzazioni dei musulmani in Europa possono essere classificate a seconda del tipo di richiamo al quale rispondono; si confronti ad esempio il Parlamento islamico nel Regno Unito, che prende posizioni politiche, con l'organizzazione non politica *tablīg*.

Conclusioni

Abbiamo rivolto l'attenzione al richiamo all'islam (*da'wah*), visto come un concetto chiave per comprendere i movimenti islamici del giorno d'oggi e i processi di islamizzazione. Abbiamo riportato alcune cause

dell'aumento dei richiami all'islam dei nostri giorni. Abbiamo analizzato alcuni significati che ha l'idea di islam per i musulmani e abbiamo rivolto la nostra attenzione al termine arabo *da'wah*, che indica il richiamo all'islam. Infine abbiamo fatto presente che i movimenti islamici odierni hanno una struttura di base del tipo richiamo-risposta e che dovrebbero essere studiati e classificati di conseguenza.

Concludendo, possiamo ora riassumere i significati sociali dei richiami all'islam come segue: *a)* per l'islamizzazione della comunità musulmana stessa, *b)* per la diffusione dell'islam ai non musulmani e *c)* per gli immigrati musulmani in Europa.

All'interno della comunità musulmana in senso lato, vale a dire per i musulmani, ogni richiamo all'islam rinforza l'identità islamica dei musulmani. Tali richiami li rendono consapevoli di questa identità e la rafforzano; essi si prefiggono lo scopo di condurre a particolari visioni della realtà e a particolari modi di comportarsi. In altre parole, aiutano i musulmani a prender coscienza di vita, società e realtà, non solo in un modo *nag*, ma alla luce della normativa islamica, tramite orientamenti islamici; invitano a dare un orientamento fondamentale alla persona e al gruppo, conformemente a ciò che si può chiamare la «verità» dell'islam, nonché alla società, in conformità alle prescrizioni della *šari'ah*.

Per quanto riguarda i non musulmani, ogni richiamo all'islam rivolto a loro è inteso come una testimonianza di uno sforzo missionario in vista di una possibile conversione. Una simile missione è condotta su larga scala tra genti illetterate e tra politeisti generici, al fine di salvarli da una fondamentale ignoranza (*gāhiliyyah*). È portata avanti su scala ridotta anche tra gli occidentali dechristianizzati, al fine di correggere quelle che sono considerate le «esagerazioni» settarie del cristianesimo e di ricondurli a un puro monoteismo. Nei tempi passati le missioni islamiche hanno assunto due forme principali: da una parte, a livello pratico, si richiedeva l'identità musulmana per avere rapporti con i musulmani, nel matrimonio, negli affari e nella vita sociale in generale; dall'altra, a livello religioso, veniva lanciato un richiamo all'islam da parte di predicatori, maestri e mistici (*sufi*), che erano stati loro stessi «chiamati» a predicare ai non musulmani e a vivere tra questi.

Oggi vi è una terza forma di richiamo: vengono compiuti sforzi concertati per preparare a questo compito missionari in particolari istituzioni e scuole di preparazione alla *da'wah* in Arabia Saudita, Libia, Egitto, Pakistan e, forse, anche altrove. In futuro ci potrebbe essere una quarta forma. Il richiamo all'islam potrebbe anche venire ad assumere l'aspetto di un appello a unire una buona parte del mondo non occidentale più povero sotto una religione, che non è certamente identificabile con il più

ricco mondo occidentale. L'islam potrebbe aiutare queste popolazioni a mantenere la loro dignità umana di fronte a un predominio occidentale che, in questo momento, è essenzialmente di natura economica.

Anche per gli occidentali non musulmani il richiamo all'islam è di rilievo sotto diversi aspetti: può ricordare loro la presenza di una religione che offre un'alternativa all'attuale modo di vivere dell'Occidente; può anche portare a un'interazione e al dialogo; in alcuni casi può portare alla conversione. Per i musulmani immigrati in Europa il richiamo all'islam è essenzialmente portatore, a mio avviso, di un appello a conservare la propria identità islamica in un ambiente non musulmano; si tratta, pertanto, di mantenere viva la presenza dell'islam all'interno delle società occidentali in cui essi vivono.

Riferimenti bibliografici

- Carré, Olivier, *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Puf, 1982.
- *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Paris, Ed. du Cerf-Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques; 1984.
- *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1991.
- Carré, Olivier e Dumont, Paul (a cura di), *Radicalismes islamiques*, Paris, L'Harmattan, 1985-86, 2 vol.
- Carré, Olivier e Michaud, Gérard (a cura di), *Les Frères musulman en Egypte et en Syrie (1928-1982)*, Paris, Gallimard-Julliard, 1983.
- «Da'wah» in *Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden, E. J. Brill, 1965, vol. II, pp. 168-70.
- «Da'wah» in E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon cit.*, vol. I, 3, pp. 883-85.
- Ende, Werner e Steinbach, Udo (a cura di), *Der Islam in der Gegenwart*, München, Beck, 1984.
- Etienne, Bruno, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, Byron, Haines ed Ellison, Findly (a cura di), *The Islamic Impact*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1984.
- Hussain, Asaf, *Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran. An Annotated Bibliography*, London, Mansell, 1983.
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, London-Edinburgh, Williams and Norgate, 1867.

- Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, London, Oxford University Press, 1969.
- Piscatori, James P. (a cura di), *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Siddiqui, Kalim (a cura di), *Issues in the Islamic Movement*, London, The Open Press, 1981.
- Stowasser, Barbara Freyer (a cura di), *The Islamic Impulse*, London-Sydney, Croom Helm, 1987.
- Waardenburg, Jacques, «The Rise of Islamic States Today» in *Orient*, 2, XX-VIII, 1987.
- «Fundamentalismus und Aktivismus in der islamisch-arabischen Welt der Gegenwart» in *Orient*, 1, XXX, 1989.

PRIMA PARTE

Autorità, diritto e famiglia
nel mondo arabo e musulmano

Autorità politica e legittimazione religiosa

Jacques Waardenburg

Premessa

La questione che mi propongo di affrontare in questo saggio è se vi siano specifiche condizioni che un potere politico debba soddisfare, al fine di essere considerato legittimo dai musulmani che vivono sotto la sua autorità. Per poter rispondere a questa domanda, dovremo fare una distinzione fra tre tipi di situazione: *a)* stati musulmani *b)* stati non musulmani e *c)* immigrati musulmani che vivono in stati non musulmani. Ovviamente la situazione *c)* rientra nel caso *b)*, ma può essere trattata separatamente, poiché, in questo caso, i musulmani sono andati a vivere in stati non musulmani di loro spontanea volontà.

1. Stati musulmani

Nei primi tempi dell'Islam, dopo la morte di Maometto (632 d.C.), c'erano già diversi pretendenti alla guida del califfato. Di conseguenza prese avvio il dibattito sulla legittimità di alcuni candidati e, in termini generali, sulle condizioni in base alle quali qualcuno poteva essere considerato come il legittimo *imām* (capo) della comunità islamica. È importante notare che non è quasi mai avvenuto che tutti i musulmani si trovassero d'accordo sulla scelta di uno specifico *imām* e che non è mai stata accettata una formula comune per la legittimazione al ruolo di *imām*. Gli studiosi dell'islam conoscono le differenze tra sunniti, sciiti e kharigiti e le diverse opinioni all'interno di ogni scuola. Per tutta la durata della storia dell'islam ci sono state aspre rivalità, e anche guerre e insurrezioni, perché il popolo non riconosceva la medesima leadership.

Nel corso dei primi secoli, la *šari'ah* [legge islamica] venne sviluppata come base dello stato islamico. Gli *'ulema* [dottori dell'islam] fissarono determinate condizioni in base alle quali l'autorità politica avrebbe potuto godere di una legittimazione religiosa. Queste condizioni, che era-

no parte della *šari'ah*, variavano a seconda delle diverse scuole. Nella tradizione sunnita l'*imām* doveva essere un discendente della tribù dei Co-reisciti [clan di origine di Maometto], doveva venire scelto da un consiglio (*šūrā*) che rappresentasse la comunità, non doveva avere menomazioni fisiche, era responsabile dell'applicazione della *šari'ah* e così via.

Nella realtà storica tali condizioni rimasero una pura formalità di carattere rituale, considerazioni pragmatiche andarono sempre più prevalendo e la libertà di scelta divenne rara. Secondo gli *'ulema*, il figlio di un califfo deceduto o, in alternativa, l'usurpatore che aveva preso il potere dovevano essere obbediti. Due erano gli argomenti a sostegno di questa posizione: in primo luogo ci sarebbe stato un serio rischio di anarchia, se non si fosse obbedito ad alcuna autorità (e questa sarebbe stata una calamità peggiore di un governo illegittimo); in secondo luogo il semplice fatto che qualcuno avesse un potere politico, quali che fossero stati i mezzi usati per ottenerlo, avrebbe dovuto esser considerato come un'indicazione che Dio voleva che egli avesse questo potere, giacché ogni potere deriva, in ultima analisi, da Dio e giacché, senza il volere di Dio, nessun leader politico può detenere in alcun modo il potere. Ciò che avveniva era che, dopo lotte per il potere in situazioni talora estremamente complesse, il vincitore riceveva automaticamente la benedizione degli *'ulema*. Considerazioni pragmatiche fecero sì che la comunità musulmana e i suoi capi religiosi riconoscessero le realtà politiche e accettassero chiunque fosse al potere o l'ottenesse.

Questa attitudine pragmatica preparò la strada alla procedura odierna nei moderni stati nazionali musulmani. È da notare che le lotte nazionali miravano fondamentalmente alla formazione di stati nazionali politicamente indipendenti e non alla costituzione di stati islamici. Solo raramente i leader nazionalisti volevano fondare stati islamici veri e propri, nei quali sarebbe stata in vigore la *šari'ah*. Con l'eccezione dell'Arabia Saudita, gli odierni stati musulmani presentano una grande influenza della legislazione occidentale. La *šari'ah*, essendo solo una delle fonti legislative, è più forte negli stati islamici che negli stati musulmani. Esempificazioni dell'influenza della *šari'ah* sulla legge degli stati musulmani sono, ad esempio, il fatto che il capo dello stato dovrebbe essere un musulmano e il fatto che una gran parte del potere è riposta nelle mani di tali capi di stato. L'autorità non è vista come delegata dal basso, ma come concessa dall'alto. In vari paesi vi è un riconoscimento rituale del capo di stato da parte di rappresentanti del popolo, come, ad esempio, in Marocco mediante la cerimonia della *bay'ah* (letteralmente «contratto»).

Nella realtà effettiva noi ora constatiamo nei paesi musulmani regimi politici differenti fra loro. Si riconoscono tutti l'uno con l'altro e, per giun-

ta — con l'eccezione dell'Iran durante il 1978 — gli *'ulema* accettano chiunque sia al potere. Di fatto in tutti gli stati musulmani le minoranze non musulmane devono vivere sottoposte alle varie forme di pressione, che esistono in un paese a maggioranza musulmana. Nel campo delle leggi dello stato, la *šari'ah* è raramente applicata, eccetto che negli stati tipicamente «islamici», come l'Arabia Saudita e l'Iran.

2. *Stati non musulmani*

Fin dall'inizio, e già dal periodo in cui era in vita Maometto, musulmani e non musulmani (arabi e no) furono impegnati in guerre. Durante le conquiste i musulmani imposero la propria autorità politica su di un gran numero di non musulmani. Fu solo in uno stadio successivo che i non musulmani (ad esempio i bizantini) riuscirono a riconquistare determinati territori governati dai musulmani, quantunque questi ultimi cercassero di difendersi, secondo le prescrizioni della *ğibād* [la così detta «guerra santa»]. Che cosa avrebbero dovuto fare in caso di conquista da parte di un nemico non musulmano?

Quando la *šari'ah* fu introdotta, gli *'ulema* svilupparono la teoria che i musulmani non dovessero vivere sotto un'autorità politica non musulmana: in caso di conquista di un territorio musulmano da parte di un potere non musulmano, i musulmani avrebbero dovuto andarsene, perché, in caso contrario, non sarebbero stati in grado di vivere secondo le regole della loro religione, che richiede per i musulmani un'autorità politica musulmana. Tuttavia questa regola non venne rispettata nella realtà storica. Possiamo qui notare che durante le Crociate, durante la conquista normanna della Sicilia e al tempo della *Reconquista* della Spagna un certo numero di musulmani continuò a vivere sotto un potere non musulmano, per lo meno per un certo periodo. Analogamente la realtà storica dei tempi moderni ha favorito un'attitudine pragmatica, giacché le prescrizioni della *šari'ah* semplicemente non potrebbero essere osservate. Per secoli un gran numero di musulmani tartari [di razza turco-mongola] e hui [di razza cinese] ha vissuto sotto il dominio russo e cinese, accettando questa situazione.

Quando la maggior parte del mondo musulmano si trovò sottoposta a un controllo politico non musulmano, l'era del colonialismo creò un problema non solo politico, ma anche religioso. Nell'India britannica, ad esempio, ci furono animati dibattiti per stabilire se i musulmani dovessero accettare di vivere sotto il dominio britannico o dovessero lasciare l'India, in modo da vivere sotto un'autorità musulmana altrove. Comun-

que si accettò, in genere, una soluzione pragmatica, giacché per i musulmani la partenza era di fatto impossibile. I musulmani si abituarono a vivere sotto un'autorità non musulmana e, di conseguenza, il tabù di stabilirsi in Europa venne, in linea di massima, rimosso.

3. *Immigrati musulmani che vivono in stati non musulmani*

Si deve, forse, all'esperienza coloniale e alla necessità di sopravvivere se alcuni lavoratori musulmani si sono risolti a emigrare in Europa e a risiedervi come minoranza. Alcuni algerini si stabilirono in Francia già all'inizio di questo secolo e, da allora, il loro numero è andato continuamente crescendo. Durante la prima e la seconda guerra mondiale musulmani hanno prestato servizio negli eserciti europei e, dopo l'ultima, molti si sono trasferiti dal subcontinente indiano e dall'Africa in Gran Bretagna. Negli anni sessanta un gran numero di musulmani arrivò in Europa dalla Turchia e dal Nordafrica, facendosi poi raggiungere dalla famiglia. Per quanto ci possano essere stati sentimenti contrastanti tra questi immigranti e tra i loro familiari circa le possibilità di una vita e di una pratica religiosa veramente musulmane in quello che essi ritenevano essere un paese cristiano, gli immigranti musulmani desideravano osservare la loro religione nelle società secolari sotto governi non musulmani. Per quanto io ne sappia, non ci sono state *fatwà* [pareri ufficiali dei dottori dell'islam] pronunciate da autorità musulmane che proibiscano agli emigranti musulmani di agire così. Avrebbero probabilmente avuto ben poco effetto; ci possono anche essere state speranze di una possibile islamizzazione dell'Europa a lungo termine, grazie a questi immigranti. In ogni caso l'emigrazione verso l'Europa testimonia il crescente pragmatismo in fatto di riconoscimento della legittimità dell'autorità dei governi non musulmani su residenti e cittadini musulmani.

Ciò non significa peraltro che i musulmani accettino per sempre le condizioni in cui hanno vissuto i primi immigranti. Sono state avanzate rivendicazioni per ottenere provvedimenti tali da consentire l'osservanza dei doveri religiosi di base e l'apertura di sale di preghiera. In una fase successiva si sono avute rivendicazioni per garantire che venisse data un'educazione religiosa ai bambini musulmani. Più tardi è stata rivendicata un'adeguata rappresentanza negli organi di governo, che rappresentano la popolazione. L'esito dei negoziati che ne sono conseguiti è stato diverso, a seconda dell'impostazione giuridica, delle strutture istituzionali e degli atteggiamenti prevalenti nei paesi interessati, proprio perché le politiche per l'immigrazione erano differenti. Mai, però, per

quanto io ne sappia, gli immigrati musulmani si sono rifiutati di riconoscere la legittimità dei governi non musulmani sotto i quali vivevano.

Certo vi sono ancora diversi punti cruciali, che dovranno essere dibattuti durante i negoziati attualmente in corso tra i governi europei e immigrati musulmani. Uno di questi è il preciso significato del diritto di godere della libertà di religione. Che cosa si deve intendere per tale nel caso dell'islam? Quali sono le condizioni per la sua applicazione, sia da parte della società sia da parte della comunità musulmana chiamate in causa? Dove si situano i limiti delle legittime richieste che immigranti e cittadini musulmani possono rivolgere alle autorità cui sono sottoposti? Talora sono state avanzate richieste bizzarre, ma c'è anche stata refrattarietà da parte dei pubblici funzionari a concedere qualcosa che avesse a che fare con la religione in generale e con l'islam in particolare. In una fase recente sono anche emersi — a causa di un'insicurezza economica e politica di fondo — problemi di discriminazione e razzismo.

Il problema medievale della legittimazione religiosa dell'autorità politica ha ceduto il posto al problema moderno del come garantire i diritti e le libertà fondamentali dei musulmani nei paesi occidentali e dei cristiani nei paesi musulmani. In altre parole il problema non è solo dei governi europei, ma anche di quelli musulmani: si tratta di un problema internazionale che dovrebbe essere soggetto a negoziati internazionali.

Il diritto di famiglia nel mondo arabo: tradizioni e sfide

Sanai A. Aldeeb Abu-Sahlieb

Premessa

Il mondo arabo comprende ventidue paesi; il diritto di famiglia di questi paesi ha tre costanti che sono altrettante sfide: assenza di unità giuridica, disparità tra l'uomo e la donna e disparità tra il musulmano e il non musulmano (nel prosieguo del saggio le cifre tra parentesi rinviano alle leggi di statuto personale dei paesi in questione). Dopo lo studio di queste costanti, esporrò un punto di vista di un critico — Maḥmūd Muḥammad Ṭaha —, non allineato con le opinioni dei principali responsabili religiosi del mondo arabo-musulmano.

1. *Assenza di unità giuridica*

1.1. *Divisione del sistema giuridico tra le comunità*

La popolazione dei paesi arabi è in maggioranza musulmana, ma è composta anche di un certo numero di cristiani, di ebrei e altre piccole comunità religiose. La maggior parte di questi paesi non dispone di un codice unificato in materia di diritto di famiglia. Lo stato classico nell'islam non ha avuto una funzione legislativa: era essenzialmente un raccoglitore di imposte. Per tale motivo le comunità non musulmane hanno conservato alcune prerogative legislative e persino giudiziarie in virtù degli accordi conclusi con l'autorità politica dopo le conquiste islamiche. Questa situazione trova il suo fondamento nel Corano (5: 44-48), che chiede ai credenti delle tre religioni monoteiste di giudicare in base a quello che Dio ha loro rivelato. Per quanto riguarda la comunità musulmana, lo stato non ha fatto che soprintendere alla fissazione del testo canonico del Corano (sotto i califfi Omar e ʿUṯmān). Invece, le raccolte dei *Ḥadīṯ* [detti e fatti] di Maometto — seconda fonte del diritto musulmano — e le scuole giuridiche sono opera di privati, di cui portano il nome (ad esempio, Raccolta dei *Ḥadīṯ* a cura di Al-Buḥārī, Raccolta dei *Ḥadīṯ* a cura di

Muslim; Scuola di Abū-Ḥanīfah, Scuola di Malik): ciò ha dato luogo a soluzioni giuridiche contraddittorie. Nell'VIII secolo, nel suo famoso libro *Risalah al ṣaḥābah* indirizzato al califfo al-Manṣūr, Ibn al-Muqaffa' (720-756) denunciava già questo stato di cose e proponeva di porvi rimedio:

Una delle questioni che devono richiamare l'attenzione di chi è a capo dei credenti (...) è la mancanza di uniformità, la contraddizione che appare nell'emissione delle sentenze; tali discordanze presentano un notevole carattere di gravità (...) A al-Hira, condanna a morte e delitti sessuali sono considerati come leciti, mentre sono illeciti a Kufa; si constata una simile discordanza nel cuore stesso di Kufa, dove si giudica lecito in un quartiere ciò che è illecito in un altro (...) Se il capo dei credenti ritenesse opportuno dare ordini affinché queste sentenze e queste pratiche discordanti gli fossero sottoposte sotto forma di un dossier, accompagnate dalle tradizioni e dalle soluzioni analogiche a cui fa riferimento ogni scuola; se il capo dei credenti esaminasse poi questi documenti ed esprimesse su ogni caso il parere che gli fosse ispirato da Dio, se egli si tenesse saldamente a tale parere e proibisse ai cadì di scostarsene, se egli infine radunasse queste decisioni in una raccolta esauriente, potremmo avere la speranza che Dio trasformi questi giudizi, nei quali l'errore si mescola alla verità, in un codice unico e giusto (Pellat, 1976, 40-44).

Ciò però non fu realizzato; tuttavia certi califfi intervennero per privilegiare una scuola giuridica sopra le altre. Il sultano ottomano Selim I (1512-1520) dichiarò la scuola hanafita scuola ufficiale dell'impero ottomano per quanto concerne il diritto, lasciando ai seguaci delle altre scuole la libertà di seguire le loro rispettive scuole in materia di culto. I dettami della scuola hanafita sono stati esposti in diverse opere che esprimevano opinioni discordanti. Si dovette attendere il XIX secolo per vedere il primo tentativo ottomano di codificazione e, di conseguenza, di unificazione delle norme di questa scuola, nel codice detto *Mağallah al-ahkām al-'adliyyah*, composto tra il 1869 e il 1876. Si tratta di una sorta di Codice civile, che però omette le questioni relative allo statuto personale, codificate soltanto nel 1917.

Quello che disse nell'VIII secolo Ibn al-Muqaffa' vale ancora in alcuni paesi arabi per il diritto di famiglia dei musulmani e dei non musulmani; a tal proposito, si possono distinguere diverse tipologie di paesi:

a) certi paesi hanno stabilito un sistema unificato, sia legislativo sia giudiziario, per tutti coloro che cadono sotto la loro giurisdizione. Così, in Tunisia, dopo il 1956 (anno in cui sono stati soppressi i tribunali rabbinici), tutti i sudditi tunisini, qualunque sia la loro religione, sono soggetti a un codice di statuto personale unificato e solo i tribunali dello stato sono competenti a rendere giustizia. Questo peraltro non significa che la legge riconosca l'uguaglianza di tutti i cittadini: a titolo di esempio, al

non musulmano è sempre proibito sposare una musulmana, come vedremo più tardi;

b) alcuni di questi paesi non dispongono ancora di un diritto di famiglia codificato per i loro sudditi musulmani. I giudici fanno riferimento alle opere di diritto musulmano classico, che contengono opinioni contraddittorie (è il caso, ad esempio, dell'Arabia Saudita, degli Emirati arabi uniti e del Bahrein);

c) in Egitto, lo stato ha soppresso tutte le giurisdizioni delle comunità religiose con la legge 642/1955, ma le loro leggi sono rimaste in vigore. Oltre al sistema legislativo musulmano, esistono tuttora in Egitto diversi sistemi cristiani ed ebraici (si veda oltre). Per quanto riguarda la comunità musulmana, invece di avere un codice familiare coerente, l'Egitto dispone di molte leggi incomplete che regolano diversi aspetti. Di conseguenza, si continua sempre a fare riferimento all'opinione dominante della scuola hanafita (in mancanza di disposizione legale, si deve fare riferimento alla scuola hanafita in virtù dell'articolo 6 della legge 462/1955 che rinvia all'articolo 280 del decreto-legge 78/1931. L'insegnamento di questa scuola è raccolto nel Codice di Qadri Pascià). Un simile rinvio alle scuole giuridiche classiche si ritrova in tutti i codici musulmani in vigore. Questo fatto causa problemi quando il codice è poco esaustivo come nel caso dell'Algeria, una specie di compendio;

d) in certi paesi arabi, i musulmani sono soggetti a giurisdizioni particolari secondo la scuola cui appartengono. Così nel Libano e nel Bahrein, ad esempio, esiste una giurisdizione per i sunniti e un'altra per gli sciiti, ciascuna avente le proprie leggi non codificate;

e) altri paesi come il Libano, la Giordania, la Siria e l'Iraq continuano a riconoscere sia le leggi sia le giurisdizioni religiose delle comunità musulmane e non musulmane. Per quanto ci risulta, l'Iraq rappresenta un caso estremo, dato che riconosce ufficialmente, oltre alle comunità musulmane sunnite e sciite, diciassette gruppi religiosi non musulmani (caldei, assiri, vecchi assiri, siriani ortodossi, siriani cattolici, armeni ortodossi, armeni cattolici, greci ortodossi, greci cattolici, latini, evangelici, protestanti assiri, avventisti, copti ortodossi, yezidi, sabeï ed ebrei; *Official Gazette*, 38, XXV, 1982, 7).

Segnaliamo anche che per talune comunità l'accesso alle leggi è talora estremamente difficile. I tribunali pubblicano raramente le loro decisioni, fatto che aggrava il problema nei paesi che non dispongono di un codice, come l'Arabia Saudita. Si aggiunga che l'organo di ricorso per la comunità cattolica è situato fuori del paese, cosa che di per sé rappresenta un oltraggio alla sovranità nazionale.

Questo sistema non unificato può essere un segno di tolleranza. Le comunità cristiane d'Egitto hanno del resto protestato in occasione della soppressione dei loro tribunali nel 1955 (Aldeeb Abu-Sahlieh, 1979, 117-19). Questo sistema, però, comporta anche alcuni inconvenienti. Segnaliamo qui le ragioni portate dall'Egitto per la soppressione dei tribunali religiosi:

- a) conformarsi alle regole del diritto pubblico sulla sovranità dello stato in campo legislativo e giudiziario;
- b) por fine all'anarchia che regna a causa della molteplicità delle giurisdizioni;
- c) por fine alle lagnanze relative all'accumularsi di sentenze contraddittorie (Aldeeb Abu-Sahlieh, 1979, 117).

Questo sistema è anarchico, tale è la parola usata dal legislatore egiziano. Esso crea attriti e frazionamenti sociali che non sono senza pericolo per la solidità e la coesione della società, specialmente a motivo dell'assenza di legame di sangue tra i membri delle sue comunità (Ibn-Khaldun — 1332-1406 — ha trattato ampiamente l'importanza di questi legami di sangue — *'aşabiyya* — nella società; Ibn-Khaldun, 1982, 225-26). I legislatori arabi cercano di porvi rimedio. Noi qui ci limitiamo a due tentativi di unificazione.

1.2. Tentativi di unificazione

Tentativi di unificazione in Egitto. In Egitto esistono alcune norme di diritto di famiglia di origine musulmana applicabili a tutti i sudditi egiziani, qualunque sia la loro religione:

- a) la legge 119/1952 e gli articoli 29-51 e 109-119 del Codice civile del 1949 relativi alla capacità, alla tutela, alla curatela e all'interdizione;
- b) la legge 77/1943 sulla successione *ab intestato*;
- c) la legge 71/1946 sulla successione testamentaria;
- d) gli articoli dal 486 al 504 del Codice civile relativi alla donazione.

Gli altri settori del diritto di famiglia sono retti dalle leggi proprie alle quindici diverse comunità religiose: una musulmana, quattro ortodosse (copti, greci, armeni e siriaci), sette cattoliche (copti, greci, armeni, siriaci, maroniti, caldei e latini), una protestante (in diversi gruppi) e due ebraiche (caraiti e rabbaniti). Tale mancanza di unità si constata nelle disposizioni legali concernenti i musulmani; questi sono retti da leggi disparate, incoerenti e piene di lacune colmate dal codice ufficioso di

Qadri Pascià del 1875. Il desiderio di unificare il diritto di famiglia fu manifestato a parecchie riprese. Già fin dai lavori per la costituzione del 1923, Abdel-Hamid Badawi dice:

Mi auguro di vedere il giorno in cui tutti i nostri atti, compresi anche il matrimonio, il divorzio e tutto quello che si riferisce allo statuto personale, saranno retti da un solo sistema affinché viviamo tutti una vita civile bene organizzata e ben normalizzata (...) Noi vogliamo una politica nazionale pura che nel suo nobile cammino non indugi a considerazioni di religioni e sette, ma sia sempre diretta verso l'interesse della patria (*Al-Dustūr*, 1940, 421).

Abu-Haif scrive nel 1927:

L'evoluzione va a grandi passi verso la compilazione di tutte le leggi religiose applicate in qualsiasi paese per farne una legge unica che sia una legge nazionale per tutti, applicabile a tutti coloro che vivono nell'ambito dello stesso paese (...) L'evoluzione va per questa strada nonostante le credenze dei singoli e i desideri delle comunità religiose (Abu-Haif, 1927², I, 141-42).

Nel 1936, il governo incaricò una commissione dell'unificazione della legislazione relativa allo statuto personale dei non musulmani. Le autorità religiose cristiane rifiutarono però questa proposta. Lo stesso avvenne nel 1944. Nel 1955, i tribunali religiosi furono soppressi dalla legge 462/1955. Dopo la dichiarazione di unione tra l'Egitto e la Siria nel febbraio 1958, furono formate due commissioni per elaborare due progetti di statuto personale, uno per i musulmani, l'altro per i non musulmani. Questo lavoro fu poi ripreso per essere la base dei due progetti che dormono negli archivi del Ministero della Giustizia. Il primo, quattrocentosettantasei articoli, intitolato *Progetto di diritto di famiglia*, codifica le norme del diritto musulmano basandosi su scuole sunnite e non sunnite. Esso si occupa del matrimonio, della tutela e della successione (testamentaria e *ab intestato*) e contiene disposizioni che discriminano i non musulmani e gli apostati. Il secondo progetto, settanta articoli, intitolato *Disposizioni che regolano il matrimonio dei non musulmani*, si basa sulle fonti delle comunità egiziane cristiane ed ebraiche e sulle leggi della Grecia (stato ortodosso), della Francia e dell'Italia (stati cattolici) e della Svizzera (stato a maggioranza protestante). La commissione che ha elaborato questo progetto era composta per metà da cristiani e per metà da musulmani, mentre la commissione del primo progetto era composta esclusivamente da musulmani. Questo progetto si occupa solamente del matrimonio; per gli altri settori dello statuto personale, i non musulmani restano soggetti alle norme del primo progetto.

Gli autori musulmani criticano l'esistenza di due progetti distinti e reclamano un'unica legge; accettano però di unificare le norme dell'Islam

in modo che non vi sia discriminazione tra musulmani e non musulmani per quanto concerne il matrimonio, la successione, la testimonianza e così via? Ahmad Salamah mi ha detto che si dovevano mantenere queste norme fondate sul Corano. Quello a cui mirano gli autori musulmani è dunque la sottomissione dei non musulmani a tutte le norme islamiche in materia di statuto personale, pur mantenendo il dualismo in seno al sistema islamico, con le sue norme proprie ai musulmani e altre, discriminatorie, proprie ai non musulmani: cristiani, ebrei, apostati, atei.

Questa posizione ambigua degli autori musulmani spiega la posizione riservata di certi autori cristiani egiziani. Tnago, docente all'Università di Alessandria, scrive:

La società egiziana ha forse raggiunto il livello a cui è possibile fissare norme riguardanti la famiglia ispirate dalla ragione e dall'esperienza, anche se ciò costituisce un superamento di certe norme religiose? Se la risposta è negativa, l'unificazione non è più conveniente e si deve lasciare a ogni comunità il diritto di essere retta dalla propria legge.

Freig, professore di statuto personale al Seminario copto cattolico del Cairo, scrive:

La nostra convinzione personale è che, se si vogliono veramente unificare le disposizioni dello statuto personale, si deve intraprendere un'unificazione generale. Non si tratta infatti di elaborare un codice particolare per i non musulmani, a fianco di un altro codice particolare per i musulmani. Tutti gli egiziani dovrebbero avere lo stesso codice che sarebbe veramente civile, vale a dire fondato non su disposizioni specificamente religiose, siano esse musulmane, cristiane o ebraiche, ma su un insieme di valori familiari comuni, che la società egiziana contemporanea sarebbe decisa a promuovere in uno spirito di ampia tolleranza (sui due progetti e sulle reazioni ad essi, si veda Aldeeb Abu-Sahlieh, 1979, 119-22).

I due progetti sopracitati non sono mai entrati in vigore. Questo significa che è stata mantenuta una situazione di perpetuo conflitto tra le diverse comunità religiose egiziane a svantaggio delle comunità cristiane. Secondo la legge egiziana 462/1955, se i due coniugi cristiani appartengono a due comunità diverse, il giudice deve applicare il diritto musulmano, in tal caso quindi è ammesso il ripudio. Fatto ancora più grave, taluni giudici accordano al cristiano il diritto di contrarre matrimonio con più donne dal momento che egli sposa una donna di una comunità (cristiana) diversa dalla propria. Il problema del cambiamento di comunità religiosa è pure molto frequente; vi si ricorre per beneficiare dell'applicazione del diritto musulmano specialmente in materia di scioglimento del matrimonio cristiano (Aldeeb Abu-Sahlieh, 1979, 149-66 e 198-226).

Questa situazione ha spinto le comunità ortodosse, cattoliche e protestanti d'Egitto (ne sono esclusi gli avventisti e i testimoni di Geova che non sono riconosciuti in Egitto) a elaborare nel 1978 un progetto comune di centoquarantasei articoli. Questo progetto prevede disposizioni particolari per i cattolici (art. 111) e mantiene l'applicazione delle disposizioni della comunità che ha celebrato il matrimonio negli ambiti che non vi sono previsti (art. 143). Presentato al governo, questo progetto non è mai stato promulgato come legge. Nel mese di febbraio del 1988, il capo religioso Shenuda mi ha detto di essere fiero di aver potuto riunire tutte le comunità cristiane intorno a questo progetto. Egli ha aggiunto che non vi è neppure da pensare di interpellare il governo egiziano perché venga promulgato: una tale interpellanza riaccenderebbe la polemica riguardo alla richiesta dei musulmani radicali che vorrebbero veder entrare in vigore i progetti di legge islamici del 1982 (nota e traduzione del progetto in Aldeeb Abu-Sahlieh e Chucru, 1989, 92-110).

Tentativo di unificazione della Lega araba. Il Consiglio dei Ministri arabi della Giustizia, creato nel febbraio 1981, ha adottato un piano in vista dell'unificazione delle leggi arabe sulla base del diritto musulmano, pur tenendo conto delle «aspirazioni di modernizzazione e di sviluppo alle quali tendono gli stati arabi in questi settori e che vadano di pari passo con le convenzioni e gli accordi internazionali più moderni che regolamentano queste materie». Esso ha potuto mettere a punto un progetto adottato nella sua riunione tenuta nel Kuwait il 4 aprile 1988, avente per titolo *Documento del Kuwait riguardante il Codice arabo unificato dello statuto personale*. Si tratta in effetti di un modello di legge che non è stato accolto da alcun paese arabo (Testo francese in Rdc, III, gennaio 1989, 27-134. Sull'unificazione, si veda Aldeeb Abu-Sahlieh, 1990, 177-204). Questo progetto merita alcune puntualizzazioni:

a) nonostante il suo nome, questo progetto non comprende che norme islamiche. Nessun non musulmano figura tra i sette membri della commissione che lo ha redatto. Che ne è allora dei non musulmani? Nessuna risposta è stata data a questa domanda. L'atteggiamento del Consiglio deriva probabilmente da una scelta della soluzione più facile. L'unificazione totale del diritto di famiglia avrebbe senza dubbio provocato una levata di scudi da parte delle comunità cristiane ed ebraiche che avrebbero accusato il Consiglio di volerli assoggettare al diritto musulmano; essa avrebbe anche condotto il Consiglio ad aprire discussioni con le diverse comunità sulle norme islamiche che le discriminano; infine, il Consiglio avrebbe dovuto contemplare la partecipazione dei membri di queste co-

munità alla funzione di giudice e a quella di testimone su un piede di uguaglianza con i musulmani, qualunque sia la religione delle parti in lite; e qui si sarebbe attirato i fulmini degli stati conservatori;

b) il progetto è discriminatorio nel settore del matrimonio, delle successioni e così via (si veda oltre). Il memorandum dice: «Non si dovrebbe accettare da parte di una persona nata dopo la missione di Maometto una religione diversa dall'Islam». Esso cita a sostegno di questa affermazione un versetto del Corano: «Se qualcuno ricerca, al di fuori dell'islam, un'altra religione, questa non gli verrà mai accettata (3:85)» (*Al-Mağallah*, II, 1985, 72). Ci troviamo di fronte a un sistema giuridico islamico o a un dogma islamico? Il legislatore arabo cerca di unificare la società attraverso una legge unica oppure di dividerla in seguaci della sola religione accettabile e seguaci di religioni inaccettabili?

c) le donne costituiscono la metà della società, ma la legge continua a essere scritta dagli uomini. Nessuna donna figura tra i sette membri della commissione che ha redatto questo progetto. Inoltre, molte disposizioni di questo progetto vanno contro alle risoluzioni adottate dal seminario del Consiglio nazionale della donna libanese, al quale hanno partecipato donne di diversi paesi arabi (*The Status of Women*, 27-31 maggio 1974, 130-31).

2. *Disparità tra l'uomo e la donna*

Dopo aver esaminato la mancanza di unità del sistema del diritto di famiglia arabo, dobbiamo ora passare alla seconda caratteristica di questo sistema, vale a dire la disparità tra l'uomo e la donna, specialmente nell'ambito della conclusione del matrimonio, del suo scioglimento e dei suoi effetti materiali.

2.1. *Disparità nella conclusione del matrimonio*

Età. Alcuni giuristi musulmani considerano valido il matrimonio in età infantile. Essi invocano un precedente di Maometto: questi, all'età di cinquant'anni ha sposato 'Ā'īshah, quando essa aveva sei anni. Essi si basano anche su un'interpretazione del versetto coranico 65:4 (questo versetto dice: «Il periodo di attesa sarà di tre mesi, anche per quelle delle vostre donne che non sperano più la mestruazione (...) e per quelle che non sono puber»; si veda 'Aqlah, 1983, vol. I, 204-5). Si trovano ancora nel mondo arabo ragazzine sposate a vecchi incapaci di adempiere i doveri coniugali e di assicurare una vita onorevole alle loro spose. I genitori del-

la ragazza sono motivati sia dal timore di un potente, sia dalla cupidigia materiale.

Certi legislatori arabi cercano di metter fine a tali abusi fissando un limite di età minima per il matrimonio e vietando la sproporzione di età tra i due coniugi.

a) Limite di età. Non si trova alcun limite di età nella legislazione egiziana o nel codice ufficiale di Qadri Pascià del 1875. Il legislatore egiziano ricorre a una limitazione procedurale: egli proibisce al *ma' dfin* (funzionario religioso musulmano) di «concludere o confermare il matrimonio a meno che la donna abbia raggiunto l'età di 16 anni e l'uomo quella di 18 al momento del contratto». Egli vieta anche ai tribunali di accogliere l'azione di contestazione o di riconoscimento di matrimonio salvo nel caso in cui quest'ultimo sia attestato da un documento ufficiale e i due coniugi abbiano l'età sopraddetta (decreto-legge del 1955 relativo ai *ma' dfin*, art. 33; decreto-legge 78/1931, modificato nel 1951, art. 99). Dato che il matrimonio consuetudinario è tuttora valido in Egitto, anche in assenza di *ma'din*, queste disposizioni rimangono di portata limitata. Lo stesso sistema è adottato dal Kuwait che fissa a 17 anni l'età dell'uomo e a 15 anni quella della donna (artt. 24, 26 e 92).

Altri paesi hanno fissato direttamente l'età nelle condizioni per la conclusione del matrimonio. Così la Giordania fissa l'età dell'uomo a 16 anni e quella della donna a 15 (art. 5). L'Iraq fissa l'età dei due sposi a 18 anni con possibilità di ottenere una dispensa dal giudice a partire dall'età di 15 anni (art. 7). Analoghe dispense sono accordate dalla Tunisia (art. 5), dalla Libia (art. 6), dal Marocco (artt. 8 e 12) e dall'Algeria (art. 7), ma senza fornire precisazioni quanto al limite inferiore per la dispensa.

Il progetto della Lega araba fissa la maggiore età a 18 anni per l'uomo e per la donna (art. 8). Aggiunge però che il matrimonio del minore, uomo o donna, che non abbia raggiunto l'età di 15 anni è proibito, salvo autorizzazione del giudice «per interesse» (art. 12), senza fissare un limite di età.

b) Sproporzione di età. Nulla è previsto da Egitto, Iraq, Tunisia e Sudan. Il Marocco (art. 15) rimanda al costume, facendone un diritto esclusivo della futura sposa. Il Kuwait, che riprende la formulazione marocchina (art. 36) spiega nel memorandum che la donna ha la libertà di decisione, «essendo ogni persona cosciente del proprio interesse». Il progetto della Lega araba dice: «il matrimonio assortito è un diritto della donna e del tutore ed è valutato al momento del contratto secondo la consuetudine» (art. 21).

La Siria consente al giudice di rifiutare l'autorizzazione al matrimo-

nio in caso di sproporzione di età dei due futuri sposi, salvo l'esistenza di interesse. Solo nel caso di matrimonio dei minori quindi il giudice ha voce in capitolo (art. 19). In Giordania, il giudice vieta la conclusione del matrimonio di una donna di età inferiore ai 18 anni se il futuro sposo è più vecchio di lei di vent'anni, salvo che egli constati «il suo consenso, la sua scelta e il suo interesse» (art. 7).

Un progetto degli Emirati arabi uniti ricorre a un calcolo sottile: «Non è permesso, senza autorizzazione del tribunale, concludere il matrimonio di colui che ha superato i 60 anni se la differenza di età tra i due interessati supera la metà dell'età del più vecchio. Il tribunale non consente un tale matrimonio tranne nel caso in cui vi sia interesse eccezionale evidente» (art. 21).

Consenso dei coniugi. Secondo alcuni autori classici, il tutore ha il diritto di concludere il matrimonio del minore e della ragazza vergine qualunque sia la loro età senza il loro consenso oppure può opporsi al loro matrimonio; essi però possono rivolgersi al giudice perché sciolga il matrimonio o perché li sposi se ritiene che ciò sia nel loro interesse.

L'Egitto non ha regolamentato tale questione. Il codice ufficiale di Qadri Pascià dice che il tutore (padre, nonno paterno e qualunque altro tutore) può imporre il matrimonio ai suoi pupilli minori, maschio o femmina, anche quando la ragazza non è vergine (art. 44). Esso aggiunge che ogni uomo maggiorenne, libero e sano di spirito, può sposarsi. La donna maggiorenne, libera e sana di spirito, può parimenti sposarsi senza l'intervento del tutore. Quest'ultimo, tuttavia, può fare annullare il matrimonio se la dote pagata è inferiore a quella abituale o se il marito non è idoneo (artt. 51-52).

In Libia, il tutore non può obbligare una persona a sposarsi né interdirlglielo. È necessaria la concordanza delle due volontà del tutore e della persona sotto tutela per la validità del matrimonio. In caso di rifiuto del tutore a dare il proprio consenso, la questione è risolta dal tribunale che permette il matrimonio se lo giudica opportuno (artt. 8-9).

Nel Kuwait, il matrimonio si conclude con l'offerta del tutore della donna e l'accettazione da parte del marito o, se del caso, con l'offerta e l'accettazione da parte dei loro sostituti (art. 8). Il matrimonio per costrizione non è valido (art. 25). È necessaria la concordanza della volontà del tutore e di quella della ragazza vergine avente meno di 25 anni. Per la donna di età superiore, conta la volontà della sposa, ma è il tutore che conclude il contratto di matrimonio. In caso di impedimento da parte del tutore, la questione è sottoposta al giudice che può pronunciarsi a favore o contro il matrimonio (artt. 29-31).

In Siria, la legge è ancor meno precisa. Una delle competenze del tutore è di dare il suo consenso al matrimonio (art. 170). La dottrina sembra però ammettere il suo diritto a costringere il minore e la donna vergine al matrimonio (Al-Sabūnī, 1971-72,194-206). Un autore siriano denuncia la pratica di alcuni padri che danno in moglie le figlie vergini (qualunque sia la loro età) senza il loro consenso a ricchi arabi dietro pagamento di una forte somma di denaro a titolo di dote. Certamente, egli dice, le donne possono rivolgersi alla giustizia per chiedere lo scioglimento del matrimonio concluso senza il loro consenso, ma fin che il matrimonio non è sciolto legalmente e durante tutto il periodo della procedura esse devono obbedire e seguire i mariti che sono loro imposti. La polizia non può intervenire per proteggerle perché non esiste disposizione penale a questo proposito. Alcuni tutori, inoltre, rifiutano di dare il consenso al matrimonio delle ragazze vergini, sottoposte alla loro tutela, qualunque sia la loro età, allo scopo di tenerle in casa come serve o per evitare il frazionamento delle proprietà fondiarie, privandole, loro malgrado, del diritto al matrimonio (alcuni fratelli rifiutano di dare il loro consenso allo scopo di ricevere la parte di eredità della Sorella nubile dopo la sua morte). Anche in questo caso, la donna può rivolgersi alla giustizia per ottenere il diritto al matrimonio nonostante la mancanza di consenso del tutore, ma nella pratica è raro che il giudice si opponga alla volontà di quest'ultimo (Yassin, 1992,43-45).

Il progetto della Lega araba dice che il matrimonio si stipula con il consenso dei due coniugi (art. 23). Nulla viene detto del ruolo del tutore, fatta eccezione per l'articolo 11 che sottopone alla sua autorizzazione il matrimonio della persona di età inferiore a 15 anni. In caso di sua opposizione, la decisione spetta al giudice.

Poligamia. Il Corano riconosce a Maometto il diritto di sposare quante donne vuole, senza limitazione di numero (33:50). Quanto agli altri musulmani, esso permette loro di avere quattro mogli contemporaneamente; se temono di non essere imparziali, dice loro di prendere una sola moglie (4:3), aggiungendo: «non potete essere perfettamente imparziali nei confronti di ciascuna delle vostre mogli, anche se ne avete il desiderio» (4:129). A questo si deve aggiungere il numero illimitato di schiave che possono essere in loro possesso (versetti 4:3 e 25).

A meno di prestar fede ai racconti relativi a certi dirigenti arabi che praticano la tratta delle bianche, sembra che l'harem composto da schiave sia scomparso con l'abolizione della schiavitù. Non è questo il caso della poligamia, che, nonostante il numero limitato dei matrimoni poligamici, resta un'istituzione riconosciuta in tutti i paesi arabi, eccettuata la Tunisia.

Gli autori musulmani si sforzano strenuamente di difendere tale istituzione. Mustafà Al-Siba'i riferisce che la Germania avrebbe chiesto ad al-Azhar di inviarle le norme relative alla poligamia perché intendeva trarne profitto per risolvere il problema dell'aumento delle donne. Una delegazione di studiosi tedeschi avrebbe incontrato lo sceicco di al-Azhar a questo proposito (Al-Siba'i, 1982⁵, 76-77, anche 71-121). Questi autori non nascondono tuttavia che la poligamia possa avere aspetti negativi: i conflitti tra le diverse mogli che si trasmettono ai figli; l'impossibilità di essere imparziale con tutte le mogli e così via (Al-Siba'i, 1982⁵, 90-93). Essi sostengono anche che non si deve ricorrervi che in caso di necessità (Al-Siba'i, 1982⁵, 116).

Si possono distinguere la poligamia senza il consenso della donna e la poligamia con il suo consenso. Le misure prese da certi legislatori arabi nei confronti di questa istituzione portano rimedio alla poligamia non consensuale, raramente a quella consensuale (fatta eccezione per la Tunisia che proibisce la poligamia). Queste misure variano da uno stato all'altro e si possono riassumere come segue:

- a) la donna ha il diritto di inserire nel contratto matrimoniale una clausola che escluda un nuovo matrimonio, dandole il diritto di chiedere il divorzio nel caso che detta clausola non venga rispettata dal marito;
- b) la donna ha il diritto di chiedere il divorzio secondo la legge nel caso che il marito si risposi, anche in assenza di clausole contrattuali;
- c) il marito che intende sposare un'altra donna deve adempiere a determinate condizioni sottoposte alla valutazione del giudice.

In Egitto non viene richiesto di soddisfare alcuna condizione al marito che desideri contrarre un matrimonio poligamico, nonostante tale questione sia stata ampiamente dibattuta già nel secolo scorso, specialmente da Muhammad 'Abduh che ne chiedeva la proibizione, salvo in caso di sterilità della donna (*Al-a'māl al-kāmilah li-l-imām Muḥammad 'Abduh*, 1980², vol. II, 78-95). La legge della signora Sadat del 1979 considera «che rechi pregiudizio alla moglie il fatto che il marito abbia preso un'altra moglie senza il suo consenso, anche se essa non aveva stipulato nell'atto di matrimonio che egli non si sarebbe risposato; altrettanto per il fatto che il marito nasconda alla nuova sposa di essere sposato a un'altra». La donna in questo caso ha il diritto di chiedere lo scioglimento del matrimonio entro un anno a partire dalla data in cui ha preso conoscenza del fatto che costituisce la causa del pregiudizio (art. 6 bis). Questa legge è stata dichiarata incostituzionale, abrogata, per ragioni formali, e sostituita dalla legge 100/1985 con effetto retroattivo al 4 maggio 1955 (su

questa legge si veda Aldeeb Abu-Sahlieh, 1988,5-6). In questa nuova legge, il matrimonio in sé non è più considerato come pregiudizio che dia diritto alla richiesta di divorzio. «La donna, nel caso che il marito prenda un'altra moglie, può chiedere il divorzio se ne ha subito un danno materiale che impedisca il proseguimento della vita in comune in tali condizioni, anche se non aveva stipulato nell'atto di matrimonio che egli non si sarebbe risposato. Se il giudice non riesce a riconciliarli, accorda loro il divorzio». Si può concludere da quanto precede che la donna può prevedere nel contratto di matrimonio una clausola che le dia il diritto di chiedere il divorzio? La risposta a questa domanda è incerta.

La clausola contrattuale di non contrarre un altro matrimonio è prevista espressamente in Giordania (art. 19). Simile clausola non è prevista in quanto tale nel codice siriano, ma può derivare dall'articolo 14 che tratta delle condizioni che limitano la libertà del marito. L'articolo 17 consente al giudice di non autorizzare il marito a sposare un'altra donna «salvo che abbia una ragione legale e che possa provvedere alle spese».

In Iraq, nulla vien detto della clausola contrattuale di non contrarre un altro matrimonio, né delle conseguenze della mancanza di consenso della moglie in caso di altro matrimonio del marito. In compenso, la legge prevede che il matrimonio con più di una donna richieda l'autorizzazione del giudice, che deve verificare la disponibilità finanziaria del marito e l'esistenza di un interesse legale. Se il giudice teme disparità di trattamento tra le mogli, tale matrimonio non sarà permesso. Se si tratta di una vedova, queste restrizioni non sono richieste (art. 3). In seguito alla guerra, il decreto n. 147 del 1982 aggiunge che il ritorno al marito di una donna divorziata non è considerato come un matrimonio con più di una donna. In questi due casi, relativi alla vedova e alla divorziata, l'autorizzazione del tribunale non è necessaria.

In Algeria, «è permesso contrarre matrimonio con più di una donna nei limiti della *šari'ah* [legge islamica] se il motivo è giustificato, le condizioni e l'intenzione di imparzialità concorrono, e dopo aver preventivamente informato le mogli precedenti e future. Sia le une sia le altre possono intentare un'azione giudiziaria contro il coniuge in caso di dolo o chiedere il divorzio in caso di assenza di consenso (art. 8)». L'articolo 53 precisa che la moglie può chiedere il divorzio «per qualsiasi pregiudizio legalmente riconosciuto come tale», in particolare per la violazione delle disposizioni contenute nell'articolo 8. Queste disposizioni assomigliano quindi a quelle della legge della signora Sadat.

Il progetto della Lega araba dice:

a) il matrimonio simultaneo con un numero massimo di quattro don-

ne è permesso; tuttavia, la poligamia può essere proibita se vi è da temere nei riguardi delle mogli un trattamento ingiusto o;

b) dandosi il caso, la donna chiesta in matrimonio deve essere informata del fatto che il suo pretendente è già sposato (art. 31).

Il progetto preliminare prevedeva, oltre alle precedenti condizioni, la necessità del consenso del giudice. Questi doveva verificare l'esistenza di un interesse legale e la disponibilità finanziaria del marito a mantenere più di una moglie. Esso inoltre accordava alla donna il diritto di inserire nel contratto la clausola di non prendere un'altra moglie, fatto che le consentiva di chiedere il divorzio se il marito contraeva un nuovo matrimonio (artt. 31-32). Si deve tuttavia segnalare che il progetto attuale mantiene la possibilità di inserire nel contratto di matrimonio una condizione «decisa». Esso aggiunge che «la parte vittima di un danno in seguito al mancato rispetto di una clausola ha fondate ragioni per chiedere l'annullamento dell'atto o lo scioglimento del matrimonio (art. 6)». Occorre quindi provare il danno per ottenere il divorzio (testo di questo progetto in *Al-Mağallah*, II, 1985,20-21).

Matrimonio a termine (zawàk al-mut`ah). La locuzione *zawag al-mut`ah*, alla lettera «matrimonio di piacere», è pudicamente tradotta con matrimonio a termine. Esso si basa sul Corano: «Versate gli onorari prescritti alle donne di cui avrete goduto» (4:24). Alcuni compagni di Maometto affermano di aver sentito questo passaggio nel modo seguente: «Versate gli onorari alle donne di cui avrete goduto per un periodo determinato». I musulmani sunniti credono che questa pratica sia stata proibita sin dal tempo di Maometto e che il versetto coranico sopracitato sia stato abrogato (l'abrogazione sarebbe fatta dai versetti 23:1,5-7: «Beati i credenti (...) che si accontentano dei rapporti con le loro mogli e con le loro prigioniere. Non si può quindi biasimarli; mentre coloro che desiderano altre donne oltre a queste sono trasgressori»). Gli sciiti, invece, continuano a riconoscere tale istituzione, sempre in vigore in Iran (artt. 1075-77 del Codice Civile).

Un tale matrimonio può avvenire per un periodo determinato di una notte, di un giorno o di parecchi giorni, dietro pagamento di una somma detta *mahr* o *pretium pudicitiae*. Esso è consensuale e soggetto alle stesse condizioni del matrimonio ordinario per quel che riguarda gli impedimenti (la donna non deve essere sposata, una musulmana non può sposare un non musulmano, il matrimonio è proibito tra persone aventi legami di parentela eccetera). Invece, un marito può usufruire di diverse donne anche se ha già in casa quattro mogli. Si può immaginare la sorte

poco invidiabile dei figli illegittimi che ne derivano, in caso di contestazione del padre. Lo scopo di tale matrimonio sarebbe di procurare all'uomo una donna quando è fuori di casa, in guerra o in viaggio di affari. Alcuni uomini contraggono un matrimonio a termine per poter procurarsi un figlio, o per utilizzare le mogli temporanee nella raccolta del riso. Le male lingue dicono che si tratti infatti di un'alternativa alla prostituzione, essendo essa vietata in un paese come l'Iran (si veda Haeri, 1989, in particolare 55, 89, 157, 173, 196, 203 e 215).

Si ignora se gli sciiti arabi praticino il matrimonio a termine; Mustafà Al-Rifa'i (1990, 59) afferma che non vi è mai stato un solo caso di autorizzazione di un tale matrimonio da parte dei tribunali sciiti in Libano. Vi sono comunque due opere che fanno l'apologia di tale istituzione (Al-Fakiki, 1989³; Al-Hakim, s.d.).

2.2. *Disparità nello scioglimento del matrimonio: il ripudio*

La donna, per liberarsi del marito, deve negoziare la propria libertà con lui dietro pagamento e/o rinuncia al suo assegno alimentare; essa può anche rivolgersi al giudice per ottenere il divorzio per ragioni previste dalla legge. L'uomo invece beneficia del diritto previsto dal Corano (2:229) di ripudiare la moglie per sua volontà unilaterale senza fare ricorso al giudice.

Solo la Tunisia ha accordato ai due sposi un uguale diritto a chiedere lo scioglimento del matrimonio senza causa o per mutuo consenso (art. 31). Ciò richiede che il presidente del tribunale, o il suo delegato, non pronunci la sentenza di divorzio se non dopo un tentativo di conciliazione rimasto infruttuoso. Non è prescritto alcun termine di tempo (art. 32, comma 1).

Gli altri paesi hanno cercato di temperare il sistema islamico classico fondandosi sullo stesso Corano:

Condizione per riprendere la donna. Il Corano vieta al marito di riprendere la moglie ripudiata prima che essa si sia sposata con un altro uomo e che questo matrimonio sia stato sciolto (2:230). Ciò ha lo scopo di farlo riflettere prima di ripudiare. Tutti i paesi arabi hanno adottato questa norma nelle loro leggi. In Egitto, il codice di Qadri Pascià dice: «Il marito che avrà ripudiato definitivamente o tre volte la moglie libera non potrà riprenderla che dopo che essa sia stata legittimamente sposata e che il secondo marito l'abbia ripudiata a sua volta o sia deceduto dopo la consumazione del matrimonio, e che essa abbia lasciato trascorrere il tempo prescritto per l'attesa» (art. 28). Una norma simile si ritrova nei codici

marocchino (artt. 29 e 71), siriano (art. 36), giordano (art. 30) e iracheno (art. 13). La Lega araba l'ha pure prevista nel suo progetto (art. 89) (la Tunisia classifica tra gli impedimenti permanenti «il triplo divorzio» (art. 14). Essa vieta «il matrimonio di un uomo con la donna da cui aveva divorziato tre volte» (art. 19). Si tratta dell'istituzione del triplo ripudio conosciuta nell'Islam oppure del terzo divorzio da una stessa donna? La legge qui ne fa un impedimento permanente). Il marito, tuttavia, riesce ad aggirare questa norma mettendosi d'accordo con qualcuno perché sposi sua moglie e ne divorzi senza consumare il matrimonio.

Comparizione davanti al giudice e conciliazione. Il Corano prevede una procedura di conciliazione per evitare lo scioglimento del matrimonio (4:34-35). Questo tentativo di conciliazione è obbligatorio solo per il divorzio giudiziario. Alcuni legislatori arabi, tuttavia, hanno prescritto l'incontro con il giudice per fare constatare il ripudio unilaterale (o per riscatto); approfittando di questa comparizione, chiedono al giudice di non pronunciare lo scioglimento che dopo aver tentato la conciliazione tra i due coniugi e dopo aver prescritto un periodo di riflessione.

Il codice algerino del 1984 dice che il divorzio per ripudio (o per riscatto) può essere disposto solo per sentenza preceduta da un tentativo di riconciliazione del giudice che non può superare un termine di 3 mesi (art. 49). Secondo la dottrina, se il giudice pronuncia il giudizio prima di tentare la conciliazione, la sua sentenza è viziata e deve essere annullata (Sa'd, 1989², 346).

Il codice siriano dà maggiori particolari. Esso chiede al giudice di rinviare di un mese l'accettazione di un divorzio per ripudio (o per riscatto). Se il marito o i due coniugi persistono nella loro decisione dopo questo termine, il giudice li chiama e cerca di risolvere il loro conflitto ricorrendo a parenti dei coniugi o a persone capaci di risolvere la loro vertenza. Se questi tentativi falliscono, il giudice autorizza la registrazione del ripudio (o del riscatto) con effetto a partire dalla data del suo pronunciamento. L'azione è archiviata dopo tre mesi se nessuno dei due coniugi si ricrede (art. 88). La comparizione davanti al giudice non è obbligatoria. Se però la coppia la evita, dovrebbe sottoporvisi in caso di contestazione ulteriore; la comparizione davanti al giudice serve infatti come prova (Hassan, 19852, 107-8).

Nessuna procedura di conciliazione è prevista in caso di ripudio (o di riscatto) nei codici egiziano, marocchino, kuwaitiano, giordano, iracheno e libanese, anche se la comparizione davanti al giudice è prevista, anzi richiesta, da alcuni di questi paesi.

Il progetto della Lega araba chiede al giudice di procedere a un tentativo di conciliazione «prima di prendere atto della dichiarazione di ripudio». Non è previsto alcun termine di tempo; esso tuttavia considera come valido il ripudio non solo se stabilito da un giudice ma anche per testimonianza di due *'adul* [testimoni] o per pubblico riconoscimento (art. 91) (Si veda Aldeeb Abu-Sahlieh, 1992, 99-115).

L'indennizzo. Maometto dice: «Il ripudio è l'atto permesso più detestabile al cospetto di Dio». Alcuni autori classici ne deducono che il marito non dovrebbe abusare del proprio diritto di ripudio. Ma è possibile punirlo per aver fatto uso di un diritto riconosciuto dal Corano? È quello che pensano taluni legislatori arabi. In Egitto, la donna «divorziata dal marito senza aver acconsentito e senza esserne responsabile», oltre all'assegno alimentare spettante durante il lutto vedovile, «ha diritto a un'indennità di consolazione (*mut'ah*) calcolata sulla base di un assegno alimentare di almeno due anni e tenendo conto della situazione finanziaria del marito, delle circostanze del divorzio e della durata del matrimonio (art. 18 bis della legge 100/1985)»; la legge precisa però che solo la donna che «ha avuto rapporti coniugali in base a un matrimonio valido» ha diritto a quest'indennità di consolazione. La Siria (art. 117) e la Giordania (art. 134) sono state anche più concessive, in quanto non pongono quest'ultima riserva egiziana.

Il progetto della Lega araba prevede che il marito debba pagare alla moglie ripudiata un dono di consolazione in base alle proprie risorse e alla situazione sociale della donna, se il matrimonio è stato regolarmente consumato (art. 93).

Il ripudio, in caso di unificazione della legge, pone un problema per tutti, particolarmente per coloro che non ammettono neppure il divorzio giudiziario. Si deve ricordare qui che oggi, in Europa, si trovano legislazioni che concedono più largamente dell'Islam il divorzio e lo scioglimento del matrimonio (si veda su questo argomento, *Publications de l'Institut suisse de droit comparé*, 1988, 24). Si può anche invocare il modello svizzero: il diritto svizzero riconosce il divorzio e la separazione legale, essendo quest'ultima la sola in conformità con la religione cattolica; il fatto che il diritto svizzero riconosca il divorzio non significa che i cattolici siano obbligati a ricorrervi. È necessario tuttavia che i paesi arabi proseguano il loro sforzo attuale per ridurre le possibilità di scioglimento del matrimonio e per porre fine alla disparità tra uomo e donna davanti alla legge in materia di ripudio. Su questo punto, è essenziale che la donna goda dei medesimi diritti riconosciuti all'uomo.

2.3. *Disparità negli effetti materiali del matrimonio*

Mabr. Il *mabr* è la somma versata alla moglie dal marito [*rectius*: al padre della moglie]. Due racconti contraddittori di Maometto pongono qui un problema. Secondo il primo racconto, non vi è alcun limite massimo per il *mabr*; secondo l'altro, egli avrebbe consigliato che il *mabr* sia sostenibile per le risorse finanziarie del marito.

Il *mabr* ha senza dubbio un ruolo positivo in un sistema che non accorda un mantenimento prolungato alla moglie in caso di scioglimento del matrimonio. Esso però può anche impedire il matrimonio o far precipitare le giovani coppie nei debiti. Ciò induce alcuni giovani a cercar moglie in paesi non musulmani. Segnaliamo anche che il *mabr* è normalmente proprietà della moglie, ma spesso è accaparrata da genitori avidi che maritano le figlie al miglior offerente. Il diritto musulmano permette del resto al tutore, del quale non si sia ottenuto il consenso, di sciogliere il matrimonio di una ragazza se l'ammontare del *mabr* è giudicato insufficiente.

La questione del *mabr* non è regolamentata in Egitto; il codice di Qadri Pascià dice: «Il minimo del *mabr* è fissato in dieci dirham o talenti di argento, del peso di sette miskal, convertiti in moneta. Non vi è un massimo e il marito può costituire a beneficio della moglie un *mabr* più o meno considerevole secondo i suoi mezzi (art. 70)». Nel caso l'ammontare non sia stabilito nel contratto, la donna avrà diritto alla dote usuale che «corrisponde alla dote pagata a una donna che le assomigli e che sia della tribù di suo padre (artt. 77-78)». Si considera qui il caso della dote di equivalenza (*mabr al-mithl*). Una disposizione simile è prevista negli altri codici arabi (Marocco: artt. 5 e 17; Siria: art. 54; Tunisia: artt. 12 e 13). Solo il vecchio codice di statuto personale dello Yemen del sud pone un limite, fissando l'ammontare del *mabr* in 100 Binari (art. 18). Affinché tale disposizione non venga elusa, l'organismo incaricato dell'esecuzione della legge può fissare limiti ai regali «simbolici» che i fidanzati si scambiano prima del matrimonio (art. 4). Nei considerando del preambolo del codice della famiglia, è detto: «I legami familiari sotto i loro diversi aspetti, nel passato, non erano stati soggetti a un sistema unificato diverso da quello dei rapporti feudali, che ha fatto dei più nobili legami umani un oggetto di commercio, legando la sorte della donna a colui che paga il prezzo più alto». Questo articolo è sparito con l'adozione del codice di statuto personale dello Yemen unificato del 31 marzo 1992.

Il progetto della Lega araba considera come condizione di invalidità del contratto di matrimonio il non adempimento all'obbligo del *mabr*. Nessuna indicazione quanto al suo ammontare (art. 33), però il memo-

randum dice che non vi è né massimo né minimo, pur segnalando una frase di Maometto, che avrebbe detto: «Il migliore dei *mahr* è quello più sopportabile» (*Al-Mağallab*, II, 1985,77).

Segnaliamo a questo proposito che il sistema della dote è noto, con alcune sfumature, anche presso i cristiani e gli ebrei del mondo arabo.

Mantenimento e regime matrimoniale. Il Corano dice: «Gli uomini hanno autorità sulle donne, in virtù della preferenza che Dio ha loro accordato su di esse e a causa delle spese che sostengono per assicurarne il mantenimento» (4:34).

Come regola generale, il diritto musulmano conosce il sistema della separazione dei beni. Gli autori musulmani ne traggono la conclusione che l'Islam ha dato alla donna l'indipendenza economica prima dell'Occidente; si guardano però dal parlare del rovescio della medaglia.

In base al diritto musulmano, quello che la donna porta con sé (che si può chiamare «dote») rimane di sua proprietà. Altrettanto vale per il *mahr* e per quello che guadagna durante il periodo del matrimonio. Il marito ha il dovere di mantenerla (si veda, a titolo di esempio, Algeria, artt. 115 - 23; Giordania, artt. 67-70). Questo dovere, però, accorda al marito il diritto di impedire alla moglie di lavorare. Essa allora deve restare in casa a disposizione del marito, mettere al mondo figli e badare alle faccende domestiche: chi paga comanda.

A parte la disposizione relativa alla separazione dei beni mentre il marito è in vita, il regime matrimoniale non è praticamente regolamentato dalle legislazioni arabe; nulla è detto sulle modalità di suddivisione dei beni dei due coniugi in caso di divorzio o di decesso. La dottrina afferma tuttavia che se il marito lavora e accumula una grossa fortuna non è tenuto a dividerla con la moglie. Ciò ha conseguenze tra le più nefaste in caso di scioglimento del matrimonio: alla donna rimane quello che ha guadagnato durante la vita familiare, ella non può avanzare pretese sui beni del marito e non può far valere il suo lavoro in casa come madre di famiglia, né chiedere un indennizzo per la proibizione di lavorare da parte del marito. Tutt'al più può reclamare la parte di dote non pagata, un assegno alimentare durante il periodo di attesa legale [tra un matrimonio e l'altro] e un'indennità di «consolazione». Per portare un esempio concreto, se un musulmano di un paese arabo sposa in Europa una cristiana europea e va a stabilirsi in un paese petrolifero nel quale alla donna è proibito lavorare e se i coniugi decidono di divorziare, discutendo insieme delle questioni finanziarie, il marito sostiene la separazione dei beni e non vuole dar nulla alla moglie, mentre la donna, dal canto suo, chiede la spartizione a metà dei beni acquisiti dopo il matrimonio.

Il caso appena descritto urta non solo i giuristi occidentali, ma anche taluni giuristi musulmani. Così, in Tunisia, a un certo momento si è discusso di introdurre il regime comunitario fra i coniugi. L'idea era di considerare tutti i beni acquisiti dall'uno o dall'altro coniuge durante il matrimonio come frutto dei loro sforzi comuni; diviene allora logico dividere tali beni tra i coniugi in caso di scioglimento del matrimonio. Questa proposta, però, è stata scartata per ragioni «pseudoreligiose»; il legislatore tunisino ha nondimeno optato nel 1981 per una modifica del sistema musulmano prescrivendo all'articolo 31 una riparazione per il danno materiale subito dalla donna, sotto forma di rendita vitalizia in funzione dello stile di vita a cui era abituata durante il periodo coniugale, compresa l'abitazione. Tale rendita può anche essere versata, su domanda della donna, sotto forma di capitale in un'unica soluzione (si veda, per una critica del sistema musulmano e per la riforma tunisina, Meziou, 1984,253-69).

Il sistema musulmano si ritrova anche nel diritto ebraico. Un caso concreto: due coniugi ebrei di un paese arabo sono venuti a stabilirsi, senza mezzi, in un paese occidentale di cui ottengono la nazionalità; diventano milionari e possiedono diverse ville. Al momento del divorzio si pone il problema della liquidazione del regime matrimoniale. Il marito sostiene che, secondo il diritto ebraico in vigore nel suo paese di origine, la moglie non ha diritto che a quello che ha portato con sé e alla dote prevista nel contratto di matrimonio (*ketubàh*). La donna, dal canto suo, reclama la metà dei beni del marito acquisiti dopo il matrimonio, in virtù del diritto del paese di domicilio.

Successione. Nella maggior parte dei casi, il Corano accorda alla donna la metà di quanto riceve l'uomo; queste norme coraniche sono rimaste immutate e si ritrovano nei diversi codici arabi. Essendo regolamentata dal Corano e dalla *sunna* [tradizione del profeta Maometto], è molto raro trovare una critica di questa discriminazione; al contrario, si cerca di giustificarla. Infatti, la maggior parte dei giuristi musulmani sono uomini; nessuno di essi si è interessato della questione della parità dell'uomo e della donna di fronte all'eredità. Questo stato di cose potrebbe cambiare se il legislatore facesse partecipare le donne alle commissioni preparatorie e sottoponesse i progetti alle associazioni femminili.

A nostro parere, è possibile vedere nelle disposizioni coraniche una volontà di limitare l'arbitrio delle norme preislamiche che privavano la donna di ogni diritto. Le disposizioni coraniche si possono per questo considerare come un miglioramento dello statuto della donna (precisamente come le norme sulla schiavitù, che limitano gli abusi nei confronti degli schiavi). Nulla nel Corano vieta che l'uomo ceda i suoi privilegi e

tratti la propria compagna e la propria sorella su un piede di uguaglianza. Quando il Corano ha citato la legge del taglione, ha cercato di regolamentarla, pur lasciando all'uomo il diritto di cedere sul proprio diritto di uccidere o di ferire, in virtù del perdono che gli è raccomandato. Per analogia, si può dire che le norme coraniche stabiliscono un minimo di diritto a favore della donna, ma non vietano che il minimo sia oltrepassato da uno slancio di generosità (si veda Aldeeb Abu-Sahlieh, 1990, 198-99; un'opinione simile è anche in Al-Ašmāwī, 1986, 35-53; si veda inoltre Sahrūr, 1992, 458-59 e 602-3).

3. *Disparità tra musulmani e non musulmani*

Nei paesi arabi, gli esseri umani vengono classificati secondo il sesso, ma anche secondo l'appartenenza religiosa; vi si distinguono quattro gruppi principali:

a) i musulmani: sono i cittadini a pieno titolo; si può essere musulmano per nascita o per conversione;

b) i seguaci delle religioni monoteiste: è il caso dei cristiani e degli ebrei, con altri piccoli gruppi come i sabei e i samaritani;

c) i seguaci delle religioni politeiste o non riconosciute, come i bahai;

d) gli apostati: sono i musulmani che abbandonano l'Islam per aderire a uno dei due gruppi sopracitati.

Quest'ultima categoria è la più svantaggiata. Mentre i musulmani incoraggiano i seguaci delle altre religioni a convertirsi all'Islam, misure penali e civili vengono prese contro chi abbandona l'Islam:

a) misure penali: nel diritto musulmano classico, l'uomo che abbandona l'Islam e rifiuta di ritrattare deve essere messo a morte. Quanto alla donna, deve essere imprigionata fino alla morte, a meno che ritratti. Se si eccettua il codice penale del Sudan del 1991 (art. 126), nelle legislazioni arabe moderne non esiste testo legale che preveda tale pena e la pratica giudiziaria varia da un paese all'altro. Segnaliamo qui che il progetto di codice penale unificato della Lega araba (del 1986) prescrive la pena di morte per l'apostata (si vedano gli artt. 161-64):

Art. 161: L'apostata è il musulmano che abbandona la legge islamica con una dichiarazione esplicita o con un atto il cui significato è indiscutibile.

Art. 162: L'apostata è punito con la pena capitale se è provato che abbia commesso apostasia in modo volontario e se vi persiste dopo che è stato invitato al pentimento e dopo che gli è stato concesso un periodo di trenta giorni.

Art. 163: Il pentimento dell'apostata si realizza con la rinuncia a ciò che ha costituito la sua miscredenza; il suo pentimento è inaccettabile se apostata più di due volte.

Art. 164: Tutte le disposizioni dell'apostata dopo la sua apostasia sono considerate come nulle di una nullità assoluta e tutti i suoi beni acquisiti con queste disposizioni spettano alla cassa dello stato.

b) misure civili: nel diritto musulmano classico, l'apostata non ha diritto di sposare, e se l'apostasia avviene dopo il matrimonio, questo è da ritenersi sciolto. I figli vengono sottratti alla potestà dell'apostata; i beni sono confiscati a favore dei soli eredi musulmani o a favore dello stato. Queste misure sono sempre in vigore nel mondo arabo come vedremo più avanti (sullo statuto dell'apostata, si veda Aldeeb Abu-Sahlieh, 1986, 43-76. Rari sono gli autori musulmani che prendono la difesa dell'apostata. Si veda a tal riguardo As-Sa'idi, s. d.2; Al-Mahmasānī, 1979, 123 -24; Alibi, 1991).

Nelle pagine seguenti, tratteremo della disparità in materia di matrimonio misto, di educazione dei figli e di successione.

3.1. *Disparità in materia di matrimonio misto*

In materia di matrimonio misto, il diritto musulmano classico può essere riassunto come segue:

a) un uomo musulmano può sposare qualsiasi donna, qualunque sia la sua religione, a condizione che non sia né politeista, né membro di una comunità non riconosciuta, né apostata;

b) la donna musulmana rimane la «riserva di caccia» del solo musulmano. Qualunque uomo non musulmano che osi sposare una musulmana commette un atto contrario alla legge, quindi nullo, e perde la protezione politica dello stato musulmano (*dimmah*);

c) il matrimonio dei politeisti e dei gruppi non riconosciuti è vietato (si veda la *fatwah* [parere ufficiale dei dottori dell'islam] dell'Azhar relativa ai Bahāī: d'Egitto in Aldeeb Abu-Sahlieh, 1986, 69-70);

d) in caso di conversione all'Islam: se è l'uomo a diventare musulmano, può tenersi la moglie non musulmana, a condizione che non sia né politeista, né membro di una comunità non riconosciuta, né apostata; se è la donna a diventare musulmana, il marito non musulmano non può continuare a vivere con lei a meno che anch'egli si converta all'Islam;

e) in caso di abbandono dell'Islam: il convertito subisce la sorte dell'apostata, illustrata sopra.

Le legislazioni arabe non fanno sempre menzione dei principi sopracitati. Questo non significa che siano caduti in disuso: esse rinviano al diritto musulmano per le questioni che non vi sono regolamentate: è questo il caso dell'Egitto (si vedano a questo proposito gli artt. 31-32, 120-30, 303-9 del codice di Qadri Pascià). Il Marocco considera come temporaneamente proibito il matrimonio di una musulmana con un non musulmano (art. 29). Nulla è detto sull'apostasia. Fadela Sebti Lahrichi (1985, 25) scrive sull'apostasia:

È l'atto di rinnegare pubblicamente la propria religione. Questo atto (...) è gravemente punito in Marocco, poiché comporta la morte civile dell'apostata: esso è considerato come morto agli occhi della legge. Se era sposato, il suo matrimonio è sciolto e la successione è aperta in ogni caso. D'altra parte, il codice penale punisce chiunque tenti di far vacillare la fede di un musulmano o di convertirlo a un'altra religione con un imprigionamento da 6 mesi a 3 anni e con un'ammenda da 100 a 500 dirham.

In Giordania, il matrimonio della musulmana con un non musulmano e il matrimonio del musulmano con una donna di religione non fondata sulla sacra scrittura sono nulli (art. 33). Nulla è detto dell'apostasia, ma la legge precisa: «Il *mahr* (dovuto alla moglie) vien meno se lo scioglimento del matrimonio avviene per colpa sua, come nel caso di apostasia, o nel caso del rifiuto di farsi musulmana se ella non appartiene a una religione fondata sulla sacra scrittura qualora il marito si converta all'islam (...) Se aveva ricevuto una parte del *mahr*, deve restituirla» (art. 52).

In Iraq, «il musulmano può sposare una donna di religione fondata sulla sacra scrittura, ma il matrimonio di una musulmana con un non musulmano non è valido»; «la conversione all'Islam di uno dei due coniugi prima dell'altro è sottoposta alle norme islamiche per quanto concerne il persistere del matrimonio o la separazione tra-i due coniugi» (art. 1718). Nulla è detto dell'apostasia. La Tunisia non fa alcuna menzione di tale questione; però la legge dice che «i due futuri sposi non devono trovarsi in uno dei casi d'impedimento previsti dalla legge». Il testo arabo dice «previsti dalla *šari'ah*» (art. 5).

Il Kuwait ci offre le disposizioni più dettagliate in questo settore:

Art. 18:

Non è valido il matrimonio:

- a) di una musulmana con un non musulmano;
- b) di un musulmano con una donna di religione non fondata sulla sacra scrittura;
- c) di un apostata, uomo o donna, che abbandona l'Islam, anche se l'altro coniuge non è musulmano;

Art. 143:

a) quando i due coniugi non musulmani si convertono contemporaneamente all'Islam: il loro matrimonio persiste;

b) quando il marito si converte all'Islam e la moglie è monoteista: il matrimonio persiste. Se invece la moglie non è monoteista, essa è invitata a diventare musulmana. Nel caso in cui si converta all'Islam o a una religione monoteista, il matrimonio persiste; se rifiuta, il matrimonio è sciolto;

c) quando la donna diventa musulmana: il marito è invitato a farsi musulmano se ne ha la capacità. Nel caso che si converta all'Islam, il matrimonio persiste; se rifiuta, il matrimonio è sciolto. Quando il marito è incapace di convertirsi all'Islam, il matrimonio è sciolto immediatamente, se la conversione della donna all'Islam avviene prima della consumazione del matrimonio. Nel caso in cui la sua conversione avvenga dopo la consumazione, il matrimonio è sciolto dopo il periodo di attesa.

Art. 144:

a) per la persistenza del matrimonio nei casi precedenti, è necessario che tra i coniugi non vi sia una causa d'interdizione prevista dalla presente legge;

b) in tutti i casi, non è consentito indagare sulla buona fede di colui che si converte all'Islam, né sulle motivazioni della sua conversione.

Art. 145:

a) se il marito è apostata, il matrimonio è sciolto. Se però commette apostasia dopo la consumazione del matrimonio e ritorna all'Islam durante il periodo di attesa della moglie, lo scioglimento è annullato e la vita coniugale ristabilita;

b) se la donna è apostata, il matrimonio non è sciolto.

La disposizione finale è originale. Il memorandum precisa:

Certe lagnanze hanno dimostrato che il diavolo rende attraente la via dell'apostasia alla donna musulmana al fine di rompere un legame che non le piace. Per questo motivo, è stato deciso che l'apostasia non conduce allo scioglimento del matrimonio, al fine di chiudere questa porta pericolosa, sia che la donna abbia commesso apostasia per astuzia oppure no (*Al-Kuwayt al-yom*, 1570, 68).

Il progetto della Lega araba all'articolo 30 non fa altro che riprendere la dottrina classica in materia di matrimonio misto. Esso cita tra gli impedimenti temporanei il matrimonio con una donna non musulmana, fatta eccezione per le ebreë e le cristiane [per l'appunto di religione fondata sulle sacre scritture], e il matrimonio di una musulmana con un non musulmano (art. 30). Nulla è detto dell'apostasia, ma il memorandum afferma:

La donna apostata che abbandona l'Islam è considerata come senza religione, anche se abbandona l'Islam per una religione fondata sulle scritture. Il matrimonio di un musulmano con una donna apostata non è valido, perché l'apostasia è un delitto punito per l'uomo con la morte e per la donna con la prigione. L'apostata è considerato come morto, secondo i libri di *fiqh* e la legge desunta dalla *šari'ah* islamica (*Al-Mağallah*, II, 1985, 72).

Segnaliamo a tale riguardo che se l'Islam permette il matrimonio tra musulmani e non musulmane, esso tuttavia considera tale matrimonio come biasimevole (si vedano Al-Sanhūrī, 1987,29-34; Al-Ġabrī, 1983³). D'altra parte, se anche nessuna legislazione araba prevede una sanzione penale contro il non musulmano che sposa una musulmana, la dottrina suggerisce in questo caso la pena di morte contro il non musulmano. Secondo Badran (1980, 88), professore di diritto nelle università di Alessandria e di Beirut, «questo è il mezzo più efficace perché al miscredente (*kāfir*) non venga neppure in mente tale idea e quindi non osi fare quest'atto che attenta all'onore dell'Islam e dei musulmani». Per citare un caso concreto: un giovane cristiano, mio cugino, si innamorò di una musulmana. Il movimento «Gioventù Musulmana» lo minacciò di morte ed esercitò su di lui pressioni tali che egli finì con l'impiccarsi. Raccontai questo fatto nell'agosto del 1992 allo sceicco Akramah Sabri, uno dei direttori della moschea Al-Aqsa di Gerusalemme per la Cisgiordania. Mi rispose senza la minima emozione e senza la minima parola di simpatia: «Abbiamo il diritto, noi musulmani, di opporci con la forza a qualsiasi cristiano che osi infrangere il divieto di matrimonio con una musulmana».

Questo modo di vedere non si limita ai paesi musulmani. Quando una donna musulmana sposa un cristiano all'estero, la sua famiglia esercita ogni sorta di pressioni per dissuaderla, giungendo fino al rapimento del giovane, come è effettivamente avvenuto in Occidente.

Dato che si fondano sul Corano e sulla *sunna*, è assai raro trovare una critica riguardo alle norme discriminatorie islamiche in materia di matrimonio misto; sarebbe qui interessante citare Muḥammad Aḥmad Ḥalaf-Allāh. Questo autore afferma che il Corano non ha regolamentato il matrimonio di una musulmana con un non musulmano monoteista. In caso di silenzio del testo, la decisione spetta all'uomo in virtù del principio islamico: tutto quello che non è proibito è permesso. Non si può ampliare l'elenco delle proibizioni. In mancanza di formale interdizione, l'interesse generale della società esige il rafforzamento dei legami sociali attraverso i matrimoni misti. L'unica proibizione prevista nel Corano è il matrimonio tra musulmani e politeisti, intendendo con questo termine i pagani di Arabia, che ormai non esistono più.

Partendo da questo ragionamento, Ḥalaf-Allāh (1982,192-214) scrive che i seguaci dei gruppi religiosi devono smettere di assumere posizioni fanatiche, elevarsi al livello dell'uomo in quanto essere umano e permettere i matrimoni misti al fine di eliminare le tensioni che esistono tra loro e rinforzare i legami sociali; essi devono sostituire il legame religioso con il legame nazionale e porsi sul piano della appartenenza all'uma-

nità (sull'idea di questo autore, si veda Aldeeb Abu-Sahlieh, 1988, 96-100). Questo autore fa ampiamente riferimento al famoso commento del Corano di *Al-Manār* [Rivista del riformismo islamico egiziano dall'inizio del secolo].

3.2. *Disparità in materia di educazione dei figli*

Ogni religione monoteista veglia affinché i figli nati dai matrimoni dei suoi membri le appartengano. Nel mondo arabo, lo stato presta il suo concorso per assicurare il rispetto delle norme islamiche in materia, a detrimento delle altre religioni. Ciò si manifesta con le seguenti misure:

a) contrariamente a quello che avviene in molti paesi occidentali, i paesi arabi non ammettono che i genitori possano scegliere la religione dei loro figli; parimenti non è permesso esentare i figli dall'educazione religiosa. Ogni bambino nato da una coppia musulmana o mista deve obbligatoriamente essere musulmano e deve essere educato in questa religione (si veda su questo argomento Aldeeb Abu-Sahlieh, 1989, 10-41);

b) quando la coppia è mista (marito musulmano e moglie cristiana) la legge toglie la custodia dei figli a quest'ultima a partire dall'età in cui possono capire che cosa è la religione, allo scopo di evitare che la madre li distolga dalla religione musulmana;

c) in caso di apostasia, l'apostata non può esercitare il diritto di custodia o di tutela sul proprio figlio. Se i coniugi commettono apostasia, i figli vengono sottratti alla loro potestà.

La legge egiziana 44/1979, che tra l'altro tratta della custodia dei figli, non dice nulla sulla religione della persona che ne ha la responsabilità. Il codice ufficioso di Qadri dice che «da madre o qualsiasi altra *ḥāḍinah* (donna a cui è stato affidato) cristiana o ebrea ha il diritto di esercitare la custodia del bambino fino a che sia capace di discernimento in materia di religione, a meno che il padre o il tutore tema che gli ispiri una fede diversa da quella musulmana» (art. 381); tale donna non deve essere apostata (art. 382). In assenza di donne che possano avere la custodia del bambino, questo diritto è attribuito a un uomo, che deve essere della stessa religione del bambino, quindi musulmano. L'uomo e la donna apostati non possono in questo caso avere la custodia dei propri figli (art. 385).

Il codice siriano non dice nulla in materia. La dottrina siriana dice che la donna non musulmana può avere la custodia del bambino fino a che questi sia capace di discernimento in materia di religione. Nel caso in cui non sia fedele nell'educazione del bambino, questo le viene tolto. Quan-

to alla donna apostata, essa non può avere la custodia del bambino per il fatto che «secondo il diritto musulmano, essa deve essere imprigionata fino alla morte o al suo ritorno all'Islam». Tale dottrina aggiunge che l'uomo può avere la custodia del bambino solo se è della sua religione (Al-Sabūnī, 1972-73, 266 e 276).

La legge del Kuwait dice che

la donna non musulmana ha il diritto di vedersi attribuire la custodia del bambino musulmano fino al momento in cui questi sia capace di discernimento in materia di religione, a meno che si tema che si abitui a una religione diversa dall'Islam, anche se è incapace di discernimento in materia di religione. In tutti i casi, essa non può avere la custodia del bambino oltre l'età di sette anni (art. 192).

Ricordiamo qui che l'articolo 194 di questo codice fissa la custodia per il ragazzo fino alla sua maturità e per la ragazza fino al suo matrimonio. L'articolo 190 di questo stesso codice esige «la fedeltà» come condizione per vedersi attribuire la custodia del bambino. Il memorandum aggiunge «fedeltà in materia di religione e di beni» (*Al-Kumayt al-yom*, 1570, 79). L'allusione è chiara.

La questione della religione si ritrova in materia di *nilayab* (patria potestà). Questa potestà secondo il diritto egiziano è esercitata dal padre e, in sua assenza, dal nonno del bambino. La legge egiziana 119/1952 non menziona la condizione della religione; lo stesso per il codice ufficioso di Qadri. La dottrina egiziana esige però che il padre o il nonno siano musulmani se il bambino è musulmano; ne segue che il musulmano che abbandona l'Islam perde la patria potestà. Lo stesso avviene nel caso in cui la madre diventi musulmana, mentre il padre o il nonno rimangano non musulmani (Abdal-Tawwāb, 1984, 61).

Il tribunale di prima istanza di Alessandria dice in un giudizio del 16 marzo 1958:

Se la donna non musulmana si converte all'Islam dopo aver messo al mondo due figli, mentre il marito rimane nella propria religione, i due figli seguono la religione migliore dei loro genitori. Essi seguono quindi la religione della madre, perché l'Islam è la migliore delle religioni. E poiché il padre non è musulmano, cessa la sua tutela sui figli, perché il non musulmano non può avere potere su un musulmano, anche nel caso in cui i figli stessi abbiano scelto il padre per esercitare la tutela sulle loro persone. Infatti, la tutela non dipende dalla volontà del figlio, ma dalle disposizioni della legge (Hanafi, [1958?], vol. II, 93).

Il tribunale di prima istanza del Cairo, in una sentenza del 2.1.1957, dice riguardo all'apostata: «L'apostata non ha religione, non ha potere di tutela né su se stesso né su altri» (Hanafi, [1958?], vol. II, 293).

Il progetto della Lega araba dice che la madre o il padre di religione

diversa da quella del figlio perdono il loro diritto di custodia del bambino quando questi ha raggiunto l'età di 7 anni (art. 130). Una delle condizioni per la custodia del bambino è la fedeltà (art. 128), condizione che priva della custodia l'apostata uomo o donna. Quanto alla patria potestà su di un musulmano, essa non può venire esercitata da un non musulmano (art. 164).

3.3. *Disparità in materia di successione e di testamento*

Il diritto musulmano vieta la successione tra i musulmani e i non musulmani. L'apostata che abbandona l'Islam non può ereditare da nessuno e solo i suoi eredi musulmani possono ereditare da lui. Ciò significa che sia nel caso di conversione all'Islam sia in quello di abbandono dell'Islam, solo gli eredi musulmani possono beneficiare della sua successione, mentre gli eredi non musulmani ne sono privati.

Per quanto concerne il testamento, il diritto musulmano permette la costituzione di un legato testamentario tra musulmani e non musulmani. Quanto all'effetto dell'apostasia sul legato testamentario, i pareri sono divisi.

I legislatori arabi mantengono qui un certo riserbo nella formulazione di tali norme, specialmente per quanto riguarda la questione dell'apostasia. Certi paesi come la Giordania o la Libia non la considerano neppure, sottintendendo che, per colmare la lacuna, ci si deve riferire al diritto musulmano classico.

L'Egitto regola la questione della successione tra musulmani e non musulmani all'articolo 6 della legge 77/1943, che dice: «Non vi è successione tra un musulmano e un non musulmano. Vi è successione tra non musulmani». Questa legge non dice invece nulla riguardo all'apostasia. Quest'articolo conteneva un secondo comma, in seguito soppresso, che diceva: «L'apostata non eredita da nessuno; i suoi beni acquisiti prima dell'apostasia passano ai suoi eredi musulmani; e i suoi beni acquisiti dopo l'apostasia al tesoro pubblico». Il memorandum dice:

Alcuni membri della Commissione si sono opposti al comma 2 di questo articolo concernente la successione dell'apostata. Essi hanno sostenuto che è contrario all'art. 12 della Costituzione, che garantisce la libertà di fede per tutti. Essi hanno detto che la necessità aveva indotto a trasgredire il testo chiaro del Corano (*sic*, ma in realtà si tratta di un *hadith*) che puniva con la morte l'apostata; la necessità esige pure di trasgredire le norme musulmane sulla successione dell'apostata, dato che queste norme sono improntate a uno spirito religioso che pare essere contrario alla Costituzione. Essi hanno aggiunto che non era giusto che persone innocenti subissero una sanzione a causa dell'apostasia del loro padre, men-

tre questi gode di tutti i suoi diritti durante la sua vita. Perciò la commissione ha deciso a maggioranza di sopprimere il comma 2 concernente la successione dell'apostata, lasciando alle leggi che determinano il senso di questa idea la cura di precisare le norme che riguardano l'apostata (citato da Isma'il I. H., s.d., 131-32).

L'articolo 9 della legge egiziana 71/1946 dice: «È valido il legato a favore di una persona di religione, di rito o di nazionalità diversa». L'articolo 5 del progetto stabiliva: «Per fare testamento, occorre avere la capacità di disporre, avere raggiunto l'età di 21 anni solari; la disposizione testamentaria dell'apostata è valida», ma la clausola sull'apostasia è stata soppressa.

Il Kuwait ci offre la legislazione più particolareggiata in materia:

Art. 293:

- a) non vi è successione tra musulmani e non musulmani;
- b) i non musulmani, invece, possono ereditare gli uni dagli altri.

Art. 294:

- a) l'apostata non eredita da nessuno;
- b) i beni dell'apostata acquisiti sia prima sia dopo la sua apostasia spettano ai suoi eredi musulmani al momento della sua morte. Se non ha eredi musulmani, i suoi beni spettano al tesoro pubblico;
- c) se l'apostata ottiene la nazionalità di uno stato non musulmano, egli è considerato *ipso facto* come morto e i suoi beni sono devoluti ai suoi eredi musulmani;
- d) se l'apostata ritorna all'Islam dopo l'ottenimento della nazionalità di uno stato non musulmano, ciò che resta dei suoi beni in mano agli eredi o nel tesoro pubblico gli viene restituito.

L'articolo 221 del codice kuwaitiano è analogo all'articolo 9 egiziano menzionato sopra. Per quanto riguarda l'apostasia, l'articolo 217 *in fine* dice: «La disposizione testamentaria dell'apostata uomo o donna è valida se ritorna all'Islam». Il memorandum aggiunge che nel caso in cui muoiano in stato di apostasia, la loro disposizione testamentaria è considerata come nulla (*Al-Kumayt al-yom*, 1570, 86-87). Questa legge non dice se è possibile designare come legatario un apostata.

Il progetto della Lega araba vieta sempre la successione in caso di diversità di religione. Anzi, la vieta tra non musulmani di diversi gruppi, mentre la dottrina islamica classica è divisa su questo punto (l'articolo 241 recita: «Non vi è vocazione successoria tra un musulmano e un non musulmano»). Per il memorandum, si veda *Al-Mağallah*, II, 1985, 197). Nulla dice sull'apostasia. Il memorandum però vi ritorna nel suo commento riguardante gli impedimenti alla successione: «L'apostata non eredita da altri secondo l'unanimità dei legisti, perché è considerato come morto, e il morto non eredita». Esso aggiunge che i beni dell'apostata, acquisiti prima o dopo l'apostasia, spettano sempre ai suoi figli musulmani (*Al-Mağallah*, II, 1985, 197-98).

Riguardo al legato, il progetto della Lega dice che è valido anche se il legatario non è musulmano (art. 208) e non fa menzione dell'apostasia tra le cause di nullità del testamento (art. 231). Il memorandum spiega che la validità del testamento dell'apostata dipende dal suo ritorno all'Islam: se muore in stato di apostasia, il testamento è nullo; inoltre il memorandum aggiunge che questa disposizione si applica anche al testamento a favore dell'apostata «al fine di incoraggiarlo a ritornare all'Islam nel caso in cui il legato sia stato stabilito a suo favore dopo la sua apostasia. Se ritorna all'Islam, il testamento è valido; in caso contrario, è nullo» (*Al-Mağallah*, II, 1985, 178-79).

Tale punto non è oggetto di nessuna critica da parte degli autori musulmani, eppure, il Corano non contiene alcuna norma che escluda la successione tra i musulmani e i non musulmani. Il versetto coranico «Dio non metterà alcun mezzo alla portata degli infedeli per prevalere sui credenti» (4:141), citato spesso tronco per vietare la successione tra musulmani e non musulmani, non ne parla. Quanto al racconto di Maometto, può essere interpretato in modo storico. Infatti, il diritto di successione si basa sul legame di solidarietà (*wilāyah*) tra il defunto e l'erede. Si può dire oggi che l'arabo cristiano e l'arabo musulmano sono accanto sul campo di battaglia, e la difesa della patria incombe loro in modo uguale; essi inoltre si devono aiuto e assistenza reciproca nel quadro della loro responsabilità nazionale, almeno attraverso il comune versamento delle imposte (Aldeeb Abu-Sahlieh, 1990, 197-98).

4. Una voce dissidente: Maḥmūd Muḥammad Ṭaha

Maḥmūd Muḥammad Ṭaha (1916-1985), architetto a riposo, fondatore e animatore del circolo dei Fratelli repubblicani in Sudan, ha scritto due opere importanti: *Il secondo messaggio dell'Islam* (1986⁶) e *L'evoluzione della legge dello statuto personale* (1979³).

Nella sua opera *Il secondo messaggio dell'Islam*, Ṭaha considera che Maometto è stato portatore di due messaggi:

a) il primo costituisce l'insieme delle norme di ordine giuridico rivelate a Maometto, particolarmente durante il periodo di Medina; esso si rivolgeva ai credenti e teneva conto delle condizioni dell'epoca;

b) il secondo corrisponde all'Islam nel suo rigore e nella sua purezza ed è rivolto all'insieme del genere umano. Questo secondo messaggio non è ancora stato applicato (Ṭaha, 1986⁶, 116).

Mentre secondo la dottrina musulmana sono i versetti rivelati successivamente che abrogano le norme anteriori, Ṭaha afferma che dovrebbe essere il contrario (Ṭaha, 1986⁶, 6). Per comprendere il ragionamento di Ṭaha, sarebbe interessante esaminare la posizione di Cristo nei confronti del ripudio. Quando egli affermò che il ripudio era contrario alle prescrizioni bibliche, gli ebrei gli chiesero: «Perché allora Mosè ha prescritto che si faccia un atto di divorzio quando si ripudia la propria moglie?» Egli rispose: «È a causa della vostra durezza di cuore che Mosè ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non era così» (Mt 19, 7-8). La Bibbia comprenderebbe dunque norme di origine e norme di circostanza; senza fare riferimento al Vangelo, Ṭaha afferma in qualche modo la stessa cosa. Questa concezione mette in discussione l'insieme del sistema economico, politico e giuridico nel mondo arabo-musulmano.

Sul piano economico, Ṭaha propone di sostituire il versetto sulla *ṣakāb* [elemosina legale]: «Preleva un'elemosina dai loro beni per purificarli e renderli senza macchia (9:103)» con il versetto seguente: «Essi ti interrogano riguardo all'elemosina; rispondi: date il vostro superfluo» (2:219) (Ṭaha, 1986⁶, 161-62).

In materia di politica, Ṭaha propone di prendere in considerazione il versetto che fa di Maometto un semplice annunciatore: «Fa' intendere il richiamo. Tu non sei che colui che fa sentire il richiamo e non sei incaricato di sorvegliarli (88:21-22)» e di lasciar cadere il versetto della consultazione: «Sei stato dolce verso di loro per misericordia di Dio. Se fossi stato rude e duro di cuore, si sarebbero separati da te. Perdona loro. Domanda loro perdono; consultali su ogni cosa; quando però hai preso una decisione, poni la tua fiducia in Dio» (3:159) (Ṭaha, 1986⁶, 162).

In materia religiosa, il versetto della spada: «Trascorsi i mesi sacri, uccidete i politeisti ovunque li troverete; catturateli, assediateli, tendete loro imboscate. Se però si pentono, se adempiono alla preghiera, se fanno l'elemosina, lasciateli liberi. Dio è colui che perdona, egli è misericordioso (9:5)» deve essere sostituito dal versetto sulla libertà religiosa: «Nessuna costrizione in materia di religione. La via diritta si distingue dall'errore. Colui che non crede ai Tagūt e che crede in Dio ha afferrato l'ansa più solida e senza incrinature» (2:256) (Ṭaha, 1986⁶, 3 e 18).

Nel campo che ci interessa, Ṭaha spiega che l'Islam si è instaurato durante un periodo in cui le donne erano oppresse, persino sepolte vive. Non potendo dar loro i pieni diritti, ha cercato di migliorarne la sorte accordando loro la metà della parte che riceve l'uomo in materia di eredità e considerando la testimonianza di due donne come pari alla testimonianza di un uomo. Inoltre, le ha messe sotto la tutela dell'uomo: «Gli uo-

mini hanno autorità sulle donne, in virtù della preferenza che Dio ha loro accordato e a causa delle spese che fanno per assicurarne il mantenimento (4:34)».

Questa disparità, tuttavia, non è definitiva; la norma di base a cui si deve ritornare è la parità assoluta tra l'uomo e la donna, fondata sulla responsabilità personale: «Nessun uomo porterà il fardello di un altro. Se qualcuno che è sovraccarico si lamenta del suo fardello, nessuno lo aiuterà a portarlo, neppure se farà appello a uno dei suoi congiunti» (35:18) (Taha, 1986⁶, 126-27).

A tale scopo, si deve por fine alla tutela dell'uomo sulla donna in materia di consenso al matrimonio. Egli rammenta qui che gli hanafiti [coloro che seguono la scuola di Abili tlanifah, una delle quattro scuole giuridiche dell'islam] avevano ammesso che la donna potesse sposarsi senza tutore (Taha, 1979³, 73). L'indipendenza economica svolge un ruolo importante nella parità, poiché secondo il Corano la superiorità dell'uomo sulla donna è giustificata dalle spese che egli sostiene per il mantenimento della moglie (Taha, 1979³, 78-79).

Il Corano dice: «Le donne hanno diritti equivalenti ai loro obblighi e conformemente alla consuetudine. Gli uomini hanno però una preminenza su di esse» (2:228).

Questa superiorità è temporanea, collegata con le usanze. Se le usanze cambiano e gli obblighi delle donne diventano equivalenti a quelli degli uomini, si devono loro riconoscere diritti uguali a quelli degli uomini. È inammissibile che le donne esercitino le funzioni di giudici e la loro testimonianza continui a essere considerata come la metà della testimonianza dell'uomo della strada (Taha, 1979³, 4, 11 e 48). Questo non significa necessariamente che la donna debba fare lo stesso lavoro dell'uomo. Bisogna darle il lavoro che corrisponde alle sue capacità (giudice di minori, medico ad esempio). Occorre anche valorizzare il lavoro della donna in casa: la donna che mette al mondo figli merita più onore dei tecnici che fabbricano aeroplani (Taha, 1979³, 55-56).

Per quanto concerne il *mahr*, Taha lo considera come un prezzo pagato dall'uomo per l'acquisto della donna. Era uno dei tre metodi di matrimonio dell'epoca in cui la donna era considerata alla stregua di un oggetto: la cattura nelle razzie, il ratto e l'acquisto. Oggi, epoca in cui la donna deve essere onorata, devono cessare simili pratiche. Su questo piano, egli osserva che Maometto aveva permesso il matrimonio senza pagamento di *mahr* (Taha, 1986⁶, 128; 1979³, 73-75).

L'aspetto legato alle circostanze si ritrova nel versetto che permette la poligamia: «Sposate, secondo il vostro piacere, due, tre o quattro donne. Se però temete di non essere imparziali, prendete una sola moglie» (4:3).

Questa regola della poligamia in numero di quattro mogli era un'attuazione della pratica preislamica secondo la quale l'uomo poteva sposare quante donne voleva. Essa poteva avere un senso poiché le guerre sterminavano gli uomini lasciando un gran numero di donne senza matrimonio. Il versetto sopracitato, secondo Ṭaha, è abrogato dal versetto sull'imparzialità: «Non potete essere perfettamente imparziali verso ciascuna delle vostre mogli, anche se ne avete il desiderio» (4:129) (Ṭaha, 1979³, 127-29 e 76-78).

Quanto al ripudio, l'Islam ha accordato questo diritto all'uomo in quanto tutore della donna, poiché quest'ultima era considerata come incapace. In linea di principio, però, questo diritto deve spettare sia all'uomo sia alla donna. Gli uomini di religione che affermano il contrario dimenticano che le norme islamiche hanno un carattere temporaneo e che la religione non ha detto la sua ultima parola nel VII secolo (Ṭaha, 1979³, 75-76).

Ṭaha contesta anche il velo. L'Islam non vuole una castità imposta per mezzo delle porte chiuse e degli abiti. Il velo non è che il risultato del peccato di Adamo ed Eva, che hanno coperto le loro nudità con foglie di alberi. Nel versetto 7:26, il Corano parla dell'abito del timore riverenziale come di un vestito migliore dell'abito di stoffa. Il velo era la punizione di Dio a causa di un comportamento malvagio. L'Islam è contro il velo e contro il divieto di promiscuità tra gli uomini e le donne, perché è per la libertà (Ṭaha, 1986⁶, 131-33).

Occorre qui precisare che Ṭaha fu impiccato il 18 gennaio 1985 all'età di 69 anni per apostasia, dietro ordine di Numeiri, su istigazione dei responsabili religiosi sudanesi, di al-Azhar e della Lega del mondo musulmano (testo e commento della sentenza in Kabāṣī, 1986, 80-96 [l'autore presiedeva la corte d'appello penale che condannò Ṭaha]. Per una critica della dottrina di Ṭaha, si veda Zakī, 1406 dall'egira (19862); in favore di Ṭaha, si veda An-Na'īm, 1990).

Conclusioni

Nel mondo arabo si trovano tentativi da parte dei legislatori arabi per mettere fine all'anarchia che regna in materia di diritto di famiglia. Questi tentativi tuttavia rimangono per la maggior parte settari. Qui possiamo solo rammaricarci del fatto che la Lega araba abbia consumato tanti sforzi e tanta energia per un progetto di codice arabo unificato nell'interesse dei soli musulmani.

In materia di disparità tra l'uomo e la donna e tra i musulmani e i non musulmani, i tentativi sono ancora più deludenti. Ci si scontra, specialmente da parte musulmana, con versetti coranici e con i *ḥadīṭ* di Maometto la cui interpretazione rimane fissa. La schiacciante maggioranza degli autori musulmani esclude qualsiasi possibilità di conciliare il sistema del diritto di famiglia arabo con le disposizioni della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Essi infatti considerano che queste disposizioni, contrarie alle norme dell'Islam, non li vincolano, poiché le norme islamiche fatte da Dio sono superiori a quelle fatte dall'uomo. Essi però non si curano di sapere se è la loro interpretazione che causa questa contraddizione o se è l'Islam stesso a causarla (si veda Aldeeb Abu-Sahlieh, tomo 89/1985/3, in particolare 630-31). Quanto a coloro che osano raccogliere la sfida, essi si espongono a processi e a minacce che finiscono talvolta con la morte, come si è visto per il sudanese Ṭaha. Quale avvenire si può sperare per una società che impicca i suoi pensatori? Noi vorremmo ricordare ai conservatori del mondo arabo queste parole dell'*imām* Maḥmūd Šāltūt (1983⁷, 126):

Colui che si immobilizza nelle opinioni dei suoi predecessori e si accontenta del loro sapere, delle loro conoscenze e del loro sistema di ricerca e di indagine commette un crimine contro la natura umana, priva l'uomo del dono della ragione che lo caratterizza, distrugge il criterio di Dio nei confronti dei suoi fedeli e si attacca a ciò che è privo di valore davanti a Dio.

La situazione di anarchia e di discriminazione in materia di diritto di famiglia è imputabile agli intellettuali arabi che non hanno saputo preparare il terreno a riforme coraggiose. A lungo termine, si deve mirare all'unificazione totale delle giurisdizioni e dei diritti di famiglia all'interno di ciascun paese arabo, unificazione che sopprima una volta per tutte le discriminazioni di cui sono vittime le donne e i non musulmani, qualunque sia la loro origine o la loro motivazione.

Spesso si sente dire: Perché insistere sugli elementi negativi, invece di fare l'elogio di quelli positivi? Un simile argomento non può venire che da coloro che desiderano il mantenimento dell'ordine costituito. Che cosa direste di colui che impedisce ai malati di rivolgersi al medico incitandoli a ringraziare per le malattie da cui non sono affetti?

Altri pretendono che le critiche non debbano essere sollevate in Occidente, per evitare che quest'ultimo si irriati ancora di più contro il mondo arabo. Si devono lavare i panni sporchi in famiglia, essi dicono. Ma si può veramente lavare i panni sporchi in famiglia, quando la libertà di espressione è fortemente repressa nel mondo arabo? Tutti i paesi dittatoriali cercano di far tacere l'opposizione esterna per poter condurre la

politica che vogliono all'interno. Questo è ancora più grave per il mondo arabo, perché i pensatori arabi che vivono all'estero sono i soli a potersi esprimere liberamente.

Altri infine dicono che bisogna concentrarsi sui problemi politici esterni prima di affrontare la discussione dei problemi interni. Ma si può affrontare un nemico esterno con un fronte interno diviso? E chi garantisce che, una volta sbarazzati del nemico esterno, non vi sarà un irrigidimento sul fronte interno di fronte a qualche conquista delle donne e dei non musulmani? Costoro non rischiano di dire un giorno con Tacito, *Annales*, libro III, cap. 25: «Ut ante hac flagitiis, ita tunc legibus laborabatur?» [come precedentemente dalle turpitudini, così ora si era oppressi dalle leggi].

Riferimenti bibliografici

- Abd-al-Tawwāb, M., *Mawsu'at al-aḥwāl al-šaḥṣiyyah*, Alexandrie, Al-ma'ārif, 1984.
- Abu-Haif, A., *Al-qānūn al-duwālī al-ḥaṣṣ fī Urubbā wa-fī Miṣr*, Le Caire, Matba'at As-Sa'adah, vol. I, 1927².
- Adilbi, M. M., *Qatḥ al-mourtaḍ al-garimah al-lati barramaba al-islam*, Silslat al-islam al-ladhi yaghaloun, Damas, s e., 1991.
- Al-a'mal al-kāmilah li-l-imām Muḥammad 'Abduh*, Beyrouth, al-Mu'assasah al-'arabiyya li-l-dirāsah wa-l-naṣr, 1980².
- Al-Aṣmāwī, M. S., *Al-ṣarī'ah al-islāmīyyah wa-l-qānūn al-mīri, dirāsah muqāranaḥ*, Le Caire, Maktabat Madbūlī, 1986.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, S. A., *L'impact de la religion sur l'ordre juridique, cas de l'Égypte, Non-musulmans en pays d'islam*, Fribourg, Editions universitaires, 1979.
- «La définition internationale des droits de l'homme et l'islam» in *Revue generale de droit international public*, torno 89/1985/3.
- «Liberté religieuse et apostasie dans l'islam» in *Praxis juridique et religion*, 3 gennaio 1986, pp. 43-76.
- «Droit familial des pays arabes, statut personnel et fondamentalisme musulman» in *Praxis Juridique et religion*, 5 gennaio 1988a, pp. 5-6.
- «Introduction à la lecture juridique du coran» in *Revue de droit international et de droit compare*, 1-2, LXV, 1988b, pp. 96-100.
- «L'enseignement religieux en Égypte: Statut juridique et pratique» in *Praxis juridique et religion*, 6 gennaio 1989, pp. 10-41.

- Aldeeb Abu-Sahlieh, S. A., «Unification des droits arabes et ses contraintes» in *Conflits et harmonisation: mélanges en l'honneur d'Alfred E. von Overbeck*, Fribourg, Editions universitaires, 1990, pp. 177-204.
- «La conciliation dans les pays arabes» in *Publications de l'Institut suisse de droit comparé*, 19: «La médiation: un mode alternatif de résolution des conflits?» cit., pp. 99-115.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, S. A. e Chucuri, F., «Un code de statut personnel en Egypte: Projet commun aux chrétiens» in *Praxis juridique et religion*, 6 gennaio 1989, pp. 92-110.
- Al-Dustūr, Mağlis al-Šuyūb*, Le Caire, Matba'at Misr, vol. I, 1940.
- Al-Fakiki, T., *Al-mu'ab wa atāru-hā fi al-islāh al-iğtimā'i*, commentato da Hisham Sharif Hamdan, Beyrouth, Dar al-adwa', 1989³.
- Al-Ğabrī, A., *Ğarimat al-zaḡāğ bi-ğayr al-muslimāt fiqhan wa-siyāsatan*, Le Caire, Makabat Wahbah, 1983³.
- Al-Hakim, M. T., *Az-zaḡāğ al-muwaqqat wa-dawru-hu fi ḥall muškilāt al-gins*, s.e., s.d.
- Al-Mahmasānī, S., *Arkeān ḥuqūq al-insān, baḥt muğāran fi al-šari'ah al-islāmiyya wa-l-qāwānīn al-ḥadīth*, Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-mālayīn, 1979.
- Al-Rifa'i, M., *Nizām al-usrah 'inda al-muslimīn wa-l-masḥūbiyyīn fiqhan wa-qaḍā'n*, Beyrouth, Al-šarikah al-'ālamīyyah li-l-kitāb, 1990.
- Al-Sabūnī, A., *Šarḥ qānūn al-aḥwāl al-šaḥsiyya*, Damas, Matba'at Ğāmi'at Dimašq, vol. I, 1971-72.
- *Šarḥ qānūn al-aḥwāl al-šaḥsiyya al-sūrī*, Damas, Mudiriyyah al-kutub al-ğāmi'iyyah, vol. II, 1972-73.
- Al-Sanhūrī, A. F., *Al-usrah fi al-tašri' al-islāmī*, Le Caire, Wizārat al-tarbiyah wa-l-ta'lim, 1987 (corso tenuto agli allievi dell'undicesimo anno di scuola nella materia di religione musulmana).
- Al-Siba'i, M., *Al-mar'ah bayna al-fiqh wa l qānūn*, Beyrouth-Damas, al-Maktab al-islāmī, 1982⁵.
- An-Na'im, A. A., *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1990.
- 'Aqlah, A., *Nizām al-usrah fi al-islām*, Amman, Maktabat al-risālah al-ḥadīthā, 1983.
- As-Sa'idi, A., *Al-ḥurriyyah ad-diniyyah fi-l-islām*, Le Caire, Dār al-fikr al-'arabi, s. d.².
- Badran, B. A., *Al-'ilāqah al-iğtimā'iyyah bayna al-muslimīn wa-ğayr al muslimīn*, Beyrouth, Dār al-nanḍah al-'arabiyyah, 1980.
- Haeri, S., *Law of desire, temporary marriage in Iran*, London, Tauris, 1989.

- Halaf-Allāh, M. A., *Al-Qur'an wa-muškilāt ḥayātī-nā al-mou'āširah*, Beyrouth, Al-Mu'assasah al-'arabiyyah li-l-dirāsah wa-l-našr, 1982.
- Hanafī, S., *Al-Marḡā' fī qaḍā' al-aḥwāl al-šaḥṣiyyah li-l-miṣriyyin*, Alexandrie, Mouassasat al-matbou'at al-hadithah, vol. II, (1958?).
- Hassan, N. Q., *Qāmīn al-aḥwāl al-šaḥṣiyyah*, Damas, 1985².
- Ibn-Khaldun, *Al-muqaddimah*, Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubnani-Maktabat al-madrasah, 1982.
- Isma'īl, I. H., *Uṣūl-aḥwāl al-šaḥṣiyyah li-ġayr al-muslimīn, dirāsah muqāranah*, Le Caire, Maktabah al-Qāhirah al-ḥadīthah, s.d.
- Kabbāši, M. T., *Tatbiq al-šari'ah al-islāmiyyah fi-l-Sūdān bayna al-baḥqāb wa-l-iḥarāb*, Le Caire, Az-Zahrā' Li-l-ilm, 1986.
- Lahrichi, F. S., *Vivre musulmane au Maroc, Guide des droits et des obligations*, Paris, Lgdh, 1985.
- Meziou, K., «Féminisme et islam dans la réforme du code du statut personnel du 18 février 1981» in *Revue tunisienne de droit*, 1984, pp. 253-69.
- Pellat, C., *Ibn Al-Muqaffā mort vers 140/757, Conseiller du Calife (Texte et traduction de Rāsala fi l-Sababa)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976.
- Publications de l'Institut suisse de droit comparé*, 9: «Révision du droit du divorce: expériences étrangères récentes», (Convegno di Losanna del 12 ottobre 1987), Zürich, Schulthess, 1988.
- 19: «La médiation: un mode alternatif de résolution des conflits?» (Convegno di Losanna del 14-15 novembre 1991), Zürich, Schulthess, 1992.
- Sa'd, A., *Az-ḡawāḡ wat-talaq fi qāmīn al-usrah al-ḡazā'iriyyah*, Costantine, Dār al-ba'ṯ, 1989².
- Šahrūr, M., *Al-Kitāb wa-l-Qu'rān*, Beyrouth, Šarikah al-matbū'āt, 1992.
- Šaltūt, M., *Min tanḡihāt al-islām*, Le Caire-Beyrouth, Dār al-šurūq, 1983⁷.
- Ṭaha, M. M., *Tatwīr šari'ah al-aḥwāl al-šaḥṣiyyah*, Omdorman, s.e., 1979³.
- *Al-risālah al-tāniyah min al-islām*, Omdorman, s.e., 1986⁶, trad. ingl., *The second message of islam*, trad. e introd. di An-Na'im, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1987.
- The Status of Women in Arab laws in the light of U.N. International Conventions, studies and recommandations issued at the Seminar held by the National Council of Lebanese Women*, 27-31 maggio 1974.
- Yassin, B., *Az-mat al-mar'ah fi al-muḡtama al-ḍukūrī al-'arabī, Lāḍiqiyya*, Dār al-ḥiwār, 1992.
- Zakī, H. M., *Al-qawl al-faṣl fi-l-radd 'alā mabaḥṣil Maḥmūd Muḥammad Ṭaha*, Alexandrie, Dar al-riḥāb, 1406 dall'egira (1986²).

La famiglia musulmana immigrata e nel paese di origine:
tendenze demografiche recenti e indicazioni di tendenza

Mohammed Salhi

Premessa

Assieme ai turchi, i maghrebini costituiscono una comunità musulmana di più di 4,3 milioni di anime che vivono sul territorio europeo. Essi rappresentano non meno del 50 per cento degli stranieri non europei su questo territorio e in certi paesi come la Francia, l'Olanda o il Belgio, raggiungono o addirittura superano il 70 per cento (si veda la tab. 1).

Al di là dell'importanza numerica della comunità musulmana e delle controversie che suscitano i suoi apporti (diretti e indiretti) alla dinamica delle popolazioni europee (Le Bras, 1991; Tribalat, 1991), al di là del suo modo di concentrarsi nelle città e dei problemi di «visibilità» che questo suscita, è il suo stesso modello familiare, in quanto nucleo centrale della sua riproduzione, che alimenta gli interrogativi sulla sua adattabilità alle norme locali.

I demografi europei che si sono interessati in passato ai migranti europei verso il nuovo mondo si sono convinti della «fusione» dei loro comportamenti matrimoniali e procreativi con quelli dei paesi di accoglienza (Ocse, 1991a). E pur vero che questi migranti erano di origine giudeo-cristiana, cioè professavano le medesime religioni dei paesi di accoglienza e sotto questo punto di vista il caso delle comunità musulmane è diverso.

L'inizio della discussione sull'adattamento delle popolazioni musulmane in Europa è, tutto sommato, recente. In effetti, scossa dalla recessione economica degli anni settanta e dalla sorprendente ondata di migrazioni a carattere familiare, mentre fino a quel momento gli immigrati erano stati in maggioranza persone isolate, l'Europa prende progressivamente coscienza del carattere definitivo della coesistenza al suo interno di gruppi culturalmente diversi e accetta la scommessa di proporsi come «obiettivo principale» (Ocse, 1991b, 31) la stabilizzazione di queste popolazioni e contemporaneamente una battuta di arresto all'immigrazione e a uno sforzo accresciuto d'integrazione.

Tabella 1. Popolazione maghrebina e turca in valori assoluti e in percentuale rispetto alla popolazione straniera extracomunitaria in alcuni paesi d'immigrazione (valori assoluti in migliaia alla data indicata).

	Germania (31.12.1989)	Belgio (1.1.1990)	Spagna (1989)	Francia (1989)	Italia (31.12.1990)
Algerini	5,9	10,6	0,7	828,0	4,0
Marocchini	61,8	138,4	14,9	582,0	78,0
Tunisini	24,3	6,2	0,3	227,0	41,2
Turchi	1.612,6	81,8	0,2	164,0	4,7
Totale					
V.a.	1.704,6	237,0	16,1	1.801,0	127,9
%	48	70	11	79	20
Stranieri extracomunitari	3.520,5	339,8	142,2	2.283,8 ^a	635,1
Totali stranieri	4.845,9	880,8	406,4	3.582,2 ^a	781,1

	Olanda (1.1.1990)	Svezia (1.1.1990)	Svizzera (1.1.1990)	Totale
Algerini	0,6	0,5	2,2	852,5
Marocchini	148,0	1,2	2,0	1.026,3
Tunisini	2,4	1,0	2,7	305,1
TURchi	191,5	24,2	59,5	2.138,6
Totale				
V.a.	342,5	26,9	66,4	4.322,4
%	71	12	22	55
Stranieri extracomunitari	479,2	219,3	302,6	7.922,5
Totali stranieri	641,9	456,0	1.040,3	12.634,6

^a Censimento del 1990 (Tribalat, 1992).

Fonti: Ocse (1991a) esclusa la Francia, per la quale si veda Tribalat (1992) per il totale stranieri e stranieri extracomunitari, Labat e Dekneudt (1986) per il numero delle persone per nazionalità (media delle tre ipotesi di proiezione).

Se si cerca ancora di dare un senso al concetto di integrazione — senso i contorni del quale sono difficili da stabilire al momento attuale — bisogna ammettere che l'obiettivo della stabilizzazione, come vedremo, sta per realizzarsi se non vengono sollecitati nuovi flussi migratori.

In questo contesto, bisogna sottolineare che il fermento di una parte dell'opinione pubblica e del mondo politico riguardo alla questione del modello familiare della comunità musulmana è in gran misura alimentato dall'indicazione degli ostacoli che esso causa alla rapidità desiderata per questa stabilizzazione, in particolare attraverso i suoi meccanismi di costituzione (nuzialità: matrimoni nel paese di origine seguiti dal ricongiungimento familiare) e di riproduzione (fecondità). Ora viene dato fin troppo poco rilievo, da parte dei media, al fatto che tra queste popolazioni molte cose sono cambiate e assai rapidamente, anche nei rispettivi paesi di origine. Cercheremo quindi di far luce proprio su questo punto, esaminando dapprima la situazione nei paesi di origine.

1. *La situazione nei paesi di origine*

Fino a poco tempo fa, si disperava di vedere la famiglia maghrebina in particolare, e musulmana in generale, ridurre in modo sostanziale e durevole il proprio ritmo di riproduzione. Non è raro che le opere, anche scritte di recente, chiamino in causa esplicitamente il modello familiare islamico quale responsabile dell'elevato ritmo di crescita delle popolazioni musulmane (Bouteiller, 1987). È vero che nella maggioranza dei paesi musulmani la fecondità è rimasta per lungo tempo tra le più elevate del mondo. Questo però valeva anche per molti paesi non islamizzati del Terzo Mondo tanto in Asia quanto in Africa e in America Latina; è anche vero che in molti paesi musulmani (in particolare arabi) il bisogno di ridurre il ritmo di crescita non è sentito dai governi né dalle stesse popolazioni. Vi sono persino stati paesi che, come l'Algeria in un certo periodo, hanno contribuito a ridare vigore al discorso anti-malthusiano alla conferenza mondiale sulla popolazione di Bucarest (1974), sostenendovi la tesi secondo cui «il miglior contraccettivo da proporre alle popolazioni del Terzo Mondo è lo sviluppo». Tuttavia non mancavano gli esempi in contrario tali da giustificare l'equivalenza tra islam e forte fecondità.

1.1. *La diminuzione della fecondità in Turchia e nel Maghreb*

Tra i paesi che studieremo qui, la Turchia è certamente uno dei paesi musulmani più importanti, in cui si possono osservare cambiamenti riguardo alla fecondità e alla famiglia fin dai primi anni sessanta. Negli an-

ni 1965-66 un'indagine demografica di grande portata rivelò che in molti luoghi l'indice sintetico di fecondità (numero medio di figli per donna) era diminuito: oscillava tra i 7,49 figli per donna nell'Anatolia rurale e i 2,87 nella metropoli di Smirne (Hacettepe Institute of Population Studies, 1978). Successivamente, parecchi studi hanno mostrato la continuità e la generalizzazione di questa tendenza alla diminuzione nelle zone rurali (Wijewickrema e Lestaeghe, 1990; Tabutin, 1992; Fargues, 1988; Rachidi, 1992). Nel periodo tra il 1966-67 e il 1978 l'indice sintetico di fecondità passa da 6,1 a 5,1 nelle zone rurali e da 3,9 a 3,7 nelle aree urbane. Verso la fine degli anni ottanta questo stesso indice è stimato a 3,7 figli per donna su scala nazionale.

Il Maghreb dall'inizio degli anni sessanta non manifesta la minima tendenza al cambiamento: una media di 7 figli per donna è la norma prevalente all'epoca, con addirittura un'indicazione, secondo un'indagine svolta nel 1962 in Marocco, che la fecondità nelle aree urbane sarebbe stata più alta che nelle zone rurali: 7,8 e 6,9 rispettivamente (Rachidi, 1992).

L'Algeria, che usciva da una guerra lunga e devastatrice, ha impiegato tutto il decennio a recuperare la nuzialità e la natalità ostacolate dagli eventi; la fecondità è aumentata fino all'inizio degli anni settanta.

A partire dalla metà degli anni sessanta la Tunisia inizia un declino netto e definitivo della natalità e della fecondità che porterà l'indice sintetico di fecondità a 4,0 figli per donna nel 1987. Iniziata più tardi questa tendenza verso la riduzione della fecondità, il Marocco e soprattutto l'Algeria hanno dimostrato un ritmo eccezionalmente rapido che ha permesso loro di ridurre drasticamente lo scarto che li separava dalla Tunisia.

Tuttavia, tanto in Algeria quanto in Marocco, si è notato che nella sua fase di assestamento, la fecondità si era già ridotta di molto nel corso degli anni settanta in certi gruppi. Verso il 1977, ad esempio, l'indice sintetico di fecondità variava in Marocco da 4,3 nelle zone urbane a 6,9 nelle zone rurali. Nel 1982 esso varia, nello stesso paese, da 2,4 per le donne attive nelle aree urbane a 6,9 per quelle che sono inattive e risiedono in aree rurali. Come per tutti i paesi in via di sviluppo, la variazione di fecondità è stata avviata dagli strati più istruiti e più urbanizzati.

In specie, rispettivamente per ambiente urbano e ambiente rurale si registra in Algeria, nel periodo 1981-85, una fecondità pari a 4,4 e 7,1 figli, mentre rispetto al livello di istruzione il numero di figli varia fra i 7,3 per le analfabete, i 4,9 per le donne in possesso di istruzione elementare e di 3,4 per le donne diplomate o laureate. In Marocco, fra il 1984 e il 1987, il numero di figli secondo l'ambiente di residenza varia fra i 3,2 e i 5,9, mentre rispetto al grado di istruzione è compreso fra i 5,2 figli delle donne analfabete, i 3,2 delle donne con istruzione elementare e i 2,3 del-

le donne diplomate e laureate; in Tunisia, fra il 1985 e il 1987, l'indice sintetico di fecondità varia fra il 3,4 degli ambienti urbani e il 5,7 degli ambienti rurali e fra il 5,1, 11 3,9 e il 2,5 a seconda che la madre sia illetterata, abbia ricevuto l'istruzione elementare o sia diplomata o laureata (Tabutin, 1992).

In un'indagine svolta nel 1990 presso una sottopopolazione delle insegnanti nella Wilaya di Orano (Salhi e Daoudi, 1991), abbiamo osservato che quando l'istruzione si aggiunge all'attività e al modo di vita urbano, si raggiunge presso queste donne un livello di fecondità esattamente uguale alla soglia di sostituzione: 2,1 figli per donna.

1.2. *Nuzialità: matrimonio universale salvaguardato, precocità rimessa in discussione*

Tanto in Turchia quanto nel Maghreb si è osservato (Ajbilou, 1991; Hacettepe Institute of Population Studies, 1978; Wijewickrema e Lestaeghe, 1990) parallelamente alla variazione di fecondità, un innalzamento dell'età nuziale sia per gli uomini sia per le donne. Per le donne, ad esempio, si osserva verso la fine degli anni ottanta la pressoché totale sparizione (salvo in Turchia) della nuzialità precoce (prima dei 20 anni). Anche nella fascia di età compresa tra 20 e 24 anni solo più una donna su due è già sposata, contro la quota dell'80 per cento registrata negli anni sessanta.

D'altra parte si attribuisce una parte rilevante della diminuzione della fecondità osservata in questi paesi all'effetto meccanico che si traduce in una riduzione del periodo di esposizione all'eventualità di procreazione dato che questo si verifica esclusivamente nel matrimonio. Secondo Duch'ène e Ajbilou (1992), la diminuzione della nuzialità precoce concorre per circa il 60 per cento alla riduzione della natalità registrata recentemente nei paesi maghrebini, mentre il resto sarebbe dovuto a un vero e proprio controllo della fecondità nel matrimonio.

Fino al termine del decennio precedente, l'innalzarsi dell'età nuziale non sembra aver intaccato l'universalità secolare del matrimonio: le percentuali di celibi/nubili definitivi restano estremamente basse, attestandosi fra l'1 e il 3 per cento. Non è detto che questo fenomeno sia duraturo; solo i censimenti futuri potranno darci informazioni sulla resistenza di tale universalità di fronte ai notevoli squilibri che produce l'innalzamento dell'età matrimoniale in paesi caratterizzati da un divario tradizionalmente significativo tra le età dei coniugi (Fargues, 1988). Un adattamento del mercato matrimoniale sta del resto prendendo forma se si presta credito alla sostanziale riduzione delle differenze tra l'età media

degli uomini e delle donne al momento del matrimonio osservata recentemente, che passa in Marocco, nel periodo 1960-79, da circa 24 a 26 anni per gli uomini e da 18 a 21,6 anni per le donne; in Algeria l'età media al matrimonio nel periodo 1966-87 passa da 23,8 a 27,6 anni per gli uomini e da 18,4 a 23,8 per le donne, mentre in Tunisia, fra il 1956 e il 1984, cresce da 25,9 a 28,1 anni per gli uomini e da 19,5 a 24,3 anni per le donne (Tabutin, 1992).

Come per la fecondità, l'innalzamento dell'età nuziale è più marcato per le donne di città e per quelle più istruite. In Algeria, ad esempio, si è osservato in occasione di un'indagine svolta nel 1986 che l'età media delle donne al primo matrimonio variava da 22,7 anni nelle zone rurali a 23,6 nelle aree urbane, e addirittura a 27,2 nelle metropoli (Saâdi, 1988). Abbiamo potuto anche rilevare presso le insegnanti della regione di Orano un'età media al primo matrimonio di 28,5 anni, vale a dire quattro anni in più di quella di un'algerina media (Salhi e Daoudi, 1991).

1.3. *Stabilità delle unioni e numero rilevante dei nuovi matrimoni*

Nel Maghreb, e ancor più in Turchia, le indagini recenti hanno rivelato una grandissima stabilità delle prime unioni. Se si esclude la vedovanza, circa il 96 per cento delle prime nozze in Turchia e Tunisia, il 90 in Algeria e l'83 in Marocco perdurava al momento dell'indagine (Ajbilou, 1991). Anche per matrimoni che durano da lungo tempo, questa proporzione resta notevolmente alta: 91 per cento in Tunisia, 80 in Algeria e 77 in Marocco dopo trenta e più anni di matrimonio.

Tuttavia, queste stesse indagini hanno mostrato che l'età della donna alle nozze gioca un ruolo importante per la stabilità della prima unione. Si è osservato, ad esempio, che il 18 per cento dei primi matrimoni in Marocco si concludono con un divorzio se la donna si è sposata prima dei vent'anni. Questa stessa proporzione si riduce della metà se il matrimonio ha luogo dopo i vent'anni (Ajbilou, 1992). Tenendo conto di quanto osservato sull'innalzamento dell'età nuziale si può quindi predire una stabilità ancor maggiore per le prime unioni in questi paesi.

Debole in partenza, la destabilizzazione di una prima unione il più delle volte è seguita rapidamente da un nuovo matrimonio, per questo motivo la percentuale di persone divorziate riscontrata al momento dei censimenti resta molto bassa: circa 1 per cento in Tunisia dal 1966 e mai sopra al 5 in Marocco e in Algeria.

Un'indagine algerina del 1986 ha mostrato che il 64 per cento delle donne che hanno visto fallire il primo matrimonio si sono risposate. Il livello d'istruzione della donna sembra tuttavia essere realmente discrimi-

nante a questo proposito: solo il 30 per cento delle donne con un livello d'istruzione di scuola secondaria o più alto si sono risposate contro il 70 per cento delle analfabete (Kouaouci, 1992).

1.4. *La poligamia: in via di estinzione*

Proibita in Tunisia e in Turchia, la poligamia costituisce un fenomeno solo marginale in Algeria e in Marocco: l'1,5 e il 5,1 per cento delle unioni sono state dichiarate poligamiche in questi paesi, rispettivamente, nel 1986 e nel 1987. I dati algerini recenti (Kouaouci, 1992) mostrano anche una tendenza all'estinzione di questo fenomeno con il succedersi delle generazioni.

1.5. *Endogamia e scelta del coniuge*

I dati recenti raccolti nel Maghreb (Kouaouci, 1992) rivelano la persistenza dell'unione endogamica in percentuali ancora notevoli: il 49 per cento delle donne tra cui è stata svolta l'indagine in Tunisia, il 40 in Algeria e il 33 in Marocco ha sposato un parente. Il 36, il 29 e il 25 per cento rispettivamente ha sposato un cugino prossimo.

I dati algerini sembrano anche indicare un aumento della percentuale di coniugi imparentati rispetto al 1970 quando essa era del 32 per cento. Un'analisi dei matrimoni contratti nel 1984 in questo paese ha rivelato che anche tra le donne con livello d'istruzione universitario la percentuale di quelle che hanno sposato un parente era dell'ordine del 35 per cento, contro il 47 per il livello secondario e il 65 per le analfabete (Kouaouci, 1992). Nel contesto algerino sembrerebbe tuttavia che «il matrimonio endogamico non sia affatto l'unica affinità tra coniugi: il livello d'istruzione e più ancora la pratica della preghiera mostrano un più alto grado di attrazione» (Kouaouci, 1992, 136).

1.6. *La pratica della contraccezione: una rivoluzione*

In Turchia la pratica della contraccezione è un fenomeno ampiamente diffuso fin dagli anni settanta. Nel 1978 una donna sposata su due in età di procreare usava un mezzo contraccettivo, questa percentuale varia dal 37 per cento delle analfabete all'87 per le donne con un livello d'istruzione secondaria o più alto. Nel 1988 la Turchia figura tra i paesi del sud avente i tassi di contraccezione più elevati.

Nel Maghreb, è la Tunisia a inaugurare precocemente un energico sostegno alla pianificazione familiare raggiungendo un tasso di contracce-

zione dell'ordine del 30 per cento fin dal 1978. L'Algeria e il Marocco recuperano buona parte del loro ritardo sulla Tunisia nel corso degli anni ottanta, ma restano al di sotto del 50 per cento realizzato in questo paese (Hacettepe Institute of Population Studies, 1978; Wijewickrema e Lestaege, 1990; Kouaouci, 1992; Tabutin, 1992).

Come per la riduzione della fecondità, la pratica della contraccezione si diffonde in primo luogo fra i ceti urbanizzati e istruiti. In Algeria, ad esempio, il 46 per cento delle donne nelle aree urbane, contro il 29 nelle zone rurali, praticavano un metodo contraccettivo nel 1986.

Ancor più delle differenze secondo l'istruzione, o secondo altre variabili discriminanti, i dati algerini hanno rivelato risultati alquanto sorprendenti per quel che riguarda il rapporto tra la religione e la pratica della contraccezione. Mentre nell'insieme le donne dell'indagine esitano a situare la posizione della religione sulla contraccezione (il 46 per cento pensa che la religione sia favorevole alla contraccezione e il 54 pensa che non lo sia), è interessante notare che esse sono, in maggioranza, favorevoli alla contraccezione, che l'abbiano già praticata oppure no. Meglio ancora, l'indagine algerina ha mostrato che la contraccezione è maggiore tra le coppie in cui i due coniugi sono praticanti che tra quelle in cui uno dei due o entrambi non sono praticanti, con uno scarto percentuale di circa il 10 per cento (Kouaouci, 1992).

2. La situazione nei paesi d'immigrazione

Senza voler essere esaustivi riguardo ai paesi interessati dall'immigrazione maghrebina e turca, cercheremo di illustrare secondo la stessa schematizzazione le tendenze principali che i dati esistenti permettono di descrivere.

2.1. Influenza del paese di origine

Come è legittimo porsi domande sull'adattabilità della fecondità degli stranieri in un paese d'immigrazione quando essi vi risiedono da un certo tempo, così è logico considerare che per un certo tempo gli immigrati resteranno sotto l'influenza delle norme del loro paese di origine. È quindi normale che le comunità musulmane realizzino una fecondità più alta di quella degli autoctoni e tanto più vicina a quella del loro paese di origine quanto più recente è la loro immigrazione; non deve neppure sorprendere il fatto che la loro fecondità sia più alta di quella del paese di origine, dato l'effetto selettivo delle migrazioni.

In Francia, ad esempio, è stata studiata (Labat e Dekneudt, 1986) la fecondità delle donne straniere maghrebine e turche nel periodo 1981-82 in relazione al loro luogo di residenza nel 1975; ad eccezione delle algerine, le immigrate recenti (dopo il 1° gennaio 1975) hanno sistematicamente un livello di fecondità più alto di quello delle loro concittadine nel paese di origine. In Belgio l'indice sintetico delle maghrebine si situava a 6,9 nel 1980 per quelle che vi risiedevano dal 1971 (Wijewickrema, 1989); a quell'epoca il numero medio di figli per donna nel Maghreb era un po' inferiore (circa 6,0). Sempre in Belgio, le marocchine residenti in zona fiamminga registravano nel 1981 un indice sintetico di fecondità di 7,5 figli per donna: in effetti in questa regione si era assistito a una più grande immigrazione recente (Istituto di Demografia, 1992). Tutti questi esempi sono stati richiamati per provare che è normale che in regime d'immigrazione recente la fecondità delle straniere possa risultare anche più alta della media nel paese di origine, come pure può essere inferiore a quella del paese d'immigrazione; si tratta in fin dei conti di capire con che tipo di popolazione si ha a che fare dal punto di vista della selezione che avviene nella migrazione.

2.2. Influenza del paese d'immigrazione

Aumentando la permanenza nel paese d'immigrazione, diventa legittimo confrontare il comportamento degli immigrati con quello delle popolazioni autoctone. A questo riguardo, tutti gli studi pubblicati indicano che le maghrebine e le turche finiscono per tendere verso un livello di fecondità più vicino a quello della popolazione locale. Secondo uno studio (Labat e Dekneudt, 1986), la situazione della fecondità nel periodo 1981-82 in Francia è inversamente proporzionale alla durata di residenza: più questa è lunga, più bassa è la fecondità senza tuttavia raggiungere lo zoccolo di 1,8 figli per donna registrato in questo paese nel 1982. Anche se nate in questo paese, le maghrebine e le turche restano nel 1982 più feconde delle autoctone.

Uno studio sulla fecondità delle maghrebine in Belgio, in funzione della durata della residenza e dell'età della donna al momento dell'immigrazione, fornisce risultati simili: la fecondità è tanto più bassa quanto meno recente è l'immigrazione o quanto più bassa era l'età all'immigrazione (Wijewickrema, 1989). È interessante confrontare i risultati di questo studio per il 1980 con quelli rilevati in Francia nel periodo 1981-82: mentre le maghrebine e le turche nate in Francia hanno un indice sintetico di fecondità di circa 3 figli per donna, in Belgio basta che la loro età

all'immigrazione sia inferiore ai 9 anni perché l'indice sintetico di fecondità scenda a 2,4 nel 1980. Ci si può quindi aspettare a buon diritto che in Francia la fecondità delle donne maghrebine e turche nate in questo paese tenda ancora ulteriormente verso quella delle autoctone.

Anche un'indagine sulla fecondità delle immigrate turche e marocchine in Olanda svolta nel periodo 1984-85 mostra che la fecondità delle donne è tanto più ridotta quanto maggiore è la durata del periodo residenza (Schoorl, 1990). Un aspetto ancora più interessante di questo studio è che mostra come «piuttosto che la durata della residenza in sé, sembrano avere un'incidenza sulle differenze di fecondità osservate fattori come una redistribuzione della composizione della popolazione immigrata nonché processi parziali di adattamento in materia d'istruzione e di partecipazione alla forza-lavoro del paese di destinazione» (Schoorl, 1990, 495). In realtà sarebbe più giusto dire che «i processi parziali di adattamento» vanno di pari passo con la durata della residenza dato che occorre un certo tempo perché questi processi si mettano in moto. Tra le variabili considerate per spiegare le differenze individuali in materia di fecondità è interessante notare che, dal controllo degli altri fattori di eterogeneità tra le donne del campione, l'istruzione e, in misura minore, l'attività sembrano essere più discriminanti della durata del soggiorno in se stessa. In altri termini, se la durata della residenza segna un differenziale di fecondità tra le donne, è in base all'istruzione e all'attività che si ottengono i contrasti più significativi quando si elimini l'effetto della durata della residenza.

Anche in Belgio è stato messo in evidenza l'effetto negativo dell'istruzione e dell'attività sulla fecondità delle maghrebine e delle turche (Wijewickrema e Lesthaeghe, 1990).

2.3. Riduzione della fecondità nei paesi d'immigrazione

Indipendentemente delle durate di soggiorno, le maghrebine così come le turche mostrano una riduzione ineluttabile della loro fecondità nei paesi d'immigrazione (le algerine emigrate in Francia passano da 5,7 figli nel 1975 a 4,4 nel 1982, le tunisine nello stesso periodo da 5,7 a 5,4; mentre le marocchine passano nello stesso periodo da 6 a 5,5 in Francia, da 5,7 a 5,3 in Belgio e da 8 a 6,3 in Olanda; Wijewickrema e Lesthaeghe, 1990; Istituto di Demografia, 1992; Schoorl, 1990). La comunità turca, come il suo paese di origine, raggiunge verso la fine degli anni ottanta i più bassi livelli di fecondità: 2,4 figli per donna in Germania, 3,1 in Olanda e 3,6 in Belgio. Questa stessa comunità ha un comportamento netta-

mente meno «riduttore» quando sceglie di risiedere in Francia, probabilmente a causa del suo insediamento più recente in questo paese, ma probabilmente più a causa dell'originalità del modello matrimoniale che essa adotta.

In effetti, analizzando l'evoluzione dell'età al matrimonio in base ai dati di un'indagine svolta in Francia nel 1982 sulla fecondità delle immigrate (Tribalat, 1991, 141) si osserva che «in questo gruppo delle maghrebine e delle turche caratterizzate tradizionalmente da un matrimonio precoce, solo le marocchine e soprattutto le algerine vedono innalzarsi la loro età nuziale»; «per le tunisine e le turche, la percentuale ancora molto elevata di matrimoni nei loro paesi e l'assenza di un innalzamento dell'età nuziale indicano un controllo comunitario dei matrimoni più stretto e la predominanza di matrimoni di emigranti celibi con giovani donne si traduce in particolare per le turche in una notevole diminuzione dell'età nuziale».

Confrontando la nuzialità delle generazioni (madre-figlie), gli autori confermano questa tendenza al matrimonio precoce dei figli delle donne turche e osservano che «i figli di madre maghrebina, e in particolare le figlie, si sposano seguendo un modello simile a quello dei francesi».

Viceversa, sia presso le turche sia presso le maghrebine, i dati di questa indagine hanno rivelato che la norma riguardante la differenza di età tra i coniugi prevalente nei paesi di origine si è addirittura amplificata nel corso delle generazioni. Ora si è visto che nei loro paesi di origine queste popolazioni hanno al contrario ridotto il divario tra le età dei coniugi nel corso degli ultimi decenni. Una spiegazione molto semplice viene di fatto avanzata dagli stessi autori: «gli uomini che immigrano quando sono ancora celibi (e sono la maggioranza) hanno forse ritardato il loro matrimonio in attesa di sistemarsi adeguatamente in Francia. Essi costituiscono così un partito interessante per donne che vivono nel paese di origine che sono spesso molto più giovani e più scolariizzate di loro» (Tribalat, 1991, 131).

Anche i dati belgi del 1981 sulla nuzialità delle popolazioni turche e maghrebine in relazione all'istruzione o all'età all'immigrazione mostrano una maggiore precocità del matrimonio presso le donne turche. Ad esempio, per un'età all'immigrazione inferiore a 10 anni, la proporzione delle turche sposate a 15-19 anni è del 20 per cento contro il 10 delle marocchine e solo il 2 delle algerine e tunisine insieme. Quando l'età all'immigrazione è compresa tra i 10 e i 19 anni, queste stesse percentuali sono rispettivamente 60, 42 e 22 per cento.

Considerando il livello d'istruzione si delinea lo stesso profilo: tra le

donne che hanno frequentato la scuola per meno di 10 anni, la proporzione delle sposate a 15-19 anni è del 64 per cento per le turche, 47 per le marocchine e 26 per le algerine-tunisine (Wijewickrema e Lesthaeghe, 1990); osserviamo per inciso che questo studio mostra nettamente l'incidenza dell'istruzione e dell'età all'immigrazione sul ritardo del matrimonio.

Conclusioni

Sia in patria sia nell'immigrazione, i maghrebini e i turchi si sono mostrati coerenti con la tendenza universale alla riduzione delle dimensioni della famiglia. Primo insegnamento che se ne deve trarre: molti pregiudizi propagati riguardo al modello familiare musulmano cadono, e i più perniciosi di essi, in particolare quelli che riguardano lo statuto della donna o il modello matrimoniale, sono contraddetti dalle osservazioni attuali. Le caratteristiche che risultano dalla tendenza odierna non devono assolutamente essere considerate definitive: sia il mercato matrimoniale sia la dimensione della famiglia sono ancora alla ricerca di un nuovo equilibrio che sarà raggiunto solo quando la transizione attuale potrà considerarsi compiuta.

Secondo insegnamento: non sono né l'incitamento né la coercizione di qualsiasi natura che possono cambiare una società. Uno strumento molto migliore è il tempo aiutato dai fattori di adattamento che si sono dimostrati efficaci in altre parti del mondo e nello stesso territorio musulmano.

Terzo insegnamento, e questo riguarda più specificatamente i paesi d'immigrazione preoccupati di veder accelerare il processo di adattamento della fecondità: intervenire giuridicamente nelle strategie individuali o di gruppo non può che aumentare i rischi di esclusioni e tanto più inutilmente in quanto sembrano sufficienti le leggi esistenti sulle pari opportunità rispetto all'istruzione o al lavoro. Può anche essere necessario sottolineare che queste strategie intervengono nel processo di adattamento. In materia di legislazione familiare, in ogni caso ci sembra estremamente dannoso considerare «il diritto alla differenza» come un ostacolo al loro processo d'integrazione (Lanier, 1991, 144).

Riferimenti bibliografici

- Ajbilou, A., *Relation entre nuptialité et fécondité au Maghreb*, tesi di «maîtrise», Louvain-la-Neuve, Istituto di Demografia, 1991.
- Banca Mondiale, *Rapport sur le développement dans le monde*, Washington, Banca Mondiale, 1990.
- Bouteiller, G. de, *Tiers-Monde islamique. Tiers du Monde?*, Paris, Economica, 1987.
- Duchêne, J. e Ajbilou, A., «Structures, nuptialité et fécondité dans les déclin de natalité d'hier et d'aujourd'hui», Comunicazione alla Cattedra Quetelet '92 in *Transitions démographiques et Sociétés, Des faits aux Idées et Politiques*, Louvain-la-Neuve, Istituto di Demografia, 15-17 settembre 1992.
- Fargues, P., «La baisse de la fécondité arabe» in *Population*, 6, 1988, pp. 975 - 1004.
- Hacettepe Institute of Population Studies, *Turkish Fertility Survey 1978. First Report*, Ankara, Turkish Historical Society Press, vol. I, 1978.
- Istituto di Demografia, «La fecondité des marocaines en Belgique, un essai d'ex-plication», relazione di sintesi in *Séminaire de Maîtrise 1991-92*, non pubblicata, 1992.
- Kouaouci, A., *Familles, femmes et contraception. Contribution à une sociologie de la famille algérienne*, Algeri, Ceneap-Fnuap, 1992.
- Labat, J. C. e Dekneudt, J., «Projection de la population étrangère résidant en France» in *Archives et Documents*, Paris, Isee, 166, 41, 1986.
- Lanier, P., «Les nouveaux visages de l'immigration» in *Chronique Sociale*, Lyon, 1991.
- Le Bras, H., «L'impact démographique des migrations d'après guerre dans quelques pays de l'OCDE» in Ocse (a cura di) *Les Migrations* cit., pp. 31-44.
- Nazioni Unite, *World Population Prospects 1990*, New York, Nazioni Unite, ST/ESA/SER.A/120, 1991.
- Ocse, *Système d'Observation Permanente des Migrations SOPEMI 1990*, Parigi, Direzione degli Affari Sociali, della Manodopera e dell'Istruzione, Paris, Ocse, 1991a.
- «L'évolution de la fécondité des étrangers et des nationaux dans les pays de l'OCDE» in Id. (a cura di), *Les Migrations* cit., pp. 31-44.
- (a cura di), *Les Migrations. Aspects démographiques*, Paris, Ocse, 1991b.
- Rachidi, M., *Demographie. Analyse, pratique et politiques*, Casablanca, Tipografia Najah El Jadida, tomo I, 1992.

- Saâdi, R., «Nuptialité», Comunicazione alle Giornate di Studio su *Déterminants Sociaux Culturels et Psychologiques de la Fécondité*, Algeri, Palazzo della Cultura, 26-27 settembre 1988.
- Salhi, M. e Daoudi, N., «Nuptialité et fécondité d'une sous-population: les enseignantes de la Wilaya d'Oran», Documento di Ricerca, Università di Orano, Urasc, 1991.
- Schoorl, J. J., «Fertility Adaptation of Turkish and Moroccan Women in The Netherlands» in *International Migration*, 4, XXVIII, 1990, pp. 477-95.
- Tabutin, D., «Les transitions démographiques en Afrique du Nord, théories, faits et facteurs», Documento per *Séminaire à l'UFR de Sciences Sociales de Paris V* (non pubblicato), 1992.
- Tribalat, M. (a cura di), *Cent ans d'immigration, Etrangers d'Hier, Français d'Aujourd'hui*, Cahier 131, Serie «Travaux et documents», Paris, Ined-Puf, 1991.
- Wijewickrema, S., *Fertility adaptation to local conditions: Maghrebians in Belgium*, Working Paper, 1989-3, Interuniversity Programme in Demography, Bruxelles, Vub, 1989.
- Wijewickrema, S. e Lesthaeghe, R., *Nuptialiteit en reproductie bij de moslim-minderbeden in België*, Working Paper, 1990-1, Bruxelles, Steunpunt voor Demografie, Vub, 1990.

SECONDA PARTE

Comunità islamiche in Europa:

la dialettica dell'inserimento nei paesi europei

Il diritto familiare nelle rivendicazioni delle popolazioni musulmane in Europa

Jorgen S. Nielsen

Sono ormai passati ben più di quindici anni dal convegno svoltosi a Birmingham per iniziativa dell'Unione delle Organizzazioni Musulmane del Regno Unito e della Repubblica d'Irlanda (Umo), sul tema del riconoscimento della legislazione familiare della *šari'ah* [legge islamica]. Meno di due anni dopo, nel gennaio 1977, l'Umo si unì alla Anglo-Conservative Society per promuovere un incontro alla Camera dei Comuni, al fine di discutere diversi problemi pratici che i musulmani si trovavano a fronteggiare, tra cui spiccavano quelli di ambiente scolastico (come il tempo libero per pratiche religiose, il vestiario e il vitto appropriati e gli spazi per un'istruzione religiosa) (Pasha, 1977, 1). Al primo posto nell'ordine del giorno per tale incontro, però, vi era la richiesta di «acclimatazione» della legislazione familiare islamica per i musulmani in Gran Bretagna.

L'argomentazione musulmana per la richiesta era stata formulata, nel 1975, in modo molto convincente, almeno dal punto di vista musulmano, da un laureato egiziano di al-Azhar, lo sceicco Syed A. Darsh, allora da poco tempo sostenuto dalle autorità egiziane come *imam* [guida religiosa] per la moschea di Regent Park a Londra. Riferendosi alle disposizioni in materia di diritto di famiglia della *šari'ah*, egli scriveva:

Quando a un musulmano è impedito obbedire a questa legge, egli sente di mancare all'adempimento di un dovere religioso. Egli non si sentirà in pace con la coscienza o con l'ambiente in cui vive e questo condurrà a una sensazione di disagio (...) I musulmani credono fermamente che la società britannica, con la sua ricca esperienza di diverse culture e modi di vivere, particolarmente del modo di vivere islamico che si era abituata a vedere in India, Malesia, Nigeria e in tante altre nazioni di orientamento islamico, unita al suo rispetto per la libertà dell'individuo e della comunità, consentirà agli immigrati musulmani di realizzare la loro essenza nell'ambito della libertà della società britannica. Quando chiediamo alla società che ci ospita di riconoscere il nostro punto di vista, facciamo appello a una tradizione di giustizia e di equità ben radicata in questo paese. La sfera del diritto di famiglia non è estesa e non è in contraddizione, in sostanza, con la legislazione esistente in questo paese. Entrambe mirano alla realizzazione della giustizia e della felicità dei membri della famiglia.

Tuttavia, vi sono alcuni punti fondamentali islamici che, con la comprensione e lo spirito di adattamento, non dovrebbero arrivare a creare difficoltà nel sistema giudiziario. Dopo tutto, ne chiediamo l'applicazione tra noi, comunità musulmana, come i nostri fratelli cristiani nei paesi islamici seguono nella tradizione familiare il punto di vista cristiano. Lo stesso Corano ha dato loro questo diritto (Pasha, 1977, 2).

Tale argomentazione solleva alcuni problemi; in primo luogo quale sia o debba essere il rapporto tra capi e seguaci, inoltre denuncia, implicitamente, il pericolo dell'applicazione di un duplice standard da parte delle ex autorità coloniali; sfida gli esperti in campo giuridico a esaminare le disposizioni della legislazione familiare islamica confrontandole con quelle delle legislazioni familiari europee; fa appello alla buona volontà per un'amichevole comprensione e accenna ad accordi reciproci nei confronti delle minoranze cristiane nel mondo musulmano.

Inoltre, la richiesta e la sua formulazione sollevano questioni più sottili, ma non meno importanti: che cosa si intende esattamente per legislazione familiare islamica? Chi è preposto a decidere che cos'è la legge familiare islamica in un singolo paese europeo? Chi potrebbe avere la responsabilità di applicarla e di farla osservare? Chi vi dovrebbe essere soggetto?

Da ultimo sorgono alcune questioni meno immediatamente ovvie, ma non meno fondamentali: quali sono gli interessi delle forze organizzate nell'esercitare pressioni per l'applicazione della legislazione familiare islamica? Fino a qual punto tali interessi rappresentano interessi settoriali di politica estera di particolari stati musulmani? Come si collocano di fronte a tali questioni le nostre tradizioni europee di democrazia e di diritti umani? Possiamo barattare i «diritti» delle minoranze sulla base della reciprocità? Il dialogo cristiani-musulmani è uno strumento di manipolazione o una strada verso la comprensione? Quali sono le risposte musulmane, nell'attuale «ordine mondiale», a una nuova confluenza di situazioni?

Ci si deve quindi chiedere che prova abbiamo della richiesta da parte dei musulmani comuni in Europa — in quanto distinti dalle leadership politico-religiose — dell'applicazione all'interno dei sistemi giuridici nazionali europei di leggi islamiche che valgano per i musulmani ivi stabiliti e domiciliati?

Non mi pongo l'obiettivo di rispondere immediatamente a tutte queste domande. Dopo avere esaminato brevemente le testimonianze della richiesta popolare, cercherò di occuparmi prima di tutto delle questioni più pratiche di compatibilità tra i sistemi islamico ed europeo e del ruolo e della natura delle strutture giuridiche. Esaminerò poi il fondamen-

tale problema del posto spettante alla legislazione familiare tra i diritti delle minoranze, sia nella concezione dell'islam classico sia in quella dell'Europa moderna, per riflettere, da ultimo, sui contesti politici, che indubbiamente sono pure fattori motivanti nel dibattito.

All'epoca in cui fu presentata in Gran Bretagna la richiesta dell'Umo, l'allora direttore dell'Islamic Cultural Centre, Zaki Badawi, anch'egli un laureato egiziano di al-Azhar, decise di verificare quanto estesa fosse la richiesta popolare. Nella legge inglese non esiste alcuna ragione per cui una persona non possa redigere un testamento che distribuisca la sua proprietà alla sua morte conformemente alla legge islamica. Se il testamento è formulato in modo sufficientemente chiaro e se non è contestato da nessuno degli eredi, esso sarà rispettato. Badawi approntò uno schema di testamento da mettere a disposizione, così che i musulmani interessati potessero disporre della loro proprietà in tale modo. Nessuno si valse dell'offerta, come mi riferì personalmente lo stesso Badawi nel 1980.

Si intende generalmente che il diritto di famiglia comprenda matrimonio, divorzio, eredità e questioni relative alla custodia dei figli. Non è affatto così sorprendente che Badawi non abbia ricevuto alcuna risposta all'offerta di testamenti islamici nel 1975. La comunità musulmana in Gran Bretagna, come nel resto dell'Europa, era in generale una comunità giovane, a causa della natura e della collocazione nel tempo del processo immigratorio. La comunità, però, sta diventando più vecchia e invecchiando le persone diventano più consapevoli della necessità di prendere decisioni opportune per disporre dei propri beni. A metà degli anni ottanta questo problema stava cominciando a presentarsi nella pratica, facendo registrare anche momenti di tensione, ad esempio, in Francia tra quello che pretendevano gli algerini e quello che esigeva la legge francese riguardo al modo di disporre della proprietà immobiliare (Rude-Antoine, 1986).

In generale, la testimonianza di una richiesta dei musulmani di applicazione del loro diritto di famiglia è discontinua. Indubbiamente, se interrogati, molti capi musulmani sosterranno che sia effettivamente un loro desiderio. Così avvenne nella prima fase della ricerca condotta da un gruppo costituito dal Comitato delle chiese per gli immigrati in Europa (Churches' Committee for Migrants in Europe, Ccme), con sede a Bruxelles. Avendone l'opportunità, molti dei musulmani che risposero al questionario preparato dal Ccme espressero il desiderio di vedere applicata in Europa qualche forma di legislazione familiare islamica (Mildenberger, 1983; archivi del gruppo di lavoro del Ccme sull'islam). La stessa reazione apparve chiaramente nei successivi seminari tenuti in Gran Bretagna e in Germania (Nielsen, 1987,32 e segg.). D'altro lato, un rapido con-

trollo effettuato, ad esempio, attraverso alcune riviste islamiche stampate in Europa sembra indicare scarso interesse sull'argomento. La rivista *The Straight Path*, pubblicata a Birmingham e strettamente connessa con il movimento Ahl-i-Hadith, si è fatta portavoce del desiderio di una legislazione familiare islamica solo in reazione a eventi esterni. In nessun momento, a partire dal 1987, è stata sollevata la questione del diritto di famiglia islamico per la Germania in *Al-Fadschr*, edito dal Centro islamico sciita di Amburgo, e neppure nel mensile olandese *Qiblab*, stampato all'Aja. Forse il fatto più sorprendente è che il giornale della rete d'informazione dei musulmani di lingua tedesca, *Al-Islam*, edito a Monaco di Baviera, non si è occupato della questione, anche se ha regolarmente pubblicato articoli sulla *šari'ah* in termini generali. Per quanto mi consta, solo l'Unione delle Organizzazioni Musulmane, che per prima ha sollevato il problema in Gran Bretagna nel 1975, ha continuato a riproporre la questione con una certa regolarità.

Si rimane con l'impressione che la richiesta di applicazione del diritto di famiglia islamico per i musulmani in Europa sia espressa comunemente soltanto dai capi musulmani quando è loro offerta l'opportunità di farlo, o quando reagiscono a eventi particolari. Facendo eco a voci provenienti dal mondo musulmano, si presta molta attenzione all'autorità onnicomprensiva della *šari'ah*, ma, quando si tratta di tradurla in attuazione pratica, le riviste esaminate si concentrano sulle pratiche rituali fondamentali (i «cinque pilastri»), sulla vita economica e sugli aspetti etici, più che su quelli legali, della vita familiare, specialmente per quanto riguarda la posizione delle donne.

Tuttavia, una «richiesta» musulmana di applicazione del diritto di famiglia islamico può essere espressa anche non direttamente dai capi carismatici o attraverso i mass media. È evidente che la prassi di pagare una dote (*mahr*) rimane; è una prassi che la legge britannica sembrerebbe condonare quando compare in un contratto matrimoniale (Pearl, 1981, 10). Ricerche effettuate a metà degli anni ottanta indicavano che oltre tre quarti dei matrimoni di nordafricani viventi in Francia comportavano il pagamento del *mahr* (Rude-Antoine, 1986, 41). Il problema ricorrente in Gran Bretagna dei cosiddetti matrimoni zoppicanti è un altro indice dell'applicazione del diritto tradizionale islamico anche senza una sua sanzione formale. È comune ad esempio il caso che uno dei coniugi, di solito la moglie, pur avendo ottenuto il divorzio davanti al tribunale inglese, non possa risposarsi per la pressione sociale della comunità, perché il divorzio non è stato accompagnato da uno scioglimento islamico. A un certo punto si tentò una soluzione legislativa tramite un disegno di legge presentato da un semplice deputato, ma senza alcun risultato ap-

prezzabile. È anche manifesto che continua ad esserci un'alta percentuale di matrimoni che vengono conclusi in Europa secondo la prassi tradizionale e, al tempo stesso, secondo le esigenze formali europee; così i matrimoni vengono celebrati sia in forma islamica sia all'ufficio dello stato civile. In Gran Bretagna esiste la possibilità di concludere formalmente i matrimoni nelle moschee, se queste soddisfano certi requisiti legali. Il numero di moschee che soddisfano tali requisiti è aumentato costantemente nell'ultimo decennio (Office of Population Censuses and Surveys, annuale).

Si possono individuare altri segni di persistenza nell'adesione alla *šari'ah* nel campo del diritto di famiglia da parte della comunità musulmana. Durante gli anni settanta ci fu una preoccupazione crescente negli ambienti musulmani in Gran Bretagna per il fatto che figli di genitori musulmani venivano collocati dai servizi sociali presso genitori adottivi non musulmani e in case non musulmane per bambini. In seguito a ciò, fu fondata una casa per bambini musulmani a Londra e i musulmani vennero sollecitati, anche se solo con parziale successo, a rendersi disponibili come genitori adottivi.

Chiaramente, tali esempi saranno visti in modo diverso dai musulmani e dagli osservatori esterni. Gli studiosi, i politici e gli amministratori europei considereranno molti di questi problemi come «culturali» e la discussione si svolgerà attorno agli spazi per un pluralismo culturale. È probabile, però, che molti musulmani sentano i problemi come collegati con la *šari'ah* e, perciò, come di natura legale. Persino dove i casi singoli si collocano al di fuori del procedimento giuridico, in senso europeo, essi possono essere percepiti come collegati con i diritti religiosi dei musulmani e, pertanto, come soggetti, almeno potenzialmente, alla legge internazionale sui diritti umani.

È anche probabile però che vi siano diversità di opinione tra gli stessi musulmani, diversità collegate con le loro convinzioni riguardo alla natura della *šari'ah*. Non è forse privo di significato il fatto che la discussione sulla vita familiare islamica, che appare frequentemente nelle riviste musulmane, si concentri sull'etica del soggetto più che sulla legge, secondo quella visione della *šari'ah* che pone l'accento sui principi generali fondamentali delle relazioni e del comportamento umani. In questa visione, l'espressione particolareggiata dei principi dipende dal luogo, dal tempo e dalle circostanze. Il modo in cui avviene tale elaborazione produce uno spettro di opinioni. A un estremo vi sono coloro che dicono che la responsabilità risiede nel singolo all'interno della comunità, come avviene in particolare tra molte persone più giovani, istruite e tra i più secolarizzati. All'altro estremo dello spettro vi sono coloro che affermano

che la responsabilità spetta a coloro che sono dotti nelle scienze religiose, riuniti in una qualche forma di istituzione-guida o munita di autorità. È per venire incontro a questa esigenza che molti gruppi musulmani si sono riuniti in Gran Bretagna per formare un Consiglio della *Shari'ah* islamica del Regno Unito, la cui funzione è occuparsi di casi singoli, per lo più di matrimoni falliti (in realtà esistono due Consigli di tal genere, che sono il risultato di due iniziative diverse, ma con la sovrapposizione di alcune persone, e, in ogni caso, mostrano entrambi il medesimo approccio ai casi di cui si devono occupare; nulla è stato pubblicato sul loro lavoro).

Si collega con questa discussione il fatto che emergano a questo punto due problemi: fino a qual punto vi sia compatibilità tra la legislazione familiare islamica e quella europea e a chi spetti la giurisdizione per applicare il diritto di famiglia islamico. Gli esperti in campo legale possono entrare minuziosamente nei particolari e dilungarsi nel considerare la compatibilità; quello che i profani sentono dire più frequentemente è l'affermazione che i due sistemi sono incompatibili. In via di esperimento almeno, è però interessante prendere in considerazione l'esperienza di due seminari tenutisi in Gran Bretagna nel 1985, nel quadro del progetto Ccme menzionato sopra (le relazioni di questi seminari non sono state pubblicate, ma sono accessibili negli archivi del Ccme).

I due seminari riunirono diversi studiosi e capi musulmani, tra cui S.A. Pasha dell'Umo, oltre a professionisti inglesi del settore legale, studiosi e altre persone impegnate nelle relazioni all'interno della comunità. Ovviamente non vennero tacite le importanti differenze di principio derivanti dal fatto che un sistema si considera basato sulla rivelazione divina, mentre l'altro è, nella sua concezione, secolare. Quando però si confrontarono le caratteristiche essenziali della legislazione inglese con i principi islamici in materia di matrimonio e di divorzio, si individuò un'ampia estensione di terreno comune. I due principali punti di impasse furono l'età minima per il matrimonio (ma su questo vi erano divergenze sostanziali tra gli stessi musulmani) e il mantenimento degli alimenti oltre il periodo di *'iddah* [periodo di continenza corrispondente a tre mesi dopo il divorzio]. Si deve notare che la poligamia non costituisce un problema non essendo essa obbligatoria, i partecipanti musulmani non espressero difficoltà a vivere con un sistema che la proibisce.

Tuttavia, il raggiungimento di un tale livello di consenso dipese da un certo numero di presupposti: in primo luogo, fu sospesa la discussione dei fondamenti ideologici; in secondo luogo, i partecipanti inglesi accettarono il contesto di una società pluralista e multiculturale; in terzo luogo, i partecipanti musulmani, anche se generalmente tradizionalisti, non

si sentirono legati dalle conclusioni della giurisprudenza classica (*fiqh*) ed erano pronti a esercitare il loro giudizio personale (*iğtibād*) alla luce delle circostanze attuali.

Alcuni osservatori potrebbero sostenere che tali presupposti di per sé contribuiscono a privare i risultati di qualsiasi interesse. Io riterrei che non sia così nel caso del secondo e del terzo presupposto. La necessità di riconoscere un'Europa pluralistica e multiculturale è accettata in molti ambienti accademici, religiosi e politici; essa è stata per molti anni il fondamento di politiche nazionali e internazionali in alcuni settori della società. La pratica del giudizio personale da parte degli studiosi musulmani ha un solido fondamento classico, è stata praticata senza interruzione lungo tutta la storia islamica, ed è una delle caratteristiche chiave della maggior parte dei moderni movimenti musulmani, indipendentemente dalla loro posizione politica.

Più problematico è il primo presupposto. L'apparente contraddizione è tra un'Europa secolarizzata, i cui procedimenti legislativi e giudiziari sono per loro natura essenzialmente empirici e poggiano sul fondamento della sovranità popolare (anche se la teoria costituzionale britannica è ambivalente su questo punto), e, dall'altra parte, un sistema islamico che è fondato sulla rivelazione della parola di Dio nel Corano e sulla funzione-guida del comportamento e dei detti di un profeta ispirato. Lo sviluppo e il compimento della legge sono fuori del controllo dello stato e poggiano sulla sovranità di Dio.

In realtà, mi sentirei di affermare che la difficoltà è qui più apparente che effettiva. Anche se Dio è sovrano, nella visione islamica, la sua autorità deve tuttavia essere interpretata, tramite un processo umano. Tale questione sta proprio al centro di molte delle attuali discussioni musulmane sul ruolo dell'islam nello stato. La vera difficoltà non è in realtà da cercare nello scontro tra secolarismo e sovranità divina, ma nella questione dell'identità dell'autorità giudiziaria e vale la pena di osservare che i musulmani che partecipavano ai colloqui erano pronti a separare la discussione sul «che cosa?» da quella sul «come?».

Circa un anno più tardi, press'a poco lo stesso gruppo ebbe l'opportunità di discutere il «come» (in realtà l'argomento era stato sfiorato negli incontri precedenti). Tuttavia, la pubblicazione da parte del Lord Cancelliere di una *Interdepartmental Review of Family and Domestic Jurisdiction* fornì l'occasione per una discussione approfondita su come il sistema giudiziario potesse andare incontro ai desideri musulmani. Le conclusioni del gruppo indussero a pensare che non era necessario un sistema legale separato e neppure una legislazione separata (il testo che rac-

coglieva le conclusioni del convegno fu successivamente inviato all'ufficio del Lord Cancelliere, con il titolo *Muslims in the Family Courts*, senza esser stato pubblicato). La discussione si concentrò sulle procedure per il divorzio e sull'attribuzione della custodia dei bambini. Il convegno raccomandò tra l'altro: che giudici e magistrati che prestavano servizio nei tribunali che si occupavano della famiglia ricevessero una formazione anche sulle religioni e sulle culture delle minoranze etniche; che esperti laici fossero introdotti nei tribunali; che si sottolineasse l'importanza della conciliazione per garantire accordi accettabili per tutte le parti; che le autorità religiose delle parti venissero consultate nello stadio preliminare.

I partecipanti musulmani si aspettavano che, con tale maggior coinvolgimento, si potessero introdurre maggior diversità culturale e maggior spazio per le sensibilità religiose senza rompere l'unità essenziale del sistema giudiziario, che era abbastanza chiaramente un *sine qua non* della società ospite. Anche Pasha fu udito considerare la possibilità che si venisse incontro alle sue richieste attraverso un cammino di evoluzione e di flessibilità, piuttosto che con una soluzione «libanese».

La questione delle strutture giudiziarie, in altre parole quella di chi deve applicare una legge islamica, è probabilmente, sotto molti aspetti, più importante di qualsiasi questione sui fondamenti teologici espressi nell'idea della sovranità di Dio. In tale questione convergono problemi di autorità politica e giudiziaria islamica, modo di percepire le motivazioni di autorità non musulmane da parte dei musulmani e rivalità per la leadership politica tra vari gruppi musulmani. In altre parole vi è, a mio parere, una forte dimensione politica anche in questioni che sono, a prima vista, essenzialmente questioni di diritti e di sistemi legali.

La questione dell'autorità islamica ci riconduce alle radici classiche. I compilatori della relazione sul progetto Ccme erano forse in mala fede quando concludevano che «la maggior parte dei leader musulmani in Europa oggi considerano come sorpassati e irrilevanti i vecchi concetti di *dār al-ḥarb* [terra della guerra] e di *dār al-islām* [terra dell'islam]» (Nielsen, 1987, 19). Era un'opinione islamica classica quella che fuori della giurisdizione politica islamica, in altre parole nel *dār al-ḥarb*, i musulmani fossero solo obbligati a compiere il minimo dei loro doveri islamici, intendendo con ciò solitamente i «cinque pilastri» e una vita conforme ai principi etici islamici. Se questo non era possibile, il loro dovere, secondo il modo di vedere della linea dura, era di andarsene e ritornare alla giurisdizione islamica. Il punto era che in tale situazione non vi era alcun tribunale islamico o alcuna autorità politica islamica avente la giurisdizione

per applicare e interpretare la legge islamica. Una variante non rara di questa visione di un mondo diviso in due parti era l'aggiunta di una terza categoria, *dār al-silm* o *dār al-amān*, territorio fuori della giurisdizione islamica, ma legato da un trattato o da una relazione simile, per cui i musulmani avevano uno status protetto. Queste sono considerazioni che in alcuni ambienti musulmani continuano a formare la base del loro approccio alla vita in una condizione di minoranza. Fu con riferimento allo status di *dār al-silm* che si sviluppò un'opinione maggioritaria tra i musulmani della Germania occidentale verso la fine degli anni settanta, con il risultato che essi poterono prestare servizio militare a sostegno di uno stato che, sebbene non islamico, proteggeva i diritti religiosi dei musulmani (i musulmani di lingua tedesca, riuniti in congresso nazionale nel 1980, conclusero che i musulmani erano riconosciuti e tollerati in Germania e potevano perciò rimanervi e partecipare alla vita sociale; *Al-Islām*, 6-7-8, 1980, 5). Occasionali domande singole di esenzione si basavano su considerazioni più ampie che non la mera natura non islamica della Repubblica federale (si veda ad esempio *Al-Islām*, 1, 1982, 7-9). Il rifiuto assai diffuso tra gli studiosi musulmani della *fatwā* [parere ufficiale] dell'ayatollah Khomeinì contro Salman Rushdie nel febbraio 1989 si basava su una riaffermazione del principio che una buona parte della legge islamica non è applicabile fuori della giurisdizione islamica.

Nell'opinione dei tradizionalisti, l'applicazione del diritto di famiglia islamico rientra in quelle aree che continuano a dover essere osservate al di fuori della giurisdizione islamica. L'applicazione può, però, effettuarsi solo in una struttura islamica, perché solo tale struttura può averne l'autorità. Ciò ricorda, naturalmente, i sistemi legali confessionali come quelli che continuano a esistere oggi in Libano e in Israele. I modernisti si preoccupano meno delle strutture giudiziarie e sono disposti ad accettare che si possa attribuire a tribunali civili l'autorità di applicare principi islamici, a condizione che lo facciano con competenza. Da tali persone si sente anche dire che i *welfare states* dell'Europa occidentale sono più islamici nei loro principi della maggior parte degli stati musulmani.

Dietro queste differenze di atteggiamento, però, stanno anche diversi modi di percepire le autorità europee, modi di percepire che hanno a che fare col ricordo del recente passato coloniale più che con gli schemi islamici classici. In generale, tra molti musulmani vi è un costante sospetto, profondamente radicato, che le culture e gli stati europei siano fondamentalmente antiislamici e che le politiche europee abbiano il disegno di tenere sotto controllo l'Islam. Questi sono sospetti che variano per intensità e per carattere nelle diverse parti del mondo musulmano e

sono probabilmente più forti tra gli algerini, ad esempio, che tra i musulmani del subcontinente indiano, almeno in relazione con i loro antichi colonizzatori. Ciò porta a concludere che non si può aver fiducia nel fatto che le autorità giuridiche europee applichino la legge islamica in modo onesto e corretto.

Tale mancanza di fiducia si rispecchia dal lato europeo. La richiesta di applicazione del diritto di famiglia islamico viene spesso interpretata come una manovra politica con diversi scopi; non vi è dubbio che la richiesta sia portata avanti da alcuni circoli come parte di una rivalità interna per la leadership tra le minoranze musulmane. Parimenti non vi è dubbio che la richiesta faccia anche parte del processo volto a stabilire legami con importanti sostenitori musulmani stranieri e ad assicurarsene l'appoggio, mentre questi, a loro volta, lo utilizzano nella speranza di acquistare influenza nei paesi europei attraverso le minoranze musulmane residenti. Il successo di tali manovre è, comunque, una questione che lascia seri dubbi.

Un ulteriore elemento emerge in tale equazione politica quando ci si chiede come decidere chi deve essere soggetto al diritto di famiglia islamico. Quasi invariabilmente la risposta tende a dare per scontato che tutti i musulmani vorranno assoggettarsi al diritto di famiglia islamico. Quando poi si considerano i modi in cui i giovani vanno adattando e modificando le loro opinioni su quello che l'islam richiede loro, sorge il sospetto che il motivo di tale adesione possa essere semplicemente quello di riprendere il controllo politico, sociale e religioso di una comunità che dà segni di prendere una cattiva strada — almeno dal punto di vista della vecchia generazione.

Occorre però sottolineare che tali considerazioni politiche non ci autorizzano a respingere su due piedi la richiesta di un diritto di famiglia islamico da parte di alcuni circoli musulmani. È inevitabile che i nostri concetti legali di libertà religiosa si basino su una definizione stretta di religione — come hanno scoperto i quaccheri quando hanno cercato di evitare il pagamento delle tasse per la difesa. Il punto in cui ci troviamo oggi in fatto di legge, di costituzione, di educazione e di cultura, è il prodotto della storia e la storia non si ferma. Le nostre nazioni europee comprendono oggi consistenti comunità musulmane, alle quali si deve consentire di svolgere la loro parte nelle nostre storie che continuano: così facendo, esse daranno il proprio contributo e, allo stesso tempo, potranno ricevere un contributo dalle nostre società.

Riferimenti bibliografici

- Archivi del gruppo di lavoro del Ccme (Churches' Committee for Migrants in Europe) sull'islam (Ccme Working Group on Islam).
- Mildenberger, Michael, «Responses to a qu. estionnaire on Shari'a», non pubblicato, datato 31 agosto 1983.
- Nielsen, J. S., «La loi islamique et son importance pour la situation des minorités musulmanes en Europe», Brussels, Ccme, 1986.
- «Das islamische Recht und seme Bedeutung für die Lage der muslimischen Minderheiten in Europa» in *EPD-Documentation*, 34-87,3 agosto 1987.
- «Islamic law and its significance for the situation of Muslim minorities in Europe: Report of a study project» in «Research Papers», *Muslims in Europe*, 35, settembre 1987.
- Office of Population Censuses and Surveys (Ufficio dei censimenti e delle indagini sulla popolazione), *Marriage and Divorce Statistics*, London, HmsO, annuale.
- Pasha, S. A., «Muslim family law in Britain», relazione non pubblicata presentata a una riunione della Camera dei Comuni, 20 gennaio 1977.
- Pearl, D. , «Islam in English family law» in «Research papers», *Muslims in Europe*, 6-10, IX, marzo 1981.
- Rude-Antoine, E., «L'héritage et les familles maghrébines en France» in *Hommes et migrations*, 1097,15 novembre 1986, pp. 34-42; originariamente pubblicato in italiano in *Sociologia del diritto*, 1,1986.

Identità e visibilità dell'islam in Francia

Jean-François Clément

(...) Ed è giunta la spada
Col pastorale, e l'un con l'altro insieme
Per viva forza mal convien che vada;
Però che, giunti, l'un l'altro non teme.

Dante, *Purgatorio*, XVI, 109-12

Premessa

I francesi si son fatti una certa opinione dell'islam che è stata analizzata attraverso vari sondaggi; ad esempio, alla vigilia dell'incontro inter-religioso di Assisi, nel 1986, l'istituto di sondaggi Louis-Harris France aveva chiesto a un campione di mille francesi che cosa pensassero delle religioni. Per il 63 per cento dei francesi (contro il 15 che pensava il contrario e il resto senza un'opinione), il cattolicesimo era favorevole alla pace. Il protestantesimo otteneva solo il 49 per cento di opinioni favorevoli, l'ebraismo il 29 (mentre era fattore di guerra per il 31 dei francesi) e per ultimo veniva l'islam con l'11 per cento, mentre esso è considerato causa di guerre per il 55 per cento dei francesi. In questa indagine internazionale, la Francia, dove il 47 per cento dei francesi pensa che le religioni in generale siano fattori di guerra, è un paese totalmente a sé. Le religioni negli altri paesi appaiono piuttosto come fattori di pace (67 per cento negli Stati Uniti, 62 nella Germania federale, 43 in Svizzera e solo 31 in Francia).

Nel 1989, al momento del caso del *čador* [foulard islamico], la metà dei francesi diceva di aver paura dell'islam. Il 58 per cento dei francesi era allora ostile alla apertura di scuole islamiche private sovvenzionate dallo stato, producendo a sostegno della propria tesi la seguente argomentazione: le scuole cattoliche sono scelte non perché vi si insegni il cattolicesimo, ma per semplice preoccupazione consumerista di famiglie che vogliono poter esercitare la propria facoltà di scelta. Infatti i programmi di queste scuole cristiane, ma laicizzate, sono rigorosamente quelli delle scuole pubbliche. Non sarebbe così per le scuole musulmane utilizzate come mezzo di formazione di militanti e quindi, a questo titolo, inammissibili in un paese democratico. Nello stesso periodo, quando si chiedeva quali fossero i paesi che rappresentavano una minaccia per la Francia, i primi quattro paesi citati erano paesi musulmani, l'Iran (58 per cento), la Libia (42), la Siria (28) e l'Irak (22).

A causa della loro storia e memoria collettive, i francesi continuano a provare diffidenza nei confronti delle religioni in generale e dell'islam in particolare così come appare loro al giorno d'oggi. Si constata anche che la percentuale dei francesi favorevoli all'insegnamento scolastico della storia delle religioni, pur richiesto dall'Adic (Associazione per il dialogo islamico-cristiano), è diminuita in questi ultimi anni. Le materie la cui introduzione nella scuola sembrava prioritaria sono, secondo un sondaggio del maggio 1991, la conoscenza del mondo del lavoro (35 per cento), l'informatica (26), la prevenzione sanitaria (21), la formazione dei consumatori (6) e all'ultimo posto, la storia delle religioni (5). Ciò, con tutta probabilità, significa che tale materia non è più percepita come un attacco intollerabile alla laicità, ma il 57 per cento dei francesi pensa che questa disciplina provocherebbe tensioni tra le comunità presenti nella scuola. E quando si chiede chi dovrebbe insegnare questa materia, i francesi rispondono che dovrebbero essere professori laici appositamente formati e non personalità provenienti dal mondo religioso.

In effetti bisogna ricordare che in Francia esiste un patto sociale laico. Il modo con cui si presenta attualmente è il risultato di una lunga storia (Le Bras e Todd, 1981; Gauthier, 1985; Gauthier e Nicolet, 1987; Baubérot, 1989), iniziata con le guerre di religione dell'Ancien Régime e le espulsioni degli ebrei e dei protestanti. Già l'Ancien Régime aveva conosciuto la libertà di coscienza, ma solo a titolo privato, secondo il modello elaborato da Spinoza. Si passò a un altro tipo di società con l'elaborazione, in circa venticinque anni, del patto concordatario all'inizio del XIX secolo. La religione cessa di essere la principale istituzione della società; essa ormai è solo una delle tante istituzioni nel panorama sociale ed è accettata perché socialmente utile per svariati motivi; viene quindi sottratta ai religiosi la responsabilità dello stato civile, evitando così di l'obbligo del matrimonio religioso; l'agnosticismo e poi l'ateismo saranno così riconosciuti senza tuttavia essere veramente legittimati. Questo primo patto è durato un secolo.

In seguito vi fu il patto laico che provvide alla separazione tra Chiesa e Stato. Anche la sua elaborazione è durata una trentina d'anni e ora ha anch'essa un secolo di vita. I primi due patti hanno posto fine a conflitti aperti o evitato potenziali guerre civili tra agnostici — successivamente atei — e credenti, cattolici, protestanti o ebrei. Se il primo patto aveva tenuto conto, almeno in Algeria, della presenza di musulmani, dopo essere stato esteso dai cattolici ai protestanti e poi agli ebrei, il secondo patto è stato deciso senza i musulmani perché esso valeva solo per il territorio metropolitano, mentre le colonie o i protettorati erano soggetti ad altre normative. Si noterà anche che esso non si applica all'Alsazia-Lorena, regione

in cui continua ad essere in vigore un patto concordatario e dove, di conseguenza, il clero continua a essere pagato dallo stato francese. Il secondo patto ha dato origine ad «associazioni di culto» che hanno sostituito le chiese. Il problema oggi è quello di sapere se sia necessario negoziare con i musulmani residenti in Francia un nuovo patto che sarebbe allora il terzo o se si dovrebbe solo decidere di aggiornare il patto laico del secolo scorso creando una laicità per l'anno 2000 (Costes e Weydert, 1985; *Laïcité 2000*, 1987; Poulat, 1988; Gauthier, 1989; Morineau, 1989; Reynaert e Zamponi 1990; Baubérot, 1990).

Vi è poi un altro problema, stabilire cioè se l'accordo del 1905 è veramente un patto o è ormai solo una legge che viene imposta a qualsiasi nuovo gruppo religioso che si trovi sul territorio nazionale? Se fosse vera questa seconda ipotesi, non vi sarebbe assolutamente nulla da negoziare con i musulmani: o essi si assoggettano alla legge oppure lasciano il territorio nazionale francese, se ne contestano l'ordine pubblico; o ancora modificano con i loro voti tale ordine pubblico. Se è un patto, la maggioranza deve tenere conto delle esigenze delle minoranze e i due gruppi devono stabilire un compromesso accettabile. In questo, però, è opportuno aggiungere una clausola all'accordo del 1905 destinata ai musulmani o è necessario modificare l'accordo del 1905 nella sua totalità ed eventualmente sostituire la laicità con qualcos'altro? Questa laicità potrebbe poi, se il caso lo richiede, essere proposta ai paesi musulmani stessi perché a volte vi si presentano interrogativi dello stesso tipo sopra citato (Zakariya, 1991)?

In ogni caso, il fatto che l'islam sia diventato la seconda religione in Francia pone nuovi problemi (Krieger-Krynicky, 1985; Lamand, 1986; Kepel, 1987; Etienne, 1989; 1990). Infatti la società francese è lungi dall'essere dereligionizzata anche se le pratiche religiose sono destinate a subire un tracollo senza sparire totalmente. La domenica è ancor sempre il giorno di riposo e le feste di Natale e di Pasqua sono imposte a tutti.

Bisogna mantenere queste pratiche, in nome della storia e del rispetto delle tradizioni? Atei, ebrei e protestanti lo hanno generalmente accettato. Bisogna imporre questo nello stesso modo ai musulmani che vogliono diventare francesi (Serain, 1983)? È necessario decattolicizzare la laicità francese? Alcuni musulmani dicono di sentirsi più a loro agio in Olanda che in Francia. Che cosa significa ciò?

I musulmani di Francia sono lungi dall'essere d'accordo; tra di loro vi sono laici europeizzati, altri laici che difendono la laicità nello stesso nome dell'islam, ma anche avversari accaniti non solo della laicità, ma del principio stesso della democrazia, i quali pensano che qualsiasi legge viene da Dio e che non bisogna far legiferare gli uomini o i loro rappresentanti (*Islam et droits de l'Homme*, 1984).

I dibattiti contemporanei sull'identità francese, sulle modalità per l'acquisizione della cittadinanza, su un eventuale terzo patto sociale, sulle nuove forme della laicità sono dibattiti fondamentali. Essi però non sono organizzati istituzionalmente, rappresentanti eletti o rappresentativi delle due «comunità» interessate non si fronteggiano per esporre i propri argomenti esplicitamente e platealmente.

Si incontrerebbero difficoltà notevoli a precisare che cosa sia totalmente accettabile o non negoziabile da ciascuna delle due parti, e le uniche informazioni che si possono avere derivano da sondaggi. È però già difficile definire le due comunità coinvolte. Di conseguenza la Francia è animata periodicamente da grandi psicodrammi collettivi organizzati dai media: tali sono i dibattiti sulla pratica della preghiera sui luoghi di lavoro, sugli ostaggi occidentali, sul terrorismo islamista, sull'abrogazione della legge Pasqua e sulle condizioni d'ingresso e di soggiorno degli stranieri in Francia, sul caso Rushdie o sul *cadore* islamico nelle scuole. In queste occasioni appaiono improvvisamente articoli infuocati. Ciascuno esprime il proprio punto di vista. Poi il caso sparisce dall'attualità altrettanto improvvisamente di quanto aveva fatto la sua comparsa, che il problema sia stato risolto o no. In seguito a queste discussioni, la percezione dell'islam viene leggermente modificata. Si è soprattutto detto agli «altri» ciò che non si vuole che essi reclamino successivamente.

Si potrà quindi iniziare descrivendo questo scenario dell'islam in Francia. In seguito, dovremo riflettere sulle questioni sociali rivelate dal fenomeno. Quali fattori possono spiegare questo tipo di atteggiamento nei rapporti verso questi «altri» specifici che sono i «musulmani» francesi?

1. *Costruzione dell'immagine dell'islam in Francia*

Le rappresentazioni che i francesi si fanno dell'islam sono complesse e diversificate a seconda delle diverse esperienze di vita di ciascuno. Vi è tutta un'eredità storica che riassumeremo rapidamente per affrontare la natura dei messaggi attuali riguardanti questa religione o piuttosto i suoi adepti.

1.1. *La costruzione storica*

L'immagine dell'islam in Francia è legata direttamente alla memoria collettiva, orale o scritta, veicolata dalla letteratura, dai film e soprattutto dai libri scolastici (Liauzu, 1989; Frémeaux, 1991; Nasr, 1992), ma an-

che dalle esperienze contemporanee. L'islam infatti è in realtà molto poco visibile nella vita quotidiana, salvo forse talora in qualche sobborgo dove il sacrificio dell'agnello non passa del tutto inosservato. Le moschee o le sale di preghiera sfuggono quasi sempre all'attenzione visiva o uditiva dei francesi, che quindi non hanno praticamente mai un'esperienza diretta dell'islam. L'immagine che ci si fa dell'islam in Francia è una pura costruzione mentale che risale talvolta al più lontano passato di ciascuno.

Fin dalla più tenera età, dalla scuola elementare, i giovani francesi ricevono, soprattutto in occasione di lezioni sulle crociate, un'«immagine di sé ereditata dal passato che dà loro la sensazione di una superiorità naturale» mentre «gli allievi di origine araba si vedono presentati come inferiori e privati della dignità umana» (Nasr, 1992). In seguito nei licei l'islam è trattato nel quadro di un tempo lineare periodizzato, alla maniera di Hegel, vale a dire in modo eurocentrico. Esso compare essenzialmente nei secoli oscuri del medioevo e in relazione alla colonizzazione e alle sue conseguenze per l'era moderna: quindi durante l'«età dell'oro» medioevale e durante le crisi contemporanee (Associazione France-Islam et Occident, 1985; Micheau, 1986; Iremam, 1987).

All'università, se vi sono pochi centri specializzati nella storia delle religioni (ve ne sono a Strasburgo, all'Università di Parigi-IV, alla École des Hautes Etudes en Sciences Sociales e al Cnrs), vi sono in compenso numerosissime tesi sui paesi musulmani. Esse però sono spesso scritte da studenti maghrebini (Association française des Arabisants, 1982; Clergue, 1982; Burgat e Bruchet, 1989 e Bianquis e Bruchet, 1992). Se tuttavia questa letteratura grigia delle tesi fosse disponibile, i francesi sarebbero probabilmente tra i meglio informati sullo islam e sulle società situate a sud del Mediterraneo.

Vi sono infine le pubblicazioni, estremamente diversificate, che permettono a un francese colto di accedere a tutti gli aspetti del mondo arabo o dell'islam. Non vi è che l'imbarazzo della scelta, dall'*Encyclopédie de l'Islam* a diverse versioni del Corano, passando per libri sui temi più disparati (*Mille et un livres*, 1984).

Oltre a ciò che è sacro per i francesi, vale a dire il modo in cui si è costruita la nazione, tutte queste letture creano un oriente immaginario o mitico di cui molti ricercatori hanno evidenziato le insidie (Hentsch, 1988; Rodinson, 1989), che è al tempo stesso il luogo torbido dei nostri fantasmi e il mezzo per regolare i conti con i poteri francesi costituiti soprattutto quando diventano dispotici. L'islam sarà l'erede degli aspetti più negativi dell'oriente e si dimenticherà quanto hanno potuto dire su questa

religione i filosofi illuministi. Lo si percepirà come fanatico o dispotico. Si sosterrà che è scandaloso che un padre possa imporre alla propria figlia il *čador*. Ciò impedisce in seguito di rendersi conto che le ragazze se lo impongono talvolta da sole per meglio schernire l'autorità paterna e poter sposare chi vogliono. Possono benissimo, in tal caso, sposare il giovane musulmano che le abbia sedotte e possono anche conoscere una sessualità precoce, consigliata dagli stessi musulmani radicali.

Tale memoria collettiva francese è anche quella della colonizzazione che ha reso popolare l'idea di una gerarchia delle razze (Nair, 1992). È questa l'eredità delle guerre di colonizzazione, della presenza dei lavoratori immigrati e delle guerre di decolonizzazione; tuttavia queste ultime, in particolare la guerra d'Algeria, hanno lasciato l'amaro in bocca a coloro che le hanno perse, da cui è scaturito un desiderio di rivincita. E, come disse recentemente Alice Cherki, vi è stato «congelamento più che parole ed elaborazione, che sole avrebbero permesso di dimenticare. Se si impedisce il processo dell'oblio, se si coltiva il non detto, tutte queste cose finiscono per uscire di nuovo, per risorgere violentemente». La violenza repressa riappare tuttavia nella generazione successiva, su di un piano più o meno simbolico, proprio perché essa non è stata precedentemente elaborata verbalmente. Ritessere una memoria collettiva è quindi la condizione di un oblio futuro.

Bisogna dire che nel periodo coloniale vi è stata una profonda repressione della civiltà araba e anche della religione musulmana, probabilmente perché l'islam è stato un fattore di resistenza alla presenza straniera. Gli immigrati musulmani in Francia non sono quindi mai percepiti come musulmani, ma come forza-lavoro, come proletari o piuttosto sottoproletari, anche come soldati. Si dà loro un nome generale «arabi» anche se sono berberi; si usa anche il termine «nordafricani»; successivamente si è detto maghrebini. Si definiscono quindi questi uomini secondo le loro regioni di origine, mentre nel medioevo si definivano in base al loro porto di origine, alla loro nazionalità o alla loro presunta appartenenza culturale. Allora essi erano saraceni prima di diventare barbareschi o «turchi», ma, una trentina di anni fa, a nessuno veniva la strana idea di dare a questi uomini l'etichetta di «musulmani» ed essi stessi se la attribuivano solo molto raramente. D'altra parte non è sicuro che questo appellativo, usato attualmente, resti in voga per lungo tempo. Si parlerà forse presto di uomini del sud e questo termine sostituirà sempre più frequentemente gli altri e disorienterà lo spazio che un tempo si strutturava nel Mediterraneo come Oriente contrapposto all'Occidente?

1.2. *Le drammatizzazioni contemporanee*

Tuttavia l'islam è diventato visibile negli anni settanta in Francia anche perché gli immigrati hanno visto aumentare rapidamente il loro numero a causa della crescita economica del dopoguerra, e anche a causa della volontà del padronato francese di non modernizzare le macchine troppo velocemente, beneficiando di una manodopera immigrata a buon mercato. Inoltre questi musulmani non sono più quasi tutti algerini; ora sono presenti altre nazionalità con passaggi più rapidi dalla campagna alla città o alla società industriale senza le fasi precedenti di adattamento nelle città di medie dimensioni; non bisogna inoltre dimenticare che la presenza di un sottoproletariato, essenzialmente maghrebino, permetteva l'ascesa sociale del proletariato francese e degli immigrati di altra provenienza venuti in Francia poco prima.

Lo statuto degli immigrati è allora cambiato doppiamente (*Association des travailleurs marocains en France*, 1987): da un lato, a causa della politica di ricongiungimento familiare instaurata nel 1973, le donne hanno avuto accesso al territorio francese. Si sono create famiglie i cui figli — i «beurs» — per il futuro prevedono solo di restare in Francia. Sono questa permanenza sul territorio francese e la domanda contemporanea di uguaglianza che hanno improvvisamente reso visibili uomini che vi erano presenti già da molto tempo e di cui non ci si preoccupava perché fino a quel momento si era creduto che sarebbero ripartiti tutti per rientrare nei loro paesi di origine (*Costa-Lascoux*, 1989). Nello stesso tempo è iniziata la crisi economica la cui causa è sembrata alla maggioranza dei francesi solo l'aumento del prezzo del petrolio. Le filippiche contro le «nuove crociate» provenienti da alcuni paesi arabi, le guerre israelo-arabe e poi libanese viste come guerre di religione contribuirono a modificare le percezioni. Anche le contestazioni interne ai paesi musulmani sviluppatasi su una base apparentemente religiosa e l'ascesa al potere di Khomeini contribuirono a modificare le percezioni collettive. I francesi cominciarono a prendere l'abitudine di stigmatizzare gli arabi residenti sul loro territorio come musulmani, percezione che avrà effetti di ritorno tra la popolazione immigrata negli anni ottanta (*Riza*, 1981; *Morsy*, 1985). Non bisogna poi dimenticare che i musulmani radicali, scacciati dai loro paesi dalla repressioni poliziesca, cominciando da Khomeini, si sono stabiliti in Francia. Ci si abituò quindi a vedere sempre più di frequente per la strada uomini barbuti, dagli occhi talvolta vitrei, con le fronti segnate dalla piccola tumefazione prodotta dall'urto del capo contro il pavimento durante la preghiera, o vestiti con la *galabia* [ampia tunica], talvolta anche donne velate secondo la nuova moda introdotta dai mu-

sulmani radicali. Si fece anche sentire l'influenza delle società missionarie pachistane sui lavoratori arabi, anch'essi resi fragili dalla crisi (Bariki, 1986; El Yazami, 1988). Poco importa che si trattasse solo di piccole minoranze, molti francesi ebbero paura di ciò che allora percepirono come un'invasione, tanto più che, con il ricavato del petrolio, molti stati arabi erano pronti a finanziare moschee in Francia per cercare di imporre un controllo agli immigrati. Questa tentazione durò almeno fino alla caduta del prezzo del petrolio dopo il 1985-86. I francesi ebbero paura di una svalutazione delle loro proprietà immobiliari se si fosse costruita una moschea nel loro quartiere: vi furono numerose proteste che arrivarono fino agli attentati contro moschee in costruzione. Non fu compreso il fatto che la domanda per la costruzione di tali moschee non veniva dagli immigrati, totalmente incapaci di pagarle e nella maggior parte dei casi indifferenti al problema religioso, ma da mercenari al servizio di stati o di associazioni estere.

La chiesa cattolica percepì rapidamente questo cambiamento di atteggiamento. Poiché la moschea sembrava sostituire il caffè, come luogo di ritrovo, alcuni preti ebbero l'idea di prestare le loro chiese ai musulmani perché potessero fare le loro preghiere. Infatti i loro luoghi di culto si erano svuotati e non si riempivano più, nelle città, se non in occasione di grandi concerti; si aprì un dibattito sui limiti della carità (Galambert, 1988; Frégosi, 1988). Anche i grandi magazzini si chiesero se non esistesse un mercato «musulmano» in Francia e, come per gli ebrei ortodossi, si crearono prodotti speciali definiti «deciti» sui cartelloni pubblicitari (Fustier, 1988). Questo tentativo però non ebbe un grande successo, non più delle moschee costruite dall'esercito francese durante la guerra del 1914-18 e trascurate dai fucilieri musulmani, i quali, o non pregavano mai, cosa che all'epoca stupiva gli ufficiali cattolici, oppure lo facevano ostentatamente all'esterno delle moschee, pur costruite appositamente per loro.

La seconda causa diretta della visibilizzazione è il diritto di associazione concesso agli immigrati il 9 ottobre 1981. Il movimento associativo, prima solo francese poi straniero, ha svolto un ruolo chiave per la visibilizzazione dell'islam (Naïr, 1992). In un primo tempo, furono create soprattutto associazioni di culto. In effetti, vari gruppi guidati da stati esteri, vale a dire dall'Algeria, o dalla Lega islamica mondiale, cioè dall'Arabia Saudita — sostenitori o avversari della Moschea di Parigi — volevano fare un'offerta pubblica di acquisto, per i «musulmani» di Francia. Tra il 1981 e il 1985, le associazioni hanno conosciuto uno sviluppo eccezionale: ne sono state create 443 in cinque anni (69 a Parigi, 38 nel Nord, 36 nel Rhône, 28 nelle Bouches-du-Rhône, 24 nella Seine-Saint-

Denis, 20 alla Réunion e così via). Ognuna di queste associazioni voleva costruire la propria moschea o, meglio, il proprio centro culturale. Si contarono presto un migliaio di moschee o di luoghi di preghiera in Francia, ma molti ne esistevano già in precedenza anche se non ampiamente pubblicizzati. In Francia esistono circa mille associazioni sulle cinquemila create da una decina di anni da stranieri, che raggruppano in teoria 11 20 per cento degli stranieri musulmani che sono tre milioni di persone (Liauzu, 1990). Il numero totale di associazioni in Francia è seicentomila. Risale a quest'epoca, in cui è stato creato il diritto di associazione, la separazione della militanza islamica, nella regione parigina, da quella sindacale.

Tuttavia questo tessuto associativo di culto dedinò rapidamente senza essere mai riuscito a federarsi; in esso non vi fu mai altro che una sfera d'influenza piuttosto che un movimento sociale. L'inversione di tendenza risale al 1989, anno in cui la creazione di associazioni culturali superò quella delle associazioni di culto. In effetti, esattamente come per la chiesa cattolica, era necessario risolvere una difficoltà. Creare un'associazione implica che i dirigenti siano sottoposti al voto degli associati. Ora un potere patriarcale non può accettare un controllo democratico, pur richiesto dalla legge. Molti dirigenti di associazioni islamiche che avevano posto le mani sulla cassa destinata in teoria all'erezione di una moschea sono stati denunciati dai membri delle associazioni: sono così esplose gravi crisi, rese pubbliche in maggiore o minor misura. Solo una trentina di associazioni in Alsazia-Lorena sfuggono a questi vincoli.

Ormai nelle domande di creazione di associazioni appare una gran quantità di finalità: manifestazioni interculturali, assistenza scolastica agli adolescenti o ai bambini, socializzazione tra donne, sport, incitamento alla partecipazione alla vita politica francese e così via. In queste associazioni si crea una nuova generazione di quadri intermedi che svolgono già un ruolo importantissimo per consolidare l'integrazione. Gli animatori di questi gruppi non appartengono più alla classe operaia come i loro genitori, ma alla media borghesia francese; sono molto meno musulmani che di cultura musulmana; infine hanno funzioni di collegamento e possono ottenere grandi mutamenti in poco tempo. L'inconveniente è che questi animatori di associazioni non restano a lungo nei gruppi che hanno creato, molto rapidamente si dedicano alla politica o alla creazione di imprese (Fonda, 1991).

Bisogna dire che tutti i poteri, di destra e di sinistra, non hanno previsto bene a quel tempo gli effetti della grande immigrazione organizzata; le conseguenze di questi movimenti sulla vita nazionale non sono state anticipate. Si è semplicemente posto rimedio ai problemi più urgenti,

costruendo *foyer* e distruggendo le bidonville. Tuttavia va detto che era forse difficile, dopo trent'anni di crescita ininterrotta, immaginare un incremento rilevante della disoccupazione dopo il 1973; se non vi fosse stato questo sviluppo, è certo che la percezione degli immigrati nella società francese non avrebbe subito mutamenti. Tuttavia l'islam è diventato visibile anche perché i musulmani, nella loro immensa maggioranza, sono diventati completamente invisibili. Non è più possibile riconoscerli per strada, a scuola o nella vita quotidiana, sono ormai vestiti come tutti gli altri, hanno acquistato sicurezza e i loro ragazzi accedono anche alla scuola secondaria, alcuni sono diventati oggi medici o ingegneri, non sono più percepibili come stranieri. «Non puzzano neanche più», si sarebbe tentati di dire, supponendo che abbiano mai avuto un odore. Tutto sarebbe molto più semplice se tutte le donne portassero il velo e se gli uomini fossero condannati a vestirsi con una *galabìa*. Appare così nei francesi il narcisismo delle piccole differenze: un tempo si imponeva la stella gialla agli ebrei; con una mezzaluna verde imposta ai musulmani, questa piccola differenza sarebbe almeno significativa.

Le transazioni sociali relative all'islam in Francia sono quasi sempre, come già si è detto per l'informazione, indirette. Esse traggono sostegno da grandi campagne giornalistiche o dal consumo di libri o di saggi riguardanti l'islam, opere che sono talvolta le più lette in Francia, diventano best-seller e possono restare per molte settimane in testa alle classifiche di vendita. Si pensi ad esempio ai saggi più o meno recenti di Péroncel-Hugoz (1983), di Barreau (1991) o all'effetto Mahmoody (Muhsen, 1992). La scelta di questi libri equivale evidentemente a un messaggio rivolto ai musulmani.

Le grandi drammatizzazioni qualche volta sono state studiate, che si trattasse della presentazione del terrorismo detto islamico, del caso Rushdie o degli *èador*. Certamente esse obbediscono in primo luogo agli imperativi interni della stampa attuale (Bdioui, 1986), nel momento in cui questa è sottoposta alla legge del mercato o dell'auditel per la televisione, bisogna attirare la attenzione. Di qui la drammatizzazione: si parla della vita quotidiana a Beirut solo se si supera la soglia di una decina di morti, ma a lungo andare, ciò fornisce un'immagine totalmente deformata. L'islam viene così associato alle figure emblematiche degli operai dell'industria automobilistica in preghiera nel 1983, di Khomeini, dei dirigenti del Fis algerino, quando non lo è ai terroristi più svariati (Frégosi, 1987). Le stesse fotografie di moschee stracolme di gente che prega arrivando a occupare anche la strada sono riutilizzate incessantemente. È una legge generale della stampa attuale: pubblicare scoop o mettere il sangue in prima pagina.

2. *La posta sociale in gioco*

Si sarebbe nel torto ora a pensare che i mass media siano responsabili di tale drammatizzazione; le cause di queste drammatizzazioni successive sono in realtà diverse e complesse.

2.1. *Integrazione degli immigrati o integrazione dei francesi?*

Ci si può realmente chiedere se vi sia un problema di integrazione per gli immigrati in Francia (Schnapper, 1991); si può infatti pensare che non ve ne siano per quegli immigrati, già piuttosto ben integrati culturalmente prima della loro partenza per la Francia, che arrivano da società colonizzate dalla Francia da lunga data e che sono francofoni a differenza di altri stranieri; inoltre questi uomini, che vengono da società povere, non desiderano creare problemi nelle società di accoglienza, specialmente nella prima generazione. Altro indice d'integrazione: in Francia non si trova *ethnic business*, cioè società create da stranieri con capitali di origine estera e aventi per scopo solo quello di soddisfare bisogni specifici; le società piuttosto numerose create in Francia da immigrati funzionano come le altre (si veda il dossier «Islam et entreprise» in *Esprit*, giugno 1985).

Un altro segno è dato dal fatto che i musulmani in Francia non hanno mai rifiutato le scuole laiche, anzi vi hanno aderito plebiscitariamente. È quindi inutile venir ora a chieder loro che cosa desidererebbero perché si tenga conto della loro specificità; porre la domanda in questi termini equivarrebbe a suggerir loro che devono avere una specificità, cosa che sarebbe un altro modo di stigmatizzarli e quindi di affibbiare loro, per forza, un'identità immaginaria. L'«io» ha già le sue difficoltà ad essere un altro, come diceva Rimbaud, e non occorre che gli altri passino il loro tempo a cercare di modificare la coscienza del sé.

Inoltre, nonostante ripetuti appelli, i musulmani di Francia non hanno aderito ai gruppi terroristi formati da musulmani, venuti a compiere attentati sul territorio francese e quando alcuni di essi sono stati tentati di farlo, sono stati immediatamente denunciati da altri musulmani e arrestati (Leveau, 1989).

Inoltre, paradossalmente, gli sbandamenti che si traducono in delinquenza sono un sintomo d'integrazione. I giovani stranieri delle città-ghetto seguono l'apprendistato di un rapporto di classi poco sviluppato nelle società di origine dei loro genitori ed è a causa del cedimento dell'autorità dei genitori che essi possono entrare a far parte di bande e socia-

lizzare applicando una morale eroica di origine televisiva che sostituisce la morale dell'onore dei loro genitori. Si identificano allora con i giovani teppisti francesi e usano i loro stessi codici di azione (sfidare la polizia, «farsi una fama» con l'incarcerazione, lasciare la propria firma tramite graffiti murali o controllare un territorio). Si tratta di una sottocultura di adolescenti francesi in totale conflitto con la cultura dei genitori.

Molto male integrati sarebbero piuttosto gruppi rilevanti di francesi, dal sottoproletariato agli adolescenti, che la scuola integra sempre peggio. I segni di esclusione (fallimento scolastico, analfabetismo, disoccupazione, ghetti di città o di periferia) si moltiplicano tra i francesi detti di «stirpe». Forse perché non si osa parlare apertamente di tali problemi, si discute del preteso problema dell'integrazione degli immigrati, da cui scaturisce l'importanza dell'islam nei dibattiti, percepito come l'ostacolo immaginario all'integrazione. Se la democrazia francese non fosse in crisi, se non vi fosse carenza d'innovazione intellettuale e politica, nessuno parlerebbe dell'islam.

La conseguenza di queste molteplici esclusioni, che toccano molto più i francesi che gli stranieri dinamici in fase di rapida ascesa sociale, è la comparsa di una sensazione multiforme d'insicurezza in molti francesi. Di qui il loro desiderio di esprimere le proprie paure e, nel contempo, di rassicurarsi e trovare protezioni; in questo modo si sviluppa il dibattito sull'identità francese e il suo coronario pratico, la «preferenza nazionale». Oggi la funzione tribunizia è assicurata dal Fronte nazionale dopo il declino del Partito comunista. Chi si sente dimenticato dai responsabili politici può allora tranquillizzarsi eccitandosi (Mayer e Perrineau, 1989). Tutto è semplice, in questa visione manichea: la decadenza deriva dagli immigrati, che per giunta «sono portatori di Aids e poi stranieri = delinquenti» (Tournier e Robert, 1991). Se si pone fine all'«invasione», secondo l'espressione di un ex presidente della repubblica, rimpatriando queste persone in un modo o nell'altro, si potrà di nuovo fare l'amore senza angoscia. L'identità fantasticata è a volte molto sorprendente, ma ancor di più lo è lo spostamento che subiscono questi esclusi dall'agone politico francese i quali, invece di cercare di reinserirsi, cercano un capro espiatorio creando la «minaccia» dell'immigrazione (Weil, 1991). Sono questi francesi mal integrati che poi rifiutano di accettare gli stranieri: di qui i dibattiti sugli «odori», il chiasso delle feste, l'inciviltà dei sacrifici di bestie sgozzate il cui sangue, nei condomini, intaserebbe gli scarichi delle vasche; di qui anche il ricorso a concetti sociologici totalmente di fantasia quali la «soglia di tolleranza», l'«equilibrio sociologico» o i «contingenti etnici».

2.2. *L'identità francese*

In una società che non ha più nemici esterni, almeno nell'Europa orientale, e che ormai è messa a confronto con se stessa o con il mercato europeo distruttore degli antichi simboli dello stato-nazione, si pone il problema di definire che cosa sia l'identità francese. In questa ricerca l'identità e la rassicurazione che ne deriva vengono trovate in formule di disconoscimento e le drammatizzazioni dell'islam servono a mettere in atto tale meccanismo di difesa (Sellam, 1987). In effetti ormai l'islamismo radicale può sostituire il comunismo come immagine del nemico, atta a permettere la creazione di un'identità. Occorre aggiungere che per alcuni, tutte le forme d'islamismo, per non dire di islam, sono radicali; queste persone possono così difendere la tesi dell'«inassimilabilità» dei «musulmani». Sembra infatti, fanno notare alcuni storici, che i francesi non possano vivere senza fabbricarsi etichette d'identità e poi smaniare per il desiderio di universalizzare le soluzioni che hanno potuto trovare collettivamente.

Vi sono tuttavia due risposte possibili a questo problema dell'identità: si può definire l'identità attraverso il sangue e creare l'idea di uno stato razziale o al contrario fare dell'identità francese proprio il rifiuto di definirla attraverso il sangue, ricordando che si è francesi, da moltissimo tempo, solo in base al territorio di nascita: cosa che corrisponde appunto allo stato-nazione.

L'estrema destra ha scelto la prima soluzione, ritrovando l'alleanza tra nazionalismo e razzismo della fine del secolo scorso (Le Gallou, 1985; Le Gallou e Jalkh, 1987; Tristan, 1987). Di qui la sua aggressività apparente verso l'islam, ma anche verso l'ebraismo. Tuttavia l'estrema destra francese fatica a celare, nei confronti dell'islam, un fascino ossessivo, se non addirittura il desiderio di conversione di alcuni suoi membri. La spettacolarizzazione è tanto maggiore in questi ambienti in quanto bisogna premunirsi contro la tentazione di diventare musulmani. Lo stesso si potrebbe dire però di tutti i francesi. Focalizzare l'attenzione sull'islam e farne un'identità obbligatoria per immigrati visti esclusivamente come arabi vent'anni fa, permette di esporre ad alta voce i propri sogni di una comunità calda e rassicurante, forte e conquistatrice creata su una base religiosa. I membri di una società laica esprimono in tal modo i propri sogni religiosi. Resta da capire se questo può permettere di costruire una nuova solidarietà con uomini che per lo più sono fuggiti dalle società religiose per trasferirsi volontariamente in società laiche che vengono percepite, in maggioranza, come liberatrici.

La seconda soluzione ha il vantaggio di permettere una facile deter-

minazione di chi è francese. Se si scegliesse infatti d'acchito la prima soluzione, la quasi totalità dei membri del Fronte nazionale dovrebbe essere espulsa dalla Francia, come dovrebbe esserlo la totalità dei francesi poiché tutti hanno alcuni stranieri tra i propri diretti ascendenti. Questa seconda soluzione ha soprattutto il vantaggio di permettere il superamento continuo del radicamento in un luogo: determinare la nazionalità in base al territorio distrugge la nozione stessa di territorialità, identificandosi con una razza, la nazione perderebbe la sua vitalità che è proprio il risultato dei suoi contrasti interni.

Il carattere divenuto esplosivo di queste discussioni fece sì che lo stato scaricasse le proprie responsabilità, esso chiese a una Commissione di saggi di consultare tutte le correnti di pensiero e di avanzare proposte. La Commissione preparò un rapporto che ricordò che nella tradizione francese repubblicana vale solo il territorio. A rigore, si può dare una certa solennità all'atto di naturalizzazione, lo si può rendere visibile, si può soprattutto fare della decisione di accedere alla nazionalità e alla cittadinanza un atto lucido, un impegno da prendere con la consapevolezza delle responsabilità che comporta (*Association pour la mise en oeuvre des échanges culturels et technologiques en Méditerranée*, 1987; *Wihol de Wenden*, 1987; 1988; *Être français aujourd'hui et demain*, 1988).

2.3. Ricomposizione del quadro politico

I grandi scandali alla francese hanno, alla lunga, un vantaggio: sempre più, in questi ultimi anni, il dibattito si è ridotto alle domande e alle risposte date dagli istituti di sondaggio; gli elettori hanno perso il senso della disputa tra partiti contrapposti che perseguivano necessariamente la medesima politica economica. La crisi e la mondializzazione degli scambi hanno fatto sì che più si cambiava meno si cambiava; la progettualità carica di speranza ha così perso qualsiasi significato. Resta solo da votare per poteri locali che gestiscono la quotidianità o per demagoghi estremisti. Introdurre sia pure artificialmente come interlocutore la «comunità musulmana» equivarrebbe quindi a creare un campo politico in cui la maggioranza e la nuova minoranza sarebbero definite su una base religiosa (Césari, 1987; 1991).

L'unico inconveniente è che questa «comunità» musulmana non esiste, salvo forse nell'immaginario di alcuni musulmani radicali. Non esiste una comunità con interessi comuni (Leveau e Kepel, 1988) e forse non vi sono neppure veri musulmani in Francia. Le percentuali relative alle pratiche religiose sono in effetti molto basse, in ogni caso non molto più alte che nei paesi di origine dove le pratiche sono spesso marginali e in-

significanti, cosa che nessuno ha mai il coraggio di dire (per un esempio molto significativo si veda Boulasha, 1991). Le pratiche reali sono spesso inferiori al 5 per cento salvo per il *ramadan*. Talvolta per certi musulmani risulta già impossibile sposare altri musulmani: si pensi alle comunità *šūnīyah* [pastori berberi] o agli abitanti di Mzab [discendenti di una setta antica] in Algeria. Questo favorisce, in caso di ribellione, i matrimoni «misti» con donne o uomini francesi non musulmani (Lebon, 1991). L'aspetto quantitativo non è però il fatto più grave; è sul piano qualitativo che le cose sono gravissime: più la religione si esprime e si fa vedere e meno essa esiste. Non si tratta infatti in realtà di religione, ma di un paravento della politica.

Viceversa i francesi contemporanei, quando lottano contro il clericalismo per garantire la propria laicità, si sbagliano probabilmente su che cosa possa essere il clero al giorno d'oggi. Non è più indubbiamente il clero cristiano, e neppure il clero musulmano, poiché spesso vengono chiamati in questo modo gli uomini che si autoproclamano incaricati della gestione della fede in una religione senza chiesa; vi sono però i cleri invisibili che non si osa attaccare frontalmente, il clero dei medici, i cleri sindacali e così via, i quali tutti pretendono di imporre allo stato la propria visione della storia e la propria concezione della modernizzazione legata ai propri interessi privati. Il vero problema delle società moderne è quello della separazione dello stato e di queste «chiese» invisibili, di questi poteri più o meno occulti, di questi «complessi militar-industriali» e così via.

È evidente un secondo inconveniente. Cercare di risolvere il problema facendo dello stato l'interlocutore principale dei gruppi musulmani è un sintomo inquietante, in quanto appaiono chiari gli effetti del declino di quelle forze d'integrazione che erano i sindacati e il Partito comunista. Dalla riduzione del numero dei militanti in campo consegue che la società civile non assume più le proprie responsabilità: i contatti diretti, le transazioni sociali, nello sport, nelle associazioni di quartiere, nelle varie lotte, sono meno numerosi oggi che un tempo. Non molto tempo fa le associazioni di lotta o di assistenza, la Cimade (servizio ecumenico di mutua assistenza delle chiese), il Gisti (Gruppo d'informazione e assistenza dei lavoratori immigrati), il Collettivo Sos-Refoulement [Sos-Repressione] e altri non mancavano di militanti. Ve ne sono molti meno al giorno d'oggi; inoltre i rapporti tra individui (nelle conversazioni o nella vita quotidiana) sono troppo limitati perché dalla trattativa o dalla cooperazione risultino norme: di qui il ricorso allo stato.

D'altro lato ci si deve porre il problema di sapere con chi bisogna discutere (si sa che in Belgio le trattative con gli stranieri musulmani han-

no segnato il passo a causa di tale ostacolo). In Francia è stato insediato un Consiglio di riflessione sull'islam in Francia (Corif), al quale spetta il compito di fare proposte alle autorità francesi e di sovrintendere, dal gennaio 1992, alla macellazione rituale per i piatti cucinati a richiesta per le cinquemila reclute musulmane che prestano servizio militare nell'esercito francese. Si sa benissimo però che le persone nominate dallo stato non sono e non possono essere veramente rappresentative. Infatti i gruppi di musulmani sono diversi: *barkei* [sono gli algerini che combatterono nell'esercito francese e poi ripudiati dall'Algeria indipendente] (Bouguerra, 1985; Hamoumou, 1989; Wihtol de Wenden, 1989), convertiti (Rocher e Cerquaoui, 1986) e immigrati. Ognuno difende il proprio concetto di islam, arrivando fino al rifiuto di pregare insieme, come accade con turchi (Kastoryano, 1986) e maghrebini. Bisogna diffidare di coloro che si (auto)proclamano musulmani e bisogna interrogarsi sul significato di tale affermazione: si tratta di un impegno religioso di tipo culturale o semplicemente di una vaga identità culturale? Che ne è, il più delle volte, del rispetto dei principali divieti alimentari o di altro tipo? Si può dire che i ragazzi sono orgogliosi di appartenere all'islam, ma non sono praticanti assidui mentre si verifica il contrario per le ragazze; quanto alle donne adulte, esse praticano spesso un islam «da confraternita», che stupirebbe molto gli uomini musulmani se lo conoscessero (Andezian, 1983). Ci si addentra quindi in false discussioni, con falsi interlocutori e su falsi problemi. E problema principale discusso in Francia è la questione socialismo/liberalismo benché non esista né l'una né l'altra di queste due forme politiche ed economiche; in realtà, tutti concordano sulla bontà dello stato assistenziale e cercano solo il modo di gestirlo. Riformare il sistema d'istruzione o quello fiscale, migliorare le condizioni abitative degli immigrati o l'impiego del tempo libero da parte degli adolescenti sono misure ben più importanti e più costose. Parlare dello statuto dell'islam nell'ambito di una laicità rinnovata sembra essere un diversivo, nel doppio senso di questo termine; in pratica, infatti, l'islam di compromesso esiste già e da molto tempo non vi è più nulla da discutere; d'altra parte, vi è una lunga tradizione di laicità nei paesi detti «musulmani» che passa totalmente inosservata e che non risale alle riforme di Atatiirk o alla costituzione siriana del 1973 (Ferjani, 1991). Analogamente, da dove proviene l'ideale razionalista occidentale se non dall'averroismo? Pensare all'idea di civiltà islamo-cristiana medievale eviterebbe di dire molte sciocchezze (Libera, 1991).

Si è visto dal 1973 al 1984 in Francia dove poteva condurre una politica che non tenesse conto dei cambiamenti reali dell'ambiente internazionale: la conseguenza è stata una gravissima crisi della rappresentanza.

Sono apparsi nuovi movimenti — come l'estrema destra e gli ecologisti — ma certamente sono possibili ricomposizioni negli anni a venire (Maheu e Sales, 1992), con nuovi grandi progetti per precisare i nostri futuri rapporti con la natura come con gli altri uomini

Questi pretesi dibattiti relativi all'islam devono quindi sempre essere decodificati, perché i secondi fini sono sempre presenti. È difficile, ad esempio, essere a rigor di logica ostili alla creazione di scuole o di licei musulmani quando si reclama per le scuole cristiane un finanziamento da parte degli enti locali. Si arriva quindi al paradosso per cui persone che sono avversarie dell'islam finiscono per dimostrarsi i suoi migliori difensori perché vogliono evitare la scuola pubblica ai propri figli.

Spesso taluni cattolici sognano anche un ritorno della religiosità o una pretesa rivincita di Dio; di qui un altro paradosso: gli avversari dell'islam finiscono per idealizzarlo perché hanno bisogno di sicurezze, che le comunità islamiche sembrano poter loro dare.

Conclusioni

La drammatizzazione è tanto più importante in quanto permette di aggirare le domande di fondo sulla società francese: perché le francesi fanno ormai così pochi figli rispetto alle donne del sud del Mediterraneo? Il problema, a tale riguardo, è meno sentito in Francia che in Italia, ma esiste di fronte a paesi che non hanno ancora terminato la propria rivoluzione demografica. Bisogna modificare lo statuto delle donne nelle nostre società? Perché certe piccole e medie industrie e imprese hanno assoluto bisogno di servirsi di manodopera musulmana per garantirsi margini di profitto che altrimenti perderebbero? Senza i lavoratori musulmani, potrebbero ancora far fronte alla concorrenza? Perché le pensioni d'anzianità dei francesi non saranno garantite negli anni a venire se non facendo appello a nuovi lavoratori musulmani, fatto che aumenterebbe necessariamente il peso dell'islam, già ora seconda religione in Francia? Come gestire le migrazioni nazionali e regionali di tipo centrifugo nelle varie province francesi? Non è forse per negare alcuni diritti alle minoranze nazionali autoctone che è necessario trattare con brutalità preventivamente le minoranze straniere? Perché la scuola non integra più i giovani come in passato quando era una scuola di notabili? Perché si continua a relegare gli immigrati nei ghetti, compiendo una scelta che frena l'integrazione? Ma che cosa significa per noi tutti, e non solo per gli immigrati, una nuova politica urbanistica? E in estrema sintesi, che cosa abbiamo fatto del progetto di razionalizzare tutto, di assicurare

sempre e ovunque un progresso evidente? Un'osservazione lucida della nostra epoca comporta la constatazione della sconfitta dei nostri sogni.

Nessuna di tali questioni è oggetto di dibattiti pubblici; si potrebbe paradossalmente affermare che l'unica cosa cui merita pensare è sapere perché esista qualcosa d'impensabile. «Dialogare» con gli altri significa innanzitutto dialogare con altri francesi se non con se stessi (Charnay, 1980); sono questi i veri problemi che le discussioni sintomatiche sull'islam non fanno altro che nascondere. Se si accetta di discutere con l'estrema destra quali siano i mezzi per stroncare l'immigrazione, si dà per scontato che questa stessa immigrazione non porti alcun beneficio economico: a priori il dibattito risulta ridotto e falsato. Analogamente, se non si hanno i mezzi intellettuali per pensare le religioni in modo critico — nelle loro funzioni esplicite e soprattutto latenti — si finisce per accettare di trattare con uomini che a qualsiasi considerazione di merito vogliono anteporre un'interpretazione teologica qualunque essa sia, spesso tra le più strampalate, senza che si possa ribattere, per mancanza di conoscenze storiche.

A tal proposito, l'assenza di un'università di teologia musulmana in Francia, i cui professori dovrebbero essere sia atei sia ebrei, cristiani o musulmani, impedisce qualunque dibattito sensato; e la recentissima creazione, da parte dell'Unione delle organizzazioni islamiche di Francia (Uoif) — con i fondi del Consiglio mondiale supremo delle moschee e dei Ministeri degli Affari religiosi dei paesi del Golfo — di un Istituto europeo di studi islamici a Saint-Léger-de-Fourgeret, nella Nièvre, non può essere una risposta al problema sollevato. Lo stato francese dovrebbe piuttosto creare tale università a Strasburgo, per approfittare del regime particolare dell'Alsazia.

Sono tutte queste cose impensate che ci porterebbero all'idea che la nostra quotidianità è inammissibile. Esse fanno sì che noi cerchiamo incessantemente quello che è inammissibile tra gli altri, o sul nostro territorio (l'invasione di stranieri non integrabili, il costo economico, il pericolo sociale, l'arcaismo religioso e il complotto esterno) o all'estero (i castighi corporali, la poligamia, il fanatismo). Pensare l'«islam» ci evita di pensare. Si vede chiaramente però che qui risiedono le questioni più importanti della società francese. Si può tuttavia concludere questa riflessione chiedendosi se tali drammatizzazioni siano veramente reazioni di disadattamento. Non vi sarebbe per caso una virtù francese nel porre in tal modo i problemi? Certamente ogni campagna, quella del foulard detto «islamico», o il caso Rushdie, contribuisce a degradare un po' di più l'immagine delle religioni, e non solo dell'islam. Infatti la religione-spettacolo tocca tutte le religioni (caso Scorsese, caso Gaillot [Monsignor

Gaillot, vescovo francese, è diventato per i cattolici di destra e per i cattolici tradizionalisti un simbolo della «religione-spettacolo»), caso Touvier [Paul Touvier, collaborazionista francese dei nazisti nella Francia di Vichy, ha ottenuto, dopo il 1945, l'appoggio e la protezione delle autorità ecclesiastiche cattoliche], caso del Carmelo di Auschwitz). Ai responsabili religiosi viene intimato di spiegarsi in trenta secondi, cosa che non possono fare. Essi vengono perciò tutti necessariamente intrappolati e in tutte le religioni presenti in Francia, desacralizzate da queste semplificazioni dei media, la pratica continua attualmente a diminuire. Vi sono però anche effetti positivi in questi psicodrammi: dopo il caso del foulard, le allieve del Collegio Gabriel-Havez di Creil si sono espresse e queste parole di bambine che raccontano le loro vite, a volte crudeli, fanno il punto sulla società francese (Malaurie, 1992; si veda anche *J' ai rendez-vous avec la mer...*, 1983 dove alcuni bambini di Marsiglia parlano della propria lacerazione tra integrità e integrazione, tra ripiegamento comunitario e apertura alla loro società).

Questo caso ha anche avuto l'effetto di spingere i giovani «beurs» a investire il campo politico, rompendo nello stesso tempo dopo il 1989 con il movimento islamico degli anni ottanta e affermando chiaramente la propria laicità nella associazione France-Plus. Alle ultime elezioni presidenziali, per l'80 per cento i «beurs» hanno votato socialista secondo un sondaggio fatto all'uscita dei seggi. È evidente che alcuni musulmani, minoritari in Francia, hanno bisogno della laicità, cosa che forse non avverrebbe se essi occupassero, come nei paesi di origine, posizioni dominanti. Si vedono quindi prevalere, al momento, piuttosto la volontà di passare inosservati e la volontà d'integrazione. In un'indagine recente, si chiedeva ai musulmani di Francia quale sarebbe stata la loro reazione se uno dei loro parenti avesse abbandonato l'islam. Il 72 per cento ha risposto che avrebbe voluto continuare a incontrarlo lasciandolo libero della sua scelta personale. Per tre musulmani francesi su quattro, la fede non è più legata a una logica comunitaria, ma all'idea, nuova per questi uomini, di individuo. È, anche stato chiesto se questi musulmani avrebbero accettato che uno dei loro fratelli, o più importante, che una delle loro sorelle sposasse un non musulmano. Il 70 per cento dei musulmani di Francia concorda con una proposta del genere, il che d'altronde corrisponde all'evoluzione del costume. Queste drammatizzazioni rafforzano quindi gli atteggiamenti favorevoli al concetto francese di laicità. Anche nel caso di costruzione di moschee, un musulmano su due è contrario al fatto che la chiamata alla preghiera si possa sentire dalla strada nel caso in cui vi fosse un minareto.

Si osservano quindi tre tendenze attualmente, variabili d'altra parte

secondo le domande poste: coloro che rifiutano qualsiasi integrazione, spesso non maghrebini e in minoranza (circa il 20 per cento), coloro che vogliono integrarsi scomparendo (circa il 30) e coloro che vogliono veder riconosciuta non la religione, ma la cultura musulmana (50 per cento). Quest'ultima è quindi la posizione maggioritaria in primo luogo tra i quadri dell'ambiente delle associazioni o tra le élite intermedie e poi tra tutta la popolazione. Così il 90 per cento di queste persone desidera poter continuare a dare nomi «musulmani» ai propri figli anche se, durante l'adolescenza, molti di questi ragazzi si scelgono nomi «francesi». Il 79 per cento desidera la costruzione di moschee, ma esclusivamente, sottolineano queste persone, se queste sono richieste da credenti stabiliti in Francia, il che è un modo di rifiutare le autorità dei loro paesi di origine. Di qui la richiesta frequente in Francia di segni limitati di visibilità: moschee con o senza minareto, nomi, giorni di vacanza, rispetto dei divieti alimentari. Tutto si ferma qui. In cambio si accetta la cittadinanza francese che non viene più confusa come in altri tempi con un tradimento dell'islam. E mandare i figli alla scuola pubblica francese rispettandone pienamente le regole non pone, in questo caso, alcun problema.

Sono state prese molteplici decisioni da parte della maggioranza non musulmana in Francia, e in brevissimo tempo, proprio a causa di questa mobilitazione: creazione di zone musulmane nei cimiteri, accesso agli ospedali e alle prigioni di «cappellani» musulmani (Gril, 1986), razioni di carne «permessa» in seguito a uno sgozzamento rituale nei pasti dell'esercito e organizzazione del controllo della macellazione nei mattatoi ufficiali. Il fatto è che la metà della popolazione francese è attualmente favorevole all'integrazione dei musulmani purché questi accettino i valori della laicità. Meno di un quarto dei francesi accetta l'affermazione religiosa musulmana e la sua visibilità e il 30 per cento è ostile a qualsiasi integrazione e a qualsiasi visibilità. È in questo contesto che bisogna mantenere la pace civile e far rispettare le leggi di polizia e di sicurezza della repubblica. In effetti lo stato francese non ha il dovere di far rispettare le credenze, di qualsiasi natura esse siano. Esso dovrebbe anzi opporvisi se queste contraddicono l'ordine pubblico francese come viene imposto dal parlamento, vale a dire dai rappresentanti eletti della popolazione, che comprende elettori musulmani e non (Nicolet, 1982). In ogni caso, i due gruppi maggioritari, tra i musulmani e i non musulmani, sono, in questo momento, favorevoli a un accordo. Tuttavia due gruppi ostili, molto forti in entrambi i casi, possono opporsi a una tale sintesi repubblicana (tutte le cifre citate qui provengono dall'indagine del Ceri effettuata dall'Istituto francese di opinione pubblica [Ifop] in collaborazione con Gilles Kepel, Rémy Leveau e Jean-Luc Parodi e dall'Indagine sui modi d'inse-

rimento delle popolazioni di cultura musulmana nel sistema politico francese [Ceri-Fnsp, Centre d'Études des Relations Internationales-Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1988-89]).

Restano da risolvere altri problemi. Bisogna ottenere ora l'abolizione della possibilità di prestare il proprio servizio militare nel paese di origine, delle associazioni di origine estera, della presenza di insegnanti stranieri e così via. Bisognerà anche riacquistare il controllo della moschea di Parigi. Occorre infatti essere prudenti ed evitare che alcuni francesi diano alla religione musulmana diritti che non si concederebbero ad altre religioni. Ci si trova infatti spesso ancora in presenza di reazioni dovute ai sensi di colpa legati alla colonizzazione o alle sue conseguenze. Più lo sfruttamento economico è aspro, e più è stato dato a governi esteri, senza reciprocità, il diritto di fare propaganda o di inquadrare i propri cittadini venuti in Francia. Si acquietava così, con compensazioni ideologiche, la propria cattiva coscienza; ma non sempre si fa una buona politica in questo modo.

Si tratta anche di evitare la sequenza della storia americana, *anglo-conformity* del secolo scorso, *melting pot* dell'inizio del nostro e *new ethnicity* della fine di questo secolo. La Francia, nel corso della sua storia, ha già integrato e addirittura assimilato totalmente musulmani a più riprese. Quelli che sono presenti sul suo territorio da un secolo sono a buon punto nel processo d'integrazione senza che sia necessaria l'assimilazione (Khellil, 1991). È anche probabile che gli scambi di matrimoni tra musulmani e non musulmani portino a termine il processo in corso. Tutto questo fa sperare, se si persegue una politica ferma, che la Francia eviterà la peste comunitaria e costruirà un «islam con i colori della Francia».

Ciò che vediamo negli altri paesi di Europa, scuole musulmane finanziate dagli stati europei, o corsi di catechismo tenuti da *imam* pagati dallo stato come in Belgio, comunità etniche organizzate, forme diverse di apartheid morbido o proposte di parlamenti musulmani come recentemente in Inghilterra (Joly, 1989), compromessi molto maldestri con i tunisini o i marocchini nel Friuli italiano (Facchin, 1991, con una bibliografia italiana aggiornata sui rapporti tra italiani e musulmani), le violenze tedesche, tutto ciò lascia spesso allibiti i francesi. Di qui l'idea, frequentemente espressa in Francia, che il modello francese di separazione totale tra stato e religioni potrebbe diventare il modello dell'Europa del futuro se non addirittura per l'insieme dei paesi arabi e musulmani (Kaltenbach e Kaltenbach, 1991). Questo infatti è lungi dall'essere il caso attuale (Dassetto e Bastenier, 1984; Gerholm e Lithman, 1990).

La modernità, così come è attualmente pensata in Francia, consiste nel privilegiare il desiderio razionale di vivere in comune, accettando

quindi alcuni compromessi, rispetto al desiderio di imporre la propria visione della salvezza, che è in ogni caso irrazionale e indimostrabile se non formalmente e assiomaticamente. L'individuo, supponendo che questo esista e che le antiche comunità rurali o i loro sostituti protettori siano scomparse, resta libero di compiere scelte di questo tipo e di dare alla propria vita il significato che vuole. Nell'ambito pubblico, però, gli è proibito fare il minimo proselitismo che sarebbe riprovevole quanto un attentato al pudore. La proclamazione della fede, qualunque essa sia, non deve disturbare nessuno, che si tratti di credenti o di non credenti.

È quindi impossibile, per la maggioranza dei francesi, permettere che una religione, qualunque essa sia, diventi il principio strutturante nello stesso tempo dello stato e della società civile. Essi lo hanno dimostrato votando a più riprese per costituzioni in cui il principio di laicità era esposto chiaramente. Se dominasse una religione, essa si autodistruggerebbe o peggio, sarebbe già morta se sorgesse un simile desiderio. Questo equivale a dire che i cattolici trionfanti del secolo scorso avevano smesso da lungo tempo di essere cristiani e che furono i laici, imponendo loro la tolleranza, ad essere «evangelici» per se stessi e per gli altri. È come dire che i musulmani radicali sono in realtà atei incoerenti che vivono con smarrimento il disincanto del loro mondo. Le grandi esaltazioni alla francese hanno quindi anche la funzione di dire che qualsiasi uso strumentalizzato o ideologizzato di una qualsiasi religione, cristianesimo o islam, è una perversione dal punto di vista di una fede autentica. Si può anche sottolineare che gli atei possono diventare rigorosi difensori della fede.

Tutti, o quasi, in Francia sanno quindi che non vi è alcun ritorno del religioso e che Dio subisce attualmente con tutta probabilità una delle sue più terribili sconfitte e una sconfitta probabilmente molto più grave di quanto lo siano state quelle causate dalle mancanze di fede del passato o dall'ateismo del secolo scorso. Questa sconfitta viene inflitta dagli integralisti di ogni tipo. Si è visto recentemente uno di essi, un terrorista tunisino, Fuad Salah, leggere al suo processo lunghi brani di *Révolution contre le monde moderne* di Julius Evola così come un altro terrorista, Wahid Gordji, finanziava una libreria specializzata nella diffusione di opere naziste e fasciste. Le connivenze tra l'islamismo nella sua forma più radicale e l'estrema destra francese sono un dato di fatto. La novità di oggi però è che anche le religioni secolari crollano sotto i nostri occhi.

Tuttavia il fatto che la modernità possa interpellare l'islam, ed è quanto avviene regolarmente dall'inizio della colonizzazione, non deve impedire l'inverso. I musulmani radicali vogliono «islamizzare» la modernità proprio come altri musulmani vogliono modernizzare l'islam (Arkoun, 1982; Sellam, 1989). Ciononostante si può dialogare con i nostri stranie-

ri, cosa che permetterà almeno di avere uno sguardo critico sulla nostra propria modernità e di non confonderla con la modernizzazione esclusivamente tecnica e in cui predomina l'aspetto economico, al fine di evitare che l'integrazione mal fatta o imposta dall'alto sfoci in reazioni integraliste. Bisogna infatti mantenere i nervi saldi ed evitare di giudicare le pratiche attuali osservate nei paesi musulmani a partire dai nostri ideali europei o di giudicare al contrario, come i musulmani radicali, i fatti attuali che si constatano in Europa partendo da ideali «coranici» (il potere legislativo solo al Corano e non al diritto consuetudinario, il potere esecutivo solo a Dio o al suo unico rappresentante, il califfo e soprattutto non a re o a presidenti, e il giudiziario a tutti i credenti informati). Al limite, non è neppure possibile comunicare con qualcuno che crede, come nel caso di parecchi musulmani, che la Scienza, già posseduta da Dio, preceda la scienza degli uomini. Infatti questi uomini cercano così di realizzare un ideale di certezze, mentre in Europa si pensa oggi che la scienza miri a svelare lo sconosciuto. Le verità per noi sono solo proposizioni provvisoriamente non invalidate, ma che necessariamente lo saranno un giorno o l'altro. Non si può nemmeno dialogare con chi pensa che la Legge islamica debba reggere lo stato, perché questo non è mai avvenuto, e per nessuno stato definito musulmano, perché le prescrizioni coraniche sono molto limitate e rispondono solo a una minima parte dei problemi posti dalla vita collettiva. Più fundamentalmente, però, questo pone il problema di sapere che cosa sia la Legge islamica. Essa è anche solo pensabile da un punto di vista strettamente musulmano? È perché presto si porranno tali problemi teologici di fondo che la Francia è un'occasione per l'islam proprio come l'islam lo può essere per la Francia, permettendo di approfondire una laicità che non sia più solo scolastica ma che diventi un'autentica laicità delle istituzioni della società civile e dello stato.

È quindi più interessante giudicare ogni società a partire dal suo progetto e dai suoi quadri di legittimazione. Si possono anche confrontare tra di loro gli ideali o le realtà. E allora si possono avere sorprese perché vi sono tanti paesi «musulmani» diventati laici e che hanno quindi eliminato la menzione dell'islam come religione di stato nelle loro costituzioni, quanti ve ne sono in Europa. In effetti, solo quattro stati d'Europa sono attualmente laici (la Francia, l'Austria, l'Olanda e, dal 1987, la Spagna). Tra l'altro bisognerebbe osservare da vicino questa laicità proclamata e la pretesa uguaglianza tra le religioni. Occorre perciò evitare i giudizi etnocentrici. Questi «diversi» che sono i musulmani, sul nostro suolo come in Europa o altrove come in Giappone, sono per noi uno specchio le cui problematiche contribuiscono, anche se ci sembrano deliranti, a definire in parte la nostra identità, ammesso che ne dobbiamo avere una. Ci ba-

sti avere per ideale di non discriminare gli altri in base alle loro preferenze religiose e di cercare di realizzarlo. Smettiamo di prendere l'islam come nostro comune capro espiatorio. E per questo, bisogna cominciare a far uscire i nostri dibattiti dal non detto e forse anche a dare il diritto di voto nelle elezioni locali agli immigrati. Meglio ancora, bisognerebbe ottenere l'iscrizione, dopo la naturalizzazione, nelle liste elettorali, di nuovi connazionali o cittadini, perché in Francia non si separano più questi due concetti a partire dalla Rivoluzione. Questo è il progetto di France-Plus, un'associazione che incoraggia il passaggio al settore politico presso gli immigrati e i loro discendenti. Una laicità generalizzata sarebbe allora il mezzo migliore per vivere nella diversità culturale, in cui l'antico diritto alla differenza sia diventato diritto all'indifferenza. Qui si verifica il vero «effetto Le Pen» sugli immigrati. Essi prendono coscienza che l'essenziale non è avere moschee con minareti visibili dalla strada, con appelli alla preghiera fatti con l'altoparlante. Tali richieste creano effetti perversi mentre l'iscrizione in massa alle liste elettorali permette non solo di far raggiungere il limite massimo all'estrema destra, ma dà soprattutto una forza e il diritto di far sentire la propria voce.

Acquisendo una maturità, i «beurs» divenuti «beurgeois» sviluppano strategie politiche integrate e abbandonano le vecchie rivendicazioni strettamente «musulmane» condannate a fallire perché presuppongono al tempo stesso la tolleranza della maggioranza in Francia e il sostegno senza incrinature di molti paesi petroliferi. Dall'altro lato, i francesi sembrano esitare tra due concezioni della laicità. Vi sono in effetti due soluzioni: si possono innanzitutto tollerare manifestazioni religiose nello spazio pubblico o scolastico in nome del diritto alla differenza. Lo stato resta allora neutrale nell'ambito di quella che viene chiamata la «nuova laicità» o «la cittadinanza plurale». Un francese si definisce unicamente in base all'adesione a principi universali. La laicità può però anche essere pensata in tutt'altro modo. In tal caso, lo stato strapperà, come nel secolo scorso, i bambini alle influenze religiose, politiche o sociali che si esercitano su di essi in funzione di dove il caso li ha fatti nascere al fine di assimilarli e di creare dei francesi che condividano gli stessi obiettivi. Si è francesi perché si condivide la stessa cultura e questa è la «sintesi repubblicana». I cittadini sono in tal modo protetti dagli inconvenienti dell'identità, almeno delle loro identità di origine. Vi sono quindi al giorno d'oggi due modi di pensare che cosa sia un francese e si trovano presenti al tempo stesso nella destra e nella sinistra. Questa spaccatura data dal tempo in cui il problema centrale era quello che poneva la questione sociale. E evidente che a forza di interrogarsi sull'islam, si finirà per sapere finalmente che cosa sia un francese.

Riferimenti bibliografici

- Andezian, Sissie, «Pratiques féminines de l'Islam en France» in *Archives de sciences sociales des religions*, 55, 1983, pp. 53-66.
- Arkoun, Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- Association des travailleurs marocains en France, *La société française et l'immigration maghrébine. Questions et perspectives culturelles*, Gennevilliers, Atmf-Iretep, 1987.
- Association française des Arabisants, *Dix ans de recherche universitaire française sur le monde arabe et islamique*, Paris, Éd. Recherches sur les civilisations, 1982.
- Association France-Islam et Occident, *L'image de l'Islam dans les manuels scolaires*, Paris, s.e., 1985.
- Association pour la mise en oeuvre des échanges culturels et technologiques en Méditerranée, *Moi et l'autre. Études et réflexions à Marseille sur la nationalité et la citoyenneté*, Marseille, Échanges Mediterranee, 1987.
- Bariki, S. E., «Identité religieuse, identité culturelle en situation immigrée» in *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, Éditions du Cnrs, 1986.
- Barreau, Jean-Claude, *De l'Islam en général et du monde moderne en particulier*, Paris, Le Pré aux Clercs, 1991.
- Baubérot, Jean, *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1989.
- *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, Seuil, 1990.
- Bdioui, Abdelhamid, *L'image de l'Arabe et du musulman dans la presse écrite en France (1967-1984)*, Monastir, Primo Édition, 1986.
- Bianquis, M. J. e Bruchet, Danièle (a cura di), *Le monde arabe et musulman au miroir de l'Université française, répertoire des thèses en sciences de l'homme et de la société (1973-1987)*, *Thesam IV*, Aix-en-Provence, Cnrs-Iremam, 1992.
- Boulasha, Djémila, «L'Islam au quotidien dans la vallée des Anges», in *Passerelles*, 3, IV trimestre, Thionville, 1991, pp. 37-42.
- Bouguerra, Kamel Abdelaziz, *L'intégration des Français musulmans. Éléments . d'une stratégie internationale à la périphérie arabe*, Aix-en-Provence, tesi di stato in lettere, 1985.
- Burgat, Marie et Bruchet, Danièle (a cura di), *Le monde arabe et musulman au miroir de l'Université française, répertoire des thèses en sciences de l'homme et de la société (1973-1987)*, *Thesam I*, Aix-en-Provence, Cnrs-Iremam, 1989.

- Césari, Jocelyne, *Identité islamiques et rapport au politique à Marseille. Analyse des modes d'accès à l'espace public local de la population immigrée musulmane*, Aix-en-Provence, Iep, 1987.
- *L'islam et la politique en France. Les modalités d'apparition d'une condition minoritaire: exemple de la population maghrébine à Marseille*, Aix-en-Provence, tesi di dottorato in scienze politiche, 1991.
- Charnay, Jean-Paul, *Les Contre-Orientes ou comment penser l'Autre selon soi*, Paris, Sindbad, 1980.
- Clergue G., *Recherches actuelles sur la société algérienne. Approche quantitative*, Paris, tesi di Dea dell'Università di Paris-VII, 1982.
- Costa-Lascoux, Jacqueline, «De l'immigré au citoyen» in *La Documentation française, Notes et études documentaires*, 1989, p. 4886.
- Costes, André e Weydert, Jean, *Culture, religion et citoyenneté, la laïcité à l'épreuve de l'immigration*, Paris, Centre Sèvres, 1985.
- Dassetto, Felice e Bastenier, Albert, *L'islam transplanté*, Antwerpen, Epo, 1984, trad. it. *Europa: nuova frontiera dell'islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1988.
- Diop, A. M., «Immigration et religion: les musulmans négro-africains en France» in *Migration et société*, 5-6, I, 1969, pp. 45-47.
- «Les associations murid en France» in *Esprit*, Paris, giugno 1985, pp. 197-206.
- El Yazami, Driss, «Présence musulmane et immigration» in *L'immigration dans l'histoire nationale, Hommes et Migrations*, luglio-settembre 1988.
- Encyclopédie de l'Islam*, edizione francese, in corso di stampa, 7 volumi stampati, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Étienne, Bruno, *La France et l'islam*, Paris, Hachette, 1989.
- (a cura di), *L'islam en France*, Paris, Éd. del Cnrs, 1990.
- Être français aujourd'hui et demain*, Relazione della «Commission des sages pour la réforme du code de la nationalité», Paris, La Documentation française, 1988.
- Facchin, Paola, «Le Friul à la rencontre de l'Islam» in *Passerelles*, 3, IV trimestre, Thionville, 1991, pp. 43-47.
- Ferjani, Mohamed-Chérif, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme. Un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Fonda (Fondation pour la vie associative), *Dix ans de liberté associative pour les étrangers en France. Une citoyenneté inachevée?*, Paris, Fonda, 1991.
- Frégosi, Franck, *L'intégrisme dans le Figaro-Magazine et le Nouvel Observateur: étude d'une représentation sociale de l'islam (1984-1986)*, Aix-en-Provence, Iep, 1987.

- Frégosi, Franck *Les attitudes des églises face à l'Islam, le cas d'Aix-en-Provence*, Aix-en-Provence, Iep, 1988.
- Frémeaux, Jacques, *La France et l'Islam depuis 1789*, Paris, Puf, 1991.
- Fustier, Nathalie, *Les stratégies des grandes surfaces vis-à-vis de la demande immigrée: l'exemple des hypermarchés de la région d'Aix-Marseille*, Aix-en-Provence, Iep, 1988.
- Galambert, Claire de, *Église catholique et musulmans en France: modalités d'interaction autour des lieux de culte*, Paris, Iep, 1988.
- Gauthier, Guy, *La Laïcité en miroir, recueil d'entretiens*, Paris, Edilig, 1985.
- «Le retour de la laïcité» in *Revue politique et parlementaire*, novembre-décembre 1989, pp. 50-58.
- Gauthier, Guy e Nicolet, Claude, *La Laïcité en miroir, anthologie de textes (1789-1914)*, Paris, Edilig, 1987.
- Gerholm, Thomas e Lithman, Ingve-Georg (a cura di), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London-New York, Mansell, 1990.
- Gril, Denis, «L'Islam dans les prisons. Considérations théoriques pour une étude sur l'Islam en milieu immigré» in *Sociologie du Sud-est, revue de sciences sociales*, 49-50, Aix-en-Provence, 1986, pp. 71-74.
- Hames, Constata, «Islam et structures sociales chez les immigrés soninké en France» in *Soci al Compass*, 26, 1979, pp. 87-98.
- Hamoumou, Mohand, *Les Français musulmans rapatriés, archeologie d'un silence*, Paris, tesi di dottorato in sociologia, 1989.
- Hentsch, Thierry, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'est méditerranéen*, Paris, Les éditions de minuit, 1988.
- Iremam, *Lettre d'information, Compte-rendu de la Réunion des chercheurs sur l'histoire du monde arabe et musulman, 2-4 juillet 1987 - Aix-en-Provence*, Aix-en-Provence, Presses de l'Iremam, 1987.
- Islam et droits de l'Homme*, Paris, La librairie des libertés, 1984.
- «Islam et Entreprise» in *Esprit, Français/immigrés*, 1985, pp. 207-36.
- J'ai rendez-vous avec la mer ...*, testo adattato da Christian Delestaing e Maryse Etienne, Aix-en-Provence, Alinéa, 1983.
- Joly, D., «Les Musulmans dans les écoles de Birmingham» in *Poitiers: Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1, V, 1989.
- Kaltenbach, Jean-Hélène e Kaltenbach, Pierre-Patrick, *La France, une chance pour l'Islam*, Paris, Ed. du Félin, 1991.
- Kantorowicz, Emst, *Frédéric II*, Paris, Gallimard, 1982.
- Kastoryano, Riva, *Être turc en France. Reflections sur familles et communautés*, Paris, L'Harmattan, 1986.

- Kepele, Gilles, *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil, 1987.
- Khellil, Mohand, *L'intégration des maghrébins en France*, Paris, Puf, 1991.
- Krieger-Krynicky, Annie, *Les musulmans en France, religion et culture*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985.
- Laïcité 2000*, Atti di convegno, Paris, Edilig, 1987.
- Lamand, Francis (a cura di), *L'Islam en France. Les musulmans dans la communauté nationale*, Paris, Albin Michel, 1986.
- Lebon, André, *Immigration et présence étrangère en France, 1990-91. Les données, les faits*, Paris, La documentation française, 1991.
- Le Bras, Hervé e Todd, Emanuel, *L'invention de la France*, Paris, «Pluriele», 1981.
- Le Gallou, Jean-Yves, *La préférence nationale: réponse à l'immigration*, Paris, Albin Michel, 1985.
- Le Gallou, Jean-Yves e Jalkh, Jean-François, *Être français, cela se mérite*, Paris, Albatros, 1987.
- Leveau, Rémy, «Réflexions sur le non passage au terrorisme dans l'immigration maghrébine en France» in *Études polémologiques*, 49, maggio 1989, pp. 141- 56.
- Leveau, Rémy et Kepele, Gilles (a cura di), «Les musulmans dans la société française», Paris, Fnspp, 1988 (riproduzione quasi identica degli articoli della *Revue Française de Science Politique*, 37, VI, dicembre 1987).
- Liauzu, Claude, *L'islam de l'occident – la question de l'islam dans la conscience occidentale*, Paris, Arcantère, 1989.
- (a cura di), *Si les immigrés m' étaient comptés*, Paris, Syros-Alternatives, 1990.
- Libera, Alain de, *Penser au Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1991.
- Maheu, Louis e Sales, Arnaud, *La recomposition du politique*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Malaurie, Guillaume (a cura di), *La France, elle a besoin de tout ces idées que j' ai écrit*, Paris, Robert Laffont, 1992.
- Mayer, Nonna et Perrineau, Pascal (a cura di), *Le Front national à découvert*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1989.
- Micheau, Françoise, «Enseigner l'histoire de l'islam. Pourquoi? Comment?» in *Cahiers pédagogiques*, 248, 1986, pp. 36-37.
- Mille et un livres sur le monde arabe, catalogue d'ouvrages édités en France*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 1984.
- Morineau, Michel, «Une laïcité pour l'an 2000, rapport présenté au Congrès de Toulouse de la LFEPP» in *Pourquoi?*, 249, 1989.
- Morsy, Magali (a cura di), *Les nord-africains en France. Des étrangers qui font aussi la France*, Paris, Cheam, 1985.

- Muhsen, Zana, *Vendues*, Paris, Fixot, «Betty Mahmoody», 1992.
- Nair, Sami, *Le regard des vainqueurs, les enjeux français de l'immigration*, Paris, Grasset, «Figures», 1992.
- Nasr, Marlène, «L'image des Arabes dans les manuels de lecture de l'enseignement primaire» in *Mots*, 30, Paris, Presses de la Fondation des sciences politiques, 1992.
- Nicolet, Claude, *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982.
- Péroncel-Hugoz, Jean-Pierre, *Le radeau de Mahomet*, Paris, Lieu commun, 1983.
- Poulat, Émile, *Liberté, laïcité*, Paris, Cerf-Cujas, 1988.
- Reynaert, François e Zamponi, Francis, *Sur la terre comme au ciel*, Paris, Calmann-Lévy, 1990.
- Riza, Salah, *L'Hégire des exclus ou la naissance d'une conscience de minorité chez les Maghrébins de France*, Paris, Ken Productions, 1981.
- Rocher, Lisbeth e Cherquauoui, Fatima, *D'un foi l'autre: les conversions à l'Islam en Occident*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.
- Rodinson, Maxime, *La fascination de l'islam*, Paris, La Découverte, 1989, trad. it. *Il fascino dell'islam*, Bari, Dedalo, 1988.
- Salem, C., «De la brousse sénégalaise al Boul'Mich'. Le système commercial mouride en France» in *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, 81-83, XXI, 1983, pp. 267-88.
- Schnapper, Dominique, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991.
- Sellam, Sadek, *L'islam et les musulmans en France. Perceptions, craintes et réalités*, Paris, Ed. Tougui, 1987.
- *Être musulman aujourd'hui*, Paris, La Nouvelle Cité, 1989.
- Serain, Michel, «Être musulman dans une société chrétienne» in *Projet. Ces Étrangers qui sont aussi la France*, 1983, pp. 50-56.
- Toumier, Pierre e Robert, Philippe, *Étrangers et délinquances: les chiffres du débat*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Tristan, Anne, *Au Front*, Paris, Gallimard, 1987.
- Weil, Patrick, *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration, 1983-1991*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- Wihtol de Wenden, Catherine, *Citoyenneté, nationalité et immigration*, Paris, Arcantère, 1987.
- *La citoyenneté*, Paris, Nouvelle Encyclopédie Diderot-Édilig, 1988.
- *L'insertion des rapatriés d'origine nord-africaine, réalités et perspectives*, Paris, Relazione per la Delegazione ai rimpatriati, 1989.
- Zakariya, Fouad, *Laïcité ou islamisme, les Arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte, Il Cairo, al-Fikr, 1991.

Banche dati

Iremam, banca di dati bibliografici sul mondo arabo, le migrazioni e l'islam (in lingua francese o altre). Accesso in Francia attraverso il Minitel: 36 14 91 66 o 36 15 codice Sunist (per i particolari sul collegamento, rivolgersi all'Iremam, Maison de la Méditerranée, 3-5 rue Pasteur, 13100 Aix-en-Provence, Francia).

Limag, banca dati sulla letteratura maghrebina, composta attualmente di tre dischetti ad alta densità compressi, che permettono di studiare le rappresentazioni dell'islam nei testi scritti da maghrebini o su maghrebini (Centre d'études littéraires francophones et comparées, Université de Paris-Nord, Avenue Jean-Baptiste Clément, 93430 Villetaneuse, France).

Remisis, banca di dati bibliografici sulle migrazioni internazionali e le identità interetniche, accessibile direttamente tramite computer o Minitel: 36 28 00 06 (Iresco, 59-61 rue Pouchet, 75849 Paris cedex 17, Francia, tel (1) 40 25 11 19 e Fax 33 (1) 42 28 95 44).

Musulmani in Germania: limiti dell'equiparazione religiosa e politica

Jochen Blaschke

Premessa

A differenza delle scienze religiose, le scienze sociali negli ultimi anni si sono interessate a fondo della nascita di una diaspora islamica in Europa. In questa prospettiva sono state esaminate in particolare le organizzazioni islamiche e la loro politica: si trattava della costituzione di comunità su base etnica nelle capitali dell'Europa occidentale e dell'America settentrionale. In prima linea venivano le richieste di trasformazione di organizzazioni religiose dei paesi di origine. A questo proposito si evidenziò in quale misura queste organizzazioni potessero mobilitare militanti nelle metropoli europee. Interessanti erano, da un lato, la differenziazione delle organizzazioni islamiche in base a demarcazioni religiose tradizionali e, dall'altro, le loro differenziazioni in base a tradizioni nazionali. Le scienze sociali e politiche scoprirono così i risultati della ricerca condotta dalle scienze islamiche e regionali, relativamente alle regioni di origine dei musulmani europei e trasposero queste conoscenze nella problematica dei paesi meta dell'immigrazione.

Tale ricerca tocca sempre più problemi di discriminazione dei musulmani determinati dalle istituzioni delle società in cui vivono. Nel quadro di queste analisi, però, mancano sinora studi che esaminino l'interconnessione di organizzazioni religiose con altre organizzazioni delle comunità etniche. Risultati con un fondamento empirico di ricerche su questi temi sono disponibili solo di rado.

L'Istituto berlinese di ricerca sociale comparata ha realizzato alcuni anni fa una perizia sulla discriminazione, dovuta a leggi e ordinamenti, delle religioni non cristiane degli immigrati, che è stata un primo approccio a questo tema. Il materiale elaborato allora per la Repubblica federale tedesca, e in particolare per Berlino Ovest, costituisce la base dello scritto qui presentato. Al momento queste inchieste vengono proseguite nell'ambito del progetto di ricerca di Berlino.

Il rapporto con le religioni straniere mostra, nella Repubblica federale tedesca, tre aree problematiche fondamentalmente diverse:

a) La religione rientra, secondo il diritto tedesco, nella cultura e, pertanto, non è un tema della politica nazionale. La competenza amministrativa spetta — come per la politica scolastica — ai Under federali. Questi cercano di difendere tale competenza di fronte al governo centrale di Bonn, ma coordinano le loro attività anche a livello centrale, grazie al Consiglio federale dei ministri della Pubblica istruzione. Il diritto di praticare una religione è, ad ogni effetto, un diritto costituzionale federale. Di conseguenza l'organizzazione giuridica degli universi religiosi è compito della Corte costituzionale federale. I problemi religiosi sono, di massima, un tema della politica dei Under, ma sono soggetti, d'altro canto, a una prima programmazione nel quadro della politica federale.

b) Le chiese cristiane della Repubblica federale tedesca hanno funzioni quasi statali. L'idea del *cuius regio eius religio*, che suddivise i regimi politici secondo criteri religiosi al tempo dell'assolutismo tedesco, ha continuato ad avere effetti anche dopo la secolarizzazione. Le frontiere territoriali tracciate lungo linee etnico-confessionali rimasero inalterate sino alle migrazioni di massa avvenute dopo la seconda guerra mondiale. Solo l'insediamento di milioni di profughi ha mescolato in Germania le confessioni cristiane e ha messo in discussione, insieme alla secolarizzazione che l'ha preceduta, i rapporti tra stato e confessioni. Nonostante ciò, ancor oggi gli esperti di diritto ecclesiastico sostengono che nella Repubblica federale il diritto ecclesiastico viene prima del diritto costituzionale, perché sarebbe il precedente diritto costituzionale dello stato. Questo rapporto di tensione tra costituzione ecclesiastica e costituzione statale determina il rapporto tra stato e religione. Le amministrazioni ecclesiastiche hanno senz'altro la possibilità di farsi valere in modo conflittuale di fronte agli organi statali. La loro posizione nel sistema politico della Repubblica federale è definita e garantita da una complessa rete di leggi, prescrizioni, accordi e tradizioni. Caratteristico a tal riguardo è il cosiddetto «paragrafo sul diritto ecclesiastico» della Legge Fondamentale [Costituzione], che è stato ripreso dalla Costituzione di Weimar senza modificazioni. Nella Legge Fondamentale della Repubblica federale questa norma costituzionale viene, però, introdotta solo come rimando alla Costituzione della Repubblica di Weimar e non è formulata autonomamente. Chiesa e stato si fronteggiano in un rapporto assai particolare, determinato dalla loro forma costitutiva e dalla singolare coesistenza, da un lato, di un'esigenza statale di secolarismo e, dall'altro, dell'accettazione del cristianesimo come istituzione da cui lo stato può trarre vantaggio nel mantenimento dei valori e dei modelli comportamentali occidentali.

c) Per la formazione culturale della società tedesca del dopoguerra, il fascismo nazionalsocialista e il connesso genocidio organizzato dallo stato di un gruppo etnico-religioso hanno rappresentato un'esperienza che ha continuato a gravare sulla coscienza collettiva. Il rapporto tra cristianesimo e giudaismo ha, pertanto, in Germania un carattere particolare. È stato caratterizzato da rimozioni, attribuzioni di colpa e angosce. In presenza di questi presupposti, il rapporto si è organizzato in termini di rituali di riconciliazione, di riparazioni burocratizzate e sotto forma di enti ebraici a guida nazionale, ma amministrati a livello regionale, con tratti quasi simili a quelli delle chiese. L'organizzazione degli ebrei in Germania, dopo la seconda guerra mondiale, ha dovuto essere regolamentata in maniera particolare, malgrado le tradizioni nel diritto delle chiese di stato e nel diritto scolastico. Le istituzioni ebraiche godono nella Repubblica federale di diritti assolutamente uguali a quelli delle chiese cristiane. Questi diritti sono, però, diversamente configurati nei singoli Länder federali. Le comunità ebraiche della Repubblica federale tedesca dopo la guerra si sono organizzate in modo unitario. Una forte unione centrale rappresenta le comunità ebraiche a livello federale e si cura della loro collaborazione. Solo da circa dieci anni sono sorte in alcuni Länder federali comunità ebraiche di opposizione in base a criteri religiosi e politici. Questa tendenza a strutture eterogenee ha scatenato conflitti, che assomigliano in tutto e per tutto a quelli tra comunità musulmane (si veda oltre). È così iniziata nei Länder federali una disputa sul riconoscimento di organizzazioni ebraiche come enti religiosi, che pone in discussione il criterio dell'unitarietà territoriale di tali enti. L'unione centrale ebraica e le unioni dei Länder federali ricevono sovvenzioni da parte dello stato analogamente alle maggiori chiese cristiane. Ottengono un finanziamento di base, che corrisponde all'aliquota della tassa per le chiese, e ricevono case per le comunità, giardini d'infanzia, scuole, strutture caritative e così via finanziate caso per caso. La formazione teologica è, però, rimasta al di fuori delle università.

d) La metafora cristiana dell'islam visto come forza che minaccia l'Occidente non è mai stata eliminata. È rimasta parte integrante della storia spirituale europea. Dal tempo della minaccia portata all'Europa dall'Impero ottomano nel XV e XVI secolo, il rapporto tra islam e cristianità non è mai stato elaborato in termini intellettuali. È rimasta, anzi, inalterata l'immagine ostile della «minaccia» musulmana.

Il rapporto tra stato e religione presenta, pertanto, quattro particolarità, che agiscono tutte in modo discriminante nei riguardi dell'islam tedesco. L'orientamento della politica religiosa sui singoli Länder federali

rende difficile in Germania l'organizzazione nazionale dell'islam. I diversi rapporti tra classe politica e chiesa nei singoli Under federali rendono più difficile un dibattito a livello federale. La Baviera in particolare, con il suo stretto legame tra élite dello stato e chiesa cattolica, cerca di arginare l'islam. Alcuni Under socialdemocratici hanno avuto a lungo difficoltà a vedere l'islam in Europa come un fenomeno puramente religioso. La loro diffidenza era una strana mistura di paura occidentale per questa religione, di diffidenza tradizionale del movimento socialista dei lavoratori verso le comunità religiose e di timore di congiure di stampo kemal-nazionalistico.

La predominanza del diritto delle chiese di stato complica nella Repubblica federale tedesca l'integrazione delle religioni non cristiane, benché l'incorporazione del giudaismo nel dopoguerra paia render possibile una coesistenza tra cristiani e non cristiani anche a livello di entità organizzate.

Le attività religiose svolte nell'ambito di grandi religioni, eccetto cristianesimo e giudaismo, o di sette, sono considerate attività private del tempo libero. Godono, naturalmente, della tutela della Legge Fondamentale, poiché in questa è garantita la libertà religiosa, ma manca loro un'assistenza statale analoga a quella di cristianesimo e giudaismo.

Finché la piccola schiera dei musulmani tedeschi ha rappresentato un qualcosa di esotico e marginale, l'argomento non è stato interessante. A dire il vero, durante la Repubblica di Weimar, avevano ottenuto con alcune organizzazioni un carattere di ente riconosciuto, ma, dopo la guerra, non si è colto quasi nessun interesse per una ricostituzione. I musulmani tedeschi, ma anche gli studiosi dell'islam, avevano cooperato strettamente con la *Wehrmacht* e con il regime nazionalsocialista. Un dibattito sulla ricostituzione era, perciò, probabilmente tabù negli anni cinquanta. Inoltre nei primi decenni della Repubblica di Bonn il rapporto con le religioni non era un tema di attualità ed era, pertanto, in un certo qual modo, privo di complicazioni.

1. *La costituzione di comunità musulmane*

Con l'aumento del numero dei musulmani e con la crescente importanza di questa religione nella Repubblica federale tedesca divengono, però, evidenti vecchie barriere di demarcazione di fronte all'islam. L'islam diviene una religione stigmatizzata; questo fenomeno di emarginazione viene, però, a confrontarsi con la necessità di un'intesa con i musulmani.

Con lo stanziamento di numerose popolazioni musulmane nelle grandi città tedesche, ma anche in zone di campagna, è divenuto necessario incorporare la nuova religione di massa nel sistema politico-sociale o, per lo meno, garantirle istituzioni sociali autonome.

Questo mutamento di termini è avvenuto lentamente, a partire dagli anni sessanta, con l'assunzione di lavoratori immigrati dalla Turchia e dalla Jugoslavia. I lavoratori assunti con contratto erano di regola persone singole, che, nei primi anni, vivevano in ostelli, ma si facevano, poi, raggiungere dalle famiglie. Gli immigrati turchi della prima ondata migratoria avevano contatti con studenti turchi tramite organizzazioni religiose e politiche. I lavoratori assunti con contratto vivevano da soli in baracche dei loro datori di lavoro e dovevano sempre fare i conti con il termine del loro contratto di lavoro e con il ritorno in Turchia. Per tutti gli immigrati la situazione doveva considerarsi provvisoria. Essi venivano assistiti dalla *Arbeiterwohlfahrt*, una delle tre grandi organizzazioni tedesche di assistenza sociale, ed erano, se mai ciò avveniva, organizzati in un contesto sindacale. Le discussioni politiche tra i lavoratori erano rivolte ai problemi quotidiani del paese di origine. Si trattava del reinserimento in patria o del sostegno a coloro che erano rimasti a casa. In casi eccezionali i discorsi erano rivolti a questioni del mondo del lavoro. La visione del mondo dei lavoratori immigrati si riduceva così al mondo delle esperienze quotidiane o veniva determinata dal mito del ritorno e, quindi, dagli avvenimenti della madre patria.

Turchi e jugoslavi bosniaci provenivano da società nelle quali l'islam aveva mantenuto, specialmente nell'ambiente contadino, un ruolo largamente dominante nell'edificazione della realtà sociale, ma in entrambe le regioni di provenienza lo stato era secolare. Kemalismo e titoismo erano ideologie anti-islamiche militanti. L'islam era in entrambi i casi una religione di opposizione; trovava espressione in diverse tradizioni e movimenti sociali e veniva così trasmesso anche nell'esilio. La diaspora islamica si distinse per essere servita ai movimenti islamici come area di ripiegamento. A differenza degli anni ottanta, quando, ad esempio, fecero la loro comparsa militante in esilio immigrati iraniani, soprattutto studenti, o quando i musulmani turchi ricevettero appoggio dalla Turchia, l'islam degli anni sessanta e settanta era caratterizzato, nell'esilio tedesco, da posizioni chiaramente difensive. Luoghi di preghiera musulmani vennero predisposti da confraternite come i *Nurcu* e i *Süleymanli*. Si trovavano in sedicenti associazioni di lavoratori o in case private. Lo stato tedesco non era un interlocutore, gli stati turco e jugoslavo erano semmai nemici di questi sforzi. I settori illuminati della classe operaia immigrata

erano difficilmente mobilitabili per l'islam, benché anche queste tradizioni religiose, come riti per il superamento di particolari momenti della vita e feste per ricorrenze, siano rimaste vive.

Il ricongiungimento familiare continuò dopo il blocco delle assunzioni del 1973; non si trattava più soltanto dei familiari più stretti degli immigrati, ma diveniva piuttosto, con il blocco delle assunzioni, l'unica possibilità per emigrare nella Repubblica federale tedesca. Con i familiari giunsero nella Repubblica federale tedesca anche persone investite di funzioni sociali come religiosi e insegnanti, il cui afflusso è stato in parte incoraggiato dalle autorità tedesche. Il governo turco iniziò allora a esercitare un influsso sui musulmani in esilio tramite i suoi consolati e associazioni kemaliste. Gli erbakanisti [dal leader Erbakan], un gruppo partitico che coopera con i Fratelli Musulmani in Turchia, riuscirono a mobilitare molti musulmani in Germania negli anni settanta. Anche la destra panturca, che negli anni sessanta aveva rinunciato alla sua idea del radicamento della nazione turca nello sciamanesimo a favore di una sintesi islamico-nazionale, raccolse sempre più seguaci tra i musulmani credenti. Sui musulmani jugoslavi non sappiamo nulla.

Negli anni settanta si moltiplicò il numero dei luoghi di preghiera privati e delle moschee site in cortili interni; sorsero anche, con l'aiuto internazionale, grandi moschee centrali nelle città tedesche. Le comunità turco-islamiche erano frammentate a seconda delle loro tradizioni. *Nurcu*, *Süleymanli*, seguaci di Milli Görüş (erbakanisti), panturchisti e, in limitata misura, le alte autorità islamiche turche (tramite i consolati generali), nonché svariati gruppi sufi (si tratta di movimenti mistici) determinarono assieme e per mutua interazione la vita islamica. I musulmani tedeschi hanno avuto scarsa influenza, ma hanno collaborato strettamente con gli erbakanisti. Scontri e conflitti politici si sono verificati piuttosto tra gli stessi immigrati turchi. Solo nel campo liberali-socialista si è giunti a uno stretto collegamento tra sindacalisti tedeschi e kemalisti turchi. Il Dgb pubblicò alla fine degli anni ottanta uno studio sull'islam, che rientrava nella tradizione del fronte occidentale contro l'islam. I musulmani venivano tutti quanti apostrofati come «di destra»: una strana mescolanza di discorsi politici turchi e tedeschi.

Nel 1980 il ricongiungimento delle famiglie in sé si era esaurito, ma ora arrivavano sempre più immigrati, che si orientavano verso le cosiddette catene di immigrazione. I rapporti di parentela costituivano una di queste «catene», a cui gli emigranti potevano tenersi aggrappati nel corso della migrazione; le forme della migrazione si diversificarono in maniera crescente; ora gli emigranti non potevano più far valere il loro sta-

tus di membri di una famiglia come fondamento normativo per una permanenza nella Repubblica federale tedesca e, così, aumentò il numero dei profughi e dei dandestini. L'anno 1980 fu anche caratterizzato dall'inizio della messa a punto di organizzazioni e ideologie nell'ambiente turco. Le fondamenta di tutto ciò erano state poste negli anni settanta, quando, con la seconda ondata migratoria, erano nate nell'ambiente turco élite articolate ed era stata fondata la maggior parte delle organizzazioni. Ora la costituzione delle comunità cominciava ad assumere forme diverse su basi politiche e la loro differenziazione sociale divenne evidente. Si completò anche la formazione di una economia turca. I proprietari di imprese turche cominciarono a tessere un'ampia rete di relazioni tra imprese commerciali e altre organizzazioni della comunità turca. Ciò è particolarmente evidente nel caso della combinazione di organizzazioni politiche e religiose, ma anche nei settori sportivo e culturale.

Con il formarsi di ambienti che ricevono la loro impronta da comunità complete la popolazione turca ha avanzato pretese sempre più tradizionalistiche a riguardo dell'educazione dei bambini degli immigrati. Sono aumentate le offerte di corsi coranici e invero anche fra turchi che si erano sempre comportati con indifferenza nei riguardi della religione. Le comunità musulmane ora non rivestivano più un interesse soltanto come intermediarie di riti per occasioni particolari o come sfondo per celebrazioni di ricorrenze.

Soprattutto gli immigrati turchi, di fronte alla crisi della famiglia, si sono sempre più orientati verso quelli che vengono identificati come valori islamici. Così le strutture delle comunità islamiche sono divenute importanti istituzioni sociali. Anche la crisi politica in Turchia e la rinascita dell'islam nel Medio Oriente hanno contribuito a questo cambiamento di termini. Era divenuto chiaro a tutte le parti interessate — anche alle autorità tedesche — che l'islam doveva essere incorporato nella società tedesca. La marginalizzazione sociale rimase solo più un'alternativa politica da comizio

I lavoratori immigrati turchi e jugoslavi hanno sempre mantenuto il proprio status di stranieri, il che dipende, da un lato, dalle restrizioni della legislazione tedesca sulla cittadinanza e, dall'altro, dalle difficoltà delle legislazioni sulla cittadinanza in Turchia e nella Jugoslavia di allora. Lo status di straniero era alla base della discriminazione generale di questi immigrati, visti come cittadini di seconda classe. La politica di integrazione tedesca nei riguardi degli immigrati si contraddistingue per molteplici arrangiamenti politici e sociali volti a far fronte a questo status di straniero. «Politica degli stranieri» era, per questo, l'espressione chiave.

2. *Associazioni, enti o comunità religiose di diritto pubblico*

Le comunità islamiche sono discriminate nel sistema legislativo della Repubblica federale tedesca, poiché, di regola, hanno lo status di associazioni di stranieri. Pertanto a queste comunità religiose si applica — anche se con alcune limitazioni — la legislazione sulle associazioni e sugli stranieri, con le sue restrizioni nei confronti di associazioni di stranieri e di associazioni straniere.

Secondo la Legge Fondamentale (come secondo la Costituzione di Weimar) nessuno può, però, essere favorito o sfavorito a causa delle sue convinzioni religiose e neppure a causa della sua patria e origine (articolo 3). La tutela della religione viene, in seguito, sottolineata ancora una volta con un secondo paragrafo della Costituzione:

(1) La libertà di fede, di coscienza e la libertà di credo religioso e ideologico sono intangibili.

(2) Viene garantita la pratica indisturbata della religione (articolo 4 della Legge Fondamentale).

Di massima, una limitazione di queste disposizioni costituzionali per mezzo di leggi o decreti non è possibile, a meno che non tragga origine dalla differenza dell'islam rispetto ai gruppi religiosi la cui presenza è già consolidata. Una simile disuguaglianza sarebbe, però, sostenibile solo se fosse interpretabile a vantaggio di una comunità islamica. Vale solo il principio giuridico che ciò che non è uguale non può esser trattato nello stesso modo. Questo principio influenza, innanzi tutto, il rapporto tra ente religioso e stato. I commentatori della Costituzione indicano a questo punto espressamente che «eventuali modificazioni dei fatti» dovrebbero condurre a un riesame delle differenziazioni tramite aggiustamenti legislativi.

Lo status di associazione di stranieri proprio a molti gruppi islamici si concilia solo a fatica con i corrispondenti passaggi della Legge Fondamentale. Secondo l'articolo 140 della Legge Fondamentale, i paragrafi della Costituzione di Weimar che regolano i rapporti con le chiese sono tuttora «parti integranti di questa Legge Fondamentale». Sulla scorta della Costituzione di Weimar (paragrafo 137) si deve, invero, ammettere che anche alle associazioni islamiche spetti il diritto di essere un ente pubblico:

comunità religiose rimangono enti di diritto pubblico, se sono state tali sinora. Ad altre comunità religiose si devono concedere, su loro richiesta, pari

diritti se, grazie al loro statuto e al numero dei loro membri, offrono garanzie di durata.

Qualora diverse società religiose di questo tipo si raggruppino in un'unione, anche questa unione diviene un ente di diritto pubblico.

Da questa definizione di «società religiosa di diritto pubblico» dipendono numerosi diritti speciali di tali enti, nel dettato dei paragrafi della Costituzione di Weimar e, pertanto, della Legge Fondamentale che regolano i rapporti con le chiese. Tra questi rientrano il diritto di riscossione di tasse ecclesiastiche, la concessione di garanzie sulle proprietà lasciate in donazione e la garanzia della cura delle anime in strutture pubbliche.

Nel quadro della discussione sulla natura giuridica delle comunità islamiche si fa riferimento alla condizione di straniero della maggior parte dei musulmani, benché nella Costituzione di Weimar si dica che la garanzia della durata debba essere verificata solo con riguardo allo statuto della comunità e al numero degli aderenti.

Da un punto di vista giuridico-amministrativo, la definizione di una comunità religiosa dipende dalla constatazione che soggetti di diritto naturale si siano riuniti sulla base di una loro comunanza di convinzioni nel campo religioso. Queste convinzioni sono una professione di fede, che si può applicare al caso dell'islam solo con riserve. Una professione equivalente potrebbe essere il concetto dei «cinque pilastri dell'islam», che, però, è piuttosto un codice di comportamento. Anche il semplice riconoscimento dell'insegnamento del profeta non corrisponde appieno al concetto di professione di fede. La cosa diviene ancor più difficile se si devono delimitare le une dalle altre singole comunità religiose islamiche in attesa di riconoscimento, che sono organizzate di volta in volta come unioni. A differenza del cristianesimo moderno, l'idea della comunità islamica è universale. L'idea di diverse confessioni le è estranea. Suddivisioni in scuole giuridiche o raggruppamenti (sunniti a fronte di sciiti) non paiono essere confrontabili con tradizioni cristiane che presentino analogie.

L'unione di persone singole in comunità religiose deve testimoniare il consenso religioso in maniera totale; in nessun caso si può trattare di un'unione di persone giuridiche. Questa definizione corrisponde al modo di pensare della tradizione ecclesiastica cristiana, ma non all'idea di organizzazione dell'islam.

Da un lato, secondo la concezione islamica, vi sono individui che credono, i quali non sono riuniti in alcuna organizzazione «ecclesiastica» formale. L'islam non conosce come propria forma organizzativa il modello della chiesa. Le strutture di un'organizzazione burocratica con un clero

e un laicato inseriti in una gerarchia definita in maniera formale sono fondamentalmente estranee all'islam, secondo l'opinione degli studiosi di islamistica. In termini ideali potrebbe essere definita come una religione non organizzata. D'altro lato, i singoli individui fungono assai bene da pilastri di istituzioni o associazioni religiose. Queste possono finanziare e amministrare moschee, svolgere un lavoro sociale o aver cura di luoghi di pellegrinaggio. A questo livello si potrebbe parlare di strutture simili a quelle di una chiesa.

È difficile applicare senza riserve le definizioni consolidate della nozione di «comunità religiosa», che prevedono per l'appunto un'organizzazione formale, al caso dell'islam. Eventualmente ci si potrebbe rifare qui alla nozione di *ummah*, la comunità dei credenti, la quale, però, secondo il diritto islamico, è rappresentata, sotto l'aspetto organizzativo, dallo stato legittimato dai credenti.

Così si pone la questione dell'interpretazione dell'islam nel contesto del diritto tedesco relativo alle chiese di stato e nasce il problema se le regole per la separazione di stato e chiesa siano da interpretare in un modo e in una forma particolari:

— si può attribuire all'islam in Germania una forma simile a quella di un ente per adeguarsi così, in accordo con le tradizioni tedesche, al particolare status di comunità religiosa e di opinione?;

— la condizione minoritaria dell'islam nella diaspora tedesca porterà alla formazione di una nuova posizione giuridica relativa alla definizione delle comunità religiose e di opinione?;

— le diverse associazioni nate nella diaspora possono essere un surrogato della forma dell'ente ecclesiastico?;

— sarebbe possibile — forse riallacciandosi al modello della repubblica turca — investire lo stato, per così dire, del ruolo di rappresentante della *ummah* ?

3. *Chi rappresenta i musulmani?*

La rappresentanza della *ummah* da parte dello stato, che è il detentore del potere politico, è stata introdotta in Turchia — anche se non senza contestazioni — con l'abolizione del califfato e con la ricostituzione di istituzioni islamiche. La Turchia repubblicana pretende per sé il monopolio del controllo sulle istituzioni religiose. Inoltre è stata creata una particolare carica pubblica, che, di base, non è in carattere con la concezione laica della repubblica turca. Nella Repubblica federale questa Alta Auto-

rità Islamica è rappresentata tramite il consolato e il suo ufficio religioso, l'associazione turco-islamica per gli affari religiosi (*Diyanet İşleri Türk-Islam Birliği / Ditib*).

Ciò nonostante dovrebbe essere, in linea di massima, possibile per le associazioni islamiche esistenti conseguire lo status di ente: l'unico argomento contrario di un certo peso è, in fondo, la frammentazione dei gruppi musulmani della diaspora e la questione di quale associazione rappresenti di volta in volta la regola religiosa. Qui si potrebbe, però, partire dal principio legalitario che ogni singola comunità religiosa debba essere riconosciuta, a norma di costituzione, come ente.

Le chiese cristiane hanno uno status giuridico pubblico al di fuori dell'amministrazione statale, tale status fa del governo delle chiese un organo pubblico con compiti quasi statali e ha anche fatto sì che rappresentanti delle chiese cristiane siano chiamati in causa nel dibattito sullo status futuro dell'islam della diaspora tedesca. Essi vengono consultati nelle decisioni statali sul riconoscimento delle associazioni islamiche come enti, sull'introduzione di lezioni di religione islamica nelle scuole e sull'attività sociale nell'ambiente islamico.

Dal punto di vista dei funzionari musulmani, un simile coinvolgimento di organizzazioni cristiane in decisioni dello stato sul futuro delle sue comunità religiose non cristiane discrimina l'islam e assegna a questa religione mondiale lo status di una setta quasi cristiana. In relazione a ciò, bisogna chiedersi se la discussione sul futuro status dell'islam non dovrebbe essere condotta rifacendosi a un modello del tutto differente. Come premessa per questo modello vi sono le esperienze del riordino della vita religiosa in Germania dopo la seconda guerra mondiale. Allora in molte parti della Germania si dovettero accettare, a livello comunale, confessioni straniere, allorché l'integrazione religiosa di fuggiaschi e profughi modificò le vecchie strutture egemoniche delle chiese territoriali nelle diverse regioni.

Un altro modello sarebbe l'inserimento della comunità ebraica berlinese nel novero delle comunità religiose pienamente riconosciute come enti di diritto a Berlino in virtù dell'accordo dell'8 gennaio 1971 tra la comunità ebraica di Berlino e il senato di Berlino. In questo accordo venivano riconosciute alla comunità ebraica un gran numero di prestazioni statali, che davano pienamente contenuto alla sua forma di ente.

Per aggirare le difficoltà nel quadro delle disposizioni del diritto delle associazioni e degli stranieri, vengono discusse diverse strategie, in particolare nell'ambiente islamico di Berlino. Tra queste strategie rientra l'impegno dei musulmani tedeschi — visti, per così dire, come l'organizzazione madre della comunità degli immigrati islamici di Berlino — a mettere

a disposizione un'unione islamica tedesca. I sostenitori di questa strategia si richiamano al fatto che i musulmani tedeschi avevano già avuto connotazioni quasi da ente nel contesto della preesistente comunità islamica di Berlino. Essi offrirebbero, in qualità di cittadini tedeschi, la garanzia della continuità delle comunità sotto la direzione centrale tedesca. Una istanza da parte tedesca a favore del riconoscimento come ente religioso avrebbe così più probabilità di successo.

Se si tratti anche qui, in ultima analisi — come nel caso delle chiese cristiane e della loro funzione mediatrice per l'islam — di sviluppi paternalistici, che prefigurano conflitti di lunga durata, dovrebbe essere oggetto di approfondita discussione. Un disegno giuridico per il superamento dello status di straniero delle organizzazioni di moschea e delle loro unioni lo è senz'altro.

4. *Scuola e religione*

Il diritto scolastico è molto vario nei singoli Länder tedeschi. Per tale motivo, prenderemo qui in considerazione solo la legge scolastica di Berlino. Secondo il paragrafo 23 di questa legge, la lezione di religione nelle scuole pubbliche è di competenza delle comunità religiose. Da un punto di vista ufficiale, le disposizioni della legge scolastica di Berlino (paragrafo 23 comma 1) non riconoscono alle associazioni islamiche il diritto di tenere lezione di religione nelle scuole pubbliche della città.

Ciò viene fatto derivare dalla storia dell'origine della legge scolastica berlinese. Da parte statale si argomenta che nell'anno 1948 — all'epoca della nascita della legge scolastica berlinese — ci si era basati sulle comunità religiose tradizionali, cioè cristiane. Un «certo qual cambiamento» all'interno di questo spettro sarebbe possibile, ma, secondo l'opinione dell'autorità scolastica, la situazione dell'islam a Berlino è tale da sollevare «problemi del tutto nuovi quando si tratti di impartire lezioni di religione islamica», problemi che potrebbero venir risolti soltanto nel quadro di una nuova regolamentazione di legge.

Nella legge scolastica per Berlino, nella stesura del 20 agosto 1980, si dice:

Come impartire lezioni di religione

1) La lezione di religione è di competenza delle chiese, delle comunità religiose e di opinione. Viene impartita da persone che da queste ne ricevono l'incarico. Le chiese, le comunità religiose e di opinione si assumono la responsabilità di far svolgere le lezioni di religione secondo le disposizioni in vigore per le lezioni scolastiche in generale. Gli insegnanti delle scuole pubbliche hanno il di-

ritto di impartire lezioni di religione; queste ore di lezione vengono loro contegiate nel numero delle ore obbligatorie. Gli insegnanti non devono trarre né vantaggi né svantaggi dal fatto di impartire o non impartire lezioni di religione.

2) Gli scolari ricevono lezione di religione se i responsabili della loro educazione presentano una dichiarazione scritta in tal senso. La dichiarazione di volontà è valida sino a revoca scritta. Nel caso di scolari maggiorenni per la religione, al posto della dichiarazione rilasciata dai responsabili dell'educazione, subentra la propria dichiarazione di volontà ovvero la propria revoca. La legge sull'educazione religiosa dei bambini del 15 luglio 1921 decide chi debba fungere da responsabile dell'educazione (RGB1 p. 939) (paragrafo 23).

Inserimento della lezione di religione

1) La scuola deve tenere libere nell'orario settimanale alcune ore di insegnamento per impartire lezioni di religione agli scolari che si siano regolarmente iscritti in ossequio al paragrafo 23 comma 2 e deve mettere gratuitamente a disposizione aule con luce e riscaldamento. Gli scolari non iscritti alle lezioni di religione possono essere lasciati liberi da lezioni durante l'ora di religione.

2) Finché non vengono formate le classi, vale il comma 1 con la disposizione che la scuola deve rendere possibile agli scolari iscritti secondo il dettato del paragrafo 23, comma 2 la partecipazione a due ore settimanali di lezione di religione per mezzo di un'adeguata ripartizione delle lezioni proposte (paragrafo 24).

Nelle scuole in cui abbiano obbligo di frequenza bambini musulmani vengono offerte lezioni di religione islamica, le cui regole, però, non vengono elaborate da un'associazione islamica, cui appartengano questi bambini, ma dall'autorità scolastica di Berlino, in collegamento con l'ufficio religioso presso il Consolato generale.

Un particolare significato assumono i materiali didattici per le lezioni sull'islam. Questi materiali dovevano corrispondere tanto alle esigenze delle comunità islamiche quanto ai requisiti richiesti dalla Legge Fondamentale. È anche indubbiamente necessario istituire un'autorità legittimata a occuparsi degli esami.

Tra il Senatore [Assessore] per gli affari scolastici e il Consolato generale turco è stato raggiunto un accordo in base al quale le lezioni di religione e di teologia per i bambini turchi devono essere svolte su basi islamiche nel quadro di una lezione integrativa. Questa lezione integrativa deve svolgersi in stretta collaborazione con il Consolato generale e il suo incaricato per gli affari religiosi.

Gli scolari musulmani che rifiutino essi stessi, o i cui genitori rifiutino, l'interpretazione della loro religione data dall'Alta Autorità Islamica, sono esclusi da una propria lezione di religione nelle scuole. Così, per i bambini musulmani di stretta osservanza, l'alternativa alla lezione di religione diretta dal consolato turco è la frequenza alle cosiddette scuole coraniche nel tempo libero. Queste scuole coraniche sono spesso in con-

trasto con le leggi turche, secondo le quali, in primo luogo, lezioni religiose possono essere impartite solo da personale dell'Alta Autorità Islamica e, in secondo luogo, i corsi coranici sono vietati alle associazioni religiose che li organizzano. In terzo luogo, le associazioni locali fondate da turchi devono essere denunciate al Consolato generale; in caso di mancata denuncia si incorre in una condanna a sei mesi di prigione. Sinora le scuole coraniche sono state, più o meno, sospinte in posizioni marginali dalla discriminazione del paese d'origine e dai pregiudizi delle autorità tedesche: un importante compito della futura politica antidiscriminazioni sarà quello di esaminare e di regolamentare a livello statale questa situazione di marginalità, a vantaggio dei bambini interessati. Questa regolamentazione potrebbe spaziare da sovvenzioni sino all'integrazione nelle lezioni scolastiche (non sarebbe infatti il caso di assumersi la responsabilità del doppio carico di impegni degli scolari durante il pomeriggio).

Un problema particolare, nel quadro delle lezioni di religione musulmana, è la lingua nella quale viene impartito l'insegnamento. Si tratta qui della qualificazione della lezione per mezzo di esperti di pedagogia indipendenti, ma anche del problema delle prescrizioni giuridiche locali a proposito dell'insegnamento in tedesco nelle scuole tedesche. E, parlando di lingua di insegnamento, sorge anche la questione della molteplicità di lingue madri dei bambini islamici. Il turco come lingua di insegnamento non è, probabilmente, una soluzione; è indubbiamente problematico separare i bambini turchi da altri musulmani (si pensi soltanto alle comunità musulmane originarie della Jugoslavia). La decisione a favore della lingua tedesca probabilmente non discrimina i bambini degli immigrati musulmani.

Secondo il diritto tedesco c'è libertà di aprire scuole private nel quadro della supervisione scolastica dello stato. Ciò vale anche per chi sostiene quegli istituti che salvaguardano i principi della fede islamica; sforzi a questo riguardo hanno avuto successo a Berlino negli ultimi anni: con la riunificazione si è potuto reclutare insegnanti altamente qualificati nella ex Repubblica democratica tedesca, che si sono addossati il compito dell'insegnamento secolare. L'istituto privato di insegnamento islamico di Berlino è ora prossimo al riconoscimento statale.

5. Esperti in dottrina religiosa, teologi e loro formazione

Per le lezioni di religione nelle scuole pubbliche tedesche vengono di norma assunti insegnanti di religione con una particolare qualificazione,

che abbiano portato a termine un corso di istruzione universitaria in teologia. La disciplina teologica nelle università europee è radicalmente diversa da quella dei paesi islamici; l'islam conosce, infatti, un'istruzione teologica, ma questa si orienta verso obiettivi di qualificazione del tutto differenti. Più prossime alla tradizione europea sono le facoltà teologiche delle università turche, ma anche qui i piani di studio sono strutturati in modo completamente diverso. Le facoltà teologiche delle università tedesche sono nate, non ultimo, perché lo stato secolarizzato voleva controllare i corsi di istruzione teologica. La loro forma attuale è, per così dire, il risultato di un conflitto tra chiese e stato; esse servono sostanzialmente alla formazione di nuove leve interne alle chiese. I professori e gli impiegati delle scuole superiori di teologia sono dipendenti pubblici, le strutture sono amministrate nel quadro del bilancio universitario. Il contenuto dell'insegnamento e le persone vengono supervisionati dalle chiese; questi diritti sono diversamente regolamentati da università a università e da confessione a confessione nelle leggi e negli accordi di volta in volta in vigore.

Le comunità islamiche in Germania soffrono in particolare della mancanza di teologi; questa carenza è probabilmente anche una delle cause della confusa situazione politica dell'ambiente islamico e del tracciamento di barriere religiose tra le minoranze musulmane immigrate e il loro ambiente tedesco. L'istituzione di una facoltà di teologia islamica nell'ambito di un'università tedesca non è ancora nell'agenda politica. Aiuti statali per una scuola superiore di teologia per teologi islamici sarebbero, però, un elemento importante di una politica di discriminazione positiva. Un simile modello è naturale sulla base delle particolari tradizioni del diritto tedesco relativo alle chiese di stato.

Sarebbe eventualmente sensato — nel quadro di un programma di perfezionamento degli studi a più lungo termine — far proseguire l'istruzione tanto di teologi dei paesi islamici quanto di studenti di teologia tedeschi di università della Repubblica federale tedesca presso istituti di islamistica. Il tesoro di esperienze dell'islamistica tedesca potrebbe essere utilizzato con spirito critico per un simile piano di studi, anche se tale esperienza nacque dalle mire espansionistiche dello stato tedesco durante la fase nazionalsocialista e se la formazione di teologi musulmani doveva servire alla conduzione della guerra.

Nel quadro dello status di ente delle comunità religiose, anche i titoli religiosi sono espressamente protetti; questa protezione, che abbraccia anche determinate regole d'abbigliamento, è un privilegio assai significativo degli enti religiosi. I titoli dei dignitari musulmani non rientrano però sinora in tale protezione.

6. *Spazi sociali*

Nel quadro del diritto riconosciuto alle chiese, per cui l'organizzazione religiosa ha carattere di ente, gli oggetti del culto e dell'amministrazione ecclesiastica hanno valore di *res sacrae*. Edifici della chiesa, articoli e arredi sacri, cimiteri possono sì cambiare di proprietario, nel quadro delle leggi civili, ma l'impiego per scopi non di chiesa richiede il consenso dell'ente ecclesiastico. Alle comunità musulmane manca questa protezione dei luoghi religiosi e degli oggetti di culto; qui vige soltanto il principio generale delle «buone maniere».

Per le chiese costituite valgono incontestabilmente le cosiddette libertà religiose esteriori, cioè il diritto di processione, il diritto di esporre bandiere della chiesa, il diritto di suonare le campane e così via. Questo diritto di libertà religiosa esteriore è concesso anche ai musulmani, vi sono, però, decisioni chiare solo nel campo del diritto del lavoro. Ad esempio esiste un diritto a momenti per la preghiera e a licenze per le maggiori festività musulmane. Questo diritto a giorni di vacanza è regolamentato anche nel diritto scolastico. In generale vige, nel quadro della libertà di religione, il principio giuridico della parità, che viene applicato in particolare ai diritti a giorni di vacanza, come nel caso della citazione in giudizio dei testimoni in giorni festivi eccetera. Il diritto alla chiamata dei musulmani alla riunione di preghiera tramite un muezzin è meno garantito del rintocco delle campane. Nel caso del richiamo alla preghiera manca il criterio del diritto consuetudinario; d'altro lato vige anche qui il principio della parità. In caso di contrasto è, però, dubbio se i partiti musulmani possano imporsi, al pari delle autorità ecclesiastiche nel caso di dispute sul suono delle campane.

Le comunità religiose cristiane con carattere di ente non hanno diritti speciali solo nel campo della legislazione finanziaria, in particolare nel campo delle leggi sull'acquisto dei terreni e della legislazione per la pianificazione urbanistica. Nel caso di fabbricati religiosi si deve, di regola, tener conto delle funzioni di culto di questi edifici; le regole per la costruzione sono semplificate. Secondo il diritto prussiano, vi sono inoltre possibilità di coinvolgere lo stato nella partecipazione a ricostruzioni e restauri. Questo diritto deve essere applicato, nel quadro del principio di parità, anche a fabbricati musulmani, ma sinora ciò è stato impedito.

La macellazione di animali è consentita agli appartenenti alla religione musulmana per decisione della Corte suprema, malgrado singole leggi che si esprimono altrimenti nel quadro del cosiddetto contrasto di competenze.

I membri degli enti religiosi sono autonomi nella definizione dei loro rapporti interni. Ciò vale per tutte le norme che vengono emanate all'interno di queste organizzazioni ecclesiastiche. I rapporti esterni delle chiese rimangono, però, regolati dalle leggi dello stato. È qui controversa soltanto la portata degli accordi tra chiesa e stato.

Il principio di autonomia si manifesta in particolare nei riguardi del diritto parrocchiale: i membri di enti cristiani appartengono automaticamente alle organizzazioni locali del loro ente nelle rispettive zone di residenza; i membri dell'ente nel suo complesso sono, così, costretti, fino al loro abbandono formale, ad assoggettarsi all'autonomia interna delle rispettive comunità.

I musulmani della diaspora tedesca non sono sottoposti alla costrizione parrocchiale, per via della mancanza di un'appartenenza a un ente. Ma così, d'altro lato, le organizzazioni musulmane di moschea sono costrette a gestire e mantenere le loro organizzazioni sulla base della partecipazione attiva dei credenti.

Gli enti religiosi sono autorizzati a riscuotere, tramite gli uffici della Finanza, le cosiddette tasse per la chiesa. Nella definizione dell'aliquota e del tipo delle tasse sono assolutamente liberi. I gruppi musulmani sono esclusi da questo diritto, per via del loro inquadramento nel campo del diritto privato, benché proprio nell'islam esistano tradizioni di riscossione di contributi obbligatori religiosi tramite lo stato.

7. Compiti caritativi

I musulmani hanno il dovere, nella loro tradizione religiosa, di pagare tasse per istituzioni caritative (ciò rientra nei cinque pilastri dell'islam). In Germania questo denaro viene suddiviso in modi diversi: le singole organizzazioni di moschea trasmettono le offerte ai bisognosi; l'imdm suddivide il denaro; il singolo credente dà le sue tasse direttamente ai bisognosi; oppure le organizzazioni di moschea danno il denaro alla loro struttura associativa centrale o a una fondazione islamica (ad esempio a Berlino si cerca di rivitalizzare, nel campo di influenza delle associazioni fondamentaliste, il vecchio sistema islamico delle fondazioni pie). Queste istituzioni caritative e questi tentativi di rivitalizzazione religiosa trovano i loro ostacoli nel diritto tedesco sulle fondazioni e nell'inquadramento dei raggruppamenti islamici come associazioni di diritto civile.

Il diritto fondamentale alla pratica della religione deve essere garantito anche all'interno di istituti statali, prigioni, cliniche psichiatriche e ospedali. Qui si è formato, a norma di legge, uno spazio per le attività del-

le comunità religiose costituite in forma di ente, che è accessibile agli esponenti musulmani solo in virtù della tolleranza dei responsabili degli istituti. Questa situazione arbitraria rende necessaria la definizione legislativa di diritti conformi al dettato costituzionale anche per i non cristiani, ad esempio per i musulmani. La particolare posizione delle comunità religiose cristiane ed ebraiche, con il loro incontestato diritto all'attività nelle strutture pubbliche, non può essere estesa anche ai funzionari musulmani, in assenza di un tale approccio legislativo.

All'opposto simili compiti, quando vengano assunti dalle chiese cristiane costituite, sono esplicitamente protetti da interferenze delle autorità statali e vengono sovvenzionati con denaro pubblico. Ciò trae sostegno dalle disposizioni della legge federale sull'assistenza sociale e della legge sull'assistenza pubblica alla gioventù, come da diverse risoluzioni della legge costituzionale federale. Nel campo dei compiti caritativi, agli istituti ecclesiastici sono stati riconosciuti privilegi rispetto alle istituzioni statali e comunali. La nuova popolazione musulmana è, in questo caso, svantaggiata, poiché le sue organizzazioni caritative possono agire solo nel quadro del diritto civile privato.

Conclusioni

Il diritto costituzionale tedesco garantisce completa libertà religiosa alla comunità islamica che è andata crescendo nella Repubblica federale tedesca con i movimenti migratori. Questa libertà è, però, limitata in virtù delle strutture politiche e delle interpretazioni del diritto tradizionali.

Il problema fondamentale rimane l'adeguamento dell'islam a strutture tipo ente. La questione suona così: come può l'islam avvicinarsi a forme organizzative da chiesa senza dover rinunciare a valori intrinseci della religione musulmana? Una risposta può venire solo nel quadro di una discussione interna all'islam, mentre da parte tedesca esiste l'obbligo costituzionale di garantire all'islam in Germania parità e libertà religiosa.

La situazione paternalistica dell'intercessione per l'islam tramite le chiese cristiane non si concilia con il principio di parità. Gli organi statali in particolare devono cercarsi da soli interlocutori nell'ambiente islamico. Con l'aiuto delle chiese, l'aggiramento della discriminazione delle associazioni islamiche di stranieri sembra essere solo un problema giuridico; essa è certamente inconciliabile con la Legge Fondamentale e anche altre costruzioni mediate sono problematiche. Ad esempio la discriminazione dei raggruppamenti islamici a Berlino, dovuta al monopolio del Consolato generale al momento della strutturazione dell'insegna-

mento della religione, richiede un riesame. Le autorità chiamate in causa scelgono una strada certamente troppo facile, quando ricorrono semplicemente alla collaborazione, garantita per via diplomatica, con i paesi di origine. In sostanza la situazione dell'islam dipende dall'iniziativa di quanti sono interessati. Da questa parte dovrebbero giungere richieste di riconoscimento come ente. La parte tedesca dovrebbe, però, sentirsi obbligata ad aiutare i musulmani nel loro cammino verso il riconoscimento come comunità religiosa con pari diritti.

La discriminazione delle associazioni islamiche di stranieri con l'accusa di attività anticostituzionali è, alla luce della globalità di queste accuse, un fatto chiaramente ideologico. La mancanza di esperti in dottrina religiosa nell'islam tedesco rende più difficile ai musulmani la determinazione del loro rapporto con il diritto tedesco. Anche il chiarimento, di fronte all'accusa che le rivendicazioni politiche della dottrina islamica e dei suoi rappresentanti sono in contrasto con i valori della Legge Fondamentale, può avvenire soltanto nel quadro di un dibattito intellettuale. In ciò rientrano l'aspirazione universale del diritto islamico e il modo di comportarsi dei singoli musulmani, secondo l'interpretazione delle regole di vita islamiche data di volta in volta dai diversi individui. L'islam conosce, nei suoi più recenti insegnamenti giuridici, la formazione di particolari doveri dei musulmani in condizioni di minoranza. Nel quadro di questi doveri è possibile per i musulmani porre in secondo piano le richieste della *šari'ah*, a vantaggio del sistema di valori della Legge Fondamentale. A questo proposito, però, la letteratura scientifica dice ancora poco.

La creazione di un istituto di teologia islamica richiede preparativi di ampia portata. L'esistenza di una simile istituzione aiuterà, però, a risolvere una serie di problemi della e con la minoranza religiosa musulmana. A questo proposito non è per il momento assolutamente rilevante sapere se questo istituto verrà costituito nelle università o al di fuori di queste.

Il primo problema riguarda la questione delle moschee e dei loro spazi religiosi. L'islam tradizionalmente non è organizzato in forma di ente, fino allo sciismo, ma ordinato attorno alle moschee, che comprendono sale di preghiera, ospedali, scuole, sale di lettura e altre infrastrutture sociali. Nell'esilio mancano queste case. I musulmani sono, di regola, costretti a compiere i loro doveri religiosi in abitazioni e nella sfera privata. La conquista di spazi è, pertanto, un elemento di conflitto religioso davvero cruciale. Con la nascita della diaspora musulmana in Europa, la questione degli edifici per moschee assurse, pertanto, a momento di mobilitazione assolutamente decisivo. In questo caso erano in gioco, da un la-

to, i contrasti con i cristiani, che, per tolleranza ortodossa, hanno offerto ai musulmani le loro chiese vuote, ma, poi, hanno abbandonato questa politica, perché vedevano minacciati i loro stessi spazi. Le diverse condizioni infrastrutturali fanno anche sì che l'orientamento relativo alle moschee sia diverso da quello dei paesi di origine. Nella diaspora il significato di moschee del vicinato o del quartiere, rispetto a una moschea centrale o del venerdì, sarà differente. Anche la storia dell'orientamento delle moschee verso diverse organizzazioni islamiche sarà strutturata diversamente. Il modo di reggere le moschee sarà organizzato diversamente rispetto ai paesi di origine. Si pone, così, la domanda se persino la riunione dei musulmani nelle moschee non riceva un significato diverso da quello che ha nei paesi di origine.

Educazione e istruzione giocano negli stati nazionali industrializzati un ruolo integrativo dominante. A fianco dell'esercito, è la scuola l'istanza mediatrice dell'integrità nazionale. L'omogeneizzazione culturale per mezzo di scuola ed esercito rappresenta una condizione necessaria per la stabilità degli stati nazionali. Con ciò questa omogeneità è naturalmente fittizia; essa si fonda, però, di solito su una lunga tradizione, che ha le sue radici negli ideali dell'educazione cristiana. Queste tradizioni non hanno avuto interruzioni negli stati nazionali europei. Neppure la Rivoluzione francese, con la sua dichiarata pretesa di un'educazione laica, ha potuto interrompere la tradizione cristiana della formazione scolastica. I contrasti tra pretese secolari e posizioni cristiane tradizionali hanno ripetutamente portato a scontri culturali negli stati dell'Europa occidentale. Nella Repubblica federale l'ultimo scontro culturale di questo tipo non risale a molto tempo addietro; negli anni sessanta e settanta si è sviluppato attorno alla questione della coeducazione. Con l'aumento del numero di scolari musulmani nelle scuole europee, i fronti di questi contrasti culturali si presentano in forme diverse. L'islam, inteso come sistema di valori, mette in discussione il consenso sull'educazione scolastica, sia questa laica o cristiana. Perciò la questione della lezione di religione è divenuta in tutti i paesi europei materia di conflitto. A ciò si aggiunge la problematica delle scuole coraniche, con il loro sovraccarico educativo nelle ore serali, che è di rilievo nel quadro della disputa interconfessionale in tutti i paesi europei, anche nell'ambiente cristiano. Se l'islam continuerà a impegnarsi in questa discussione scolastica, tale questione diverrà di notevole rilievo. I giovani musulmani porteranno in misura sempre crescente i loro problemi all'interno delle scuole.

Le chiese cristiane hanno potuto mantenere le loro posizioni particolari nei paesi industrializzati non ultimo perché a loro è stato riconosciuto un settore specifico nell'ambito del sistema universitario. La teologia

è stata secolarizzata nel contesto dello sviluppo universitario. Così alle chiese è riuscito di reclutare portavoce delle loro dottrine, che fossero in grado di destreggiarsi con i fondamenti scientifici del mondo moderno e laico. La religione è stata, per così dire, modernizzata partendo dalla formazione dei funzionari. Un simile sviluppo può essere constatato in molti paesi islamici, benché qui i conflitti abbiano avuto un diverso andamento, poiché la secolarizzazione ha preso un'altra strada. L'islam della diaspora si distingue, in particolare, perché i teologi sono reclutati tra i membri delle comunità o, arbitrariamente, per mezzo di accordi bilaterali tra le comunità e le istituzioni dei paesi di origine. Una completa istruzione scientifica dei teologi musulmani esiste solo nei paesi di origine. Le università europee continuano a opporsi all'istituzione di facoltà islamiche. Qui si richiede allo stato di equiparare le minoranze musulmane alle altre comunità religiose. Il conflitto per ottenere un centro di istruzione teologica, quale quello sostenuto attualmente in Francia dal Segretariato di stato per l'immigrazione, è indicativo del potenziale conflittuale di un tale sviluppo.

Le chiese cristiane in Europa e nell'America settentrionale sono di norma organizzate come enti. Una simile forma organizzativa è, in linea di principio, estranea all'islam, poiché nelle società musulmane contrasti tra stato e chiesa del tipo di quelli che si sono verificati in Germania, nel quadro della lotta per le investiture, sono sconosciuti. L'islam è sempre stato parte dell'organizzazione statale; diritto statale ed ecclesiastico non erano separati nella tradizione; ne risulta una pretesa dei teologi musulmani, sulla base del diritto islamico, di intromettersi negli affari politici secolari. Con la formazione degli stati nazionali, ne nascono corrispondenti conflitti, che nei grandi imperi non avevano alcuna importanza, poiché i depositari del potere decisionale erano diversificati a priori. All'interno dell'islam della diaspora questo problema si pone come qualcosa di nuovo. Già per via della situazione minoritaria non è, qui, possibile esercitare alcuna influenza sulle decisioni dello stato nazionale, ma, in più, una partecipazione al dibattito nel mondo politico è possibile solo entrando a far parte di enti: così la discussione sull'istituzione di enti risulta di fondamentale importanza per i musulmani nella Europa occidentale.

Islam, musulmani e governo britannico locale e centrale: fluidità strutturale

Jorgen S. Nielsen

Premessa

Mentre, da un lato, ho sempre sostenuto che vi sono un'esperienza e un contesto comuni sufficienti perché sia valido considerare la questione islamica nell'Europa occidentale come un campo di studio serio; dall'altro è evidente che vi sono anche differenze significative tra i paesi europei, differenze che richiedono di essere prese altrettanto seriamente. Sia sotto l'aspetto delle strutture della vita pubblica sia sotto quello del carattere delle sue comunità musulmane, il Regno Unito mostra un numero sufficiente di caratteristiche uniche, così da giustificare un'attenzione speciale, anche ai fini di uno studio comparativo. Nelle pagine seguenti cercherò, prima di tutto, di delineare queste caratteristiche, senza le quali è quasi impossibile per l'osservatore esterno capire ciò che è avvenuto e ciò che sta avvenendo nel Regno Unito.

1. Il contesto del Regno Unito

Il Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda del Nord — tale è la denominazione ufficiale — implica già di per sé il fatto che la domanda fondamentale del «che cosa è il Regno Unito» non abbia una risposta semplice. Come è noto, il Regno Unito è composto di quattro paesi: Galles, Inghilterra, Irlanda del Nord e Scozia (l'ordine alfabetico è forse il più sensato). Dietro a tale enumerazione sta una storia complicata ed eterogenea: il Galles fu conquistato dai re d'Inghilterra nel XIII secolo, ma conservò lo status di principato; l'Irlanda fu conquistata nel corso dei secoli successivi; la Scozia fu legata all'Inghilterra in una duplice monarchia sotto un re scozzese nel 1603 e unita per un atto del parlamento nel 1715.

Nel corso degli anni venti, all'Irlanda fu concessa l'autonomia e, poi, l'indipendenza, con l'eccezione della maggior parte delle sei contee del-

la provincia dell'Ulster, che rimase nell'unione come provincia dell'Irlanda del Nord. Durante i disordini degli ultimi due decenni, la provincia perse il controllo dei propri affari, mentre Londra ne assumeva il controllo diretto. Vi sono, inoltre, relazioni speciali e anomale tra l'unione e le sue varie parti, da un lato, e alcune isole a distanza dalla costa, come Man e le Isole della Manica, dall'altro (di queste non terremo conto nel presente saggio).

Questa non è semplicemente una storia di interesse antiquario. Rimangono differenze sostanziali in un campo molto vasto tra una varietà di strutture e di pratiche in tutte e quattro le parti dell'unione. Per la maggior parte delle questioni, nell'unione sono in funzione tre diversi sistemi legali: Inghilterra e Galles, Irlanda del Nord, e Scozia. Mentre il sistema politico, a livello parlamentare e ministeriale, è unificato, la burocrazia statale non lo è. Fatta eccezione per il Tesoro, la Difesa e gli Affari esteri e del Commonwealth, i ministeri del governo centrale si occupano solo dell'Inghilterra; nell'Irlanda del Nord, in Scozia e nel Galles essi operano attraverso dipartimenti dei rispettivi segretari di stato.

Caratteristica fondamentale di questo intero sistema è che non esiste costituzione in senso scritto, ma solo una tradizione costituzionale in evoluzione, che è talmente complessa e difficile da afferrare che lo studio della costituzione inglese nelle scuole è sostanzialmente assente, salvo essere offerto agli appassionati negli ultimi anni dell'istruzione secondaria. Il nuovo venuto nel paese non troverà un documento che esponga in termini relativamente chiari la natura e la struttura del governo o la relazione tra il cittadino e lo stato.

Vi sono due aspetti particolari di questa situazione che influenzano l'interazione tra le minoranze etniche e religiose e le strutture dello stato, e cioè la relazione tra governo locale e centrale e quella tra religione e stato. Entrambe sono state aperte di recente a una revisione reale o potenziale, un processo che, almeno in parte, è avvenuto a causa di eventi nei quali i musulmani hanno svolto un ruolo importante. È perciò necessario un breve resoconto sulla situazione che predominava prima di tali recenti avvenimenti.

La tradizione costituzionale che ha retto le relazioni tra governo centrale e locale rispecchia fortemente le sue radici feudali: da un lato, l'autonomia della nobiltà terriera feudale, confermata per la prima volta nella Magna Charta, diede origine alla tradizionale divisione in contee della campagna; dall'altro lato, i privilegi conquistati dagli artigiani e dai commercianti diedero origine alle corporazioni cittadine autonome, confermate da patenti reali (in linea di principio non molto diverse da altre corporazioni ufficialmente riconosciute, finché le riforme politiche dei

secoli XIX e XX non privarono le antiche università e le associazioni professionali dei privilegi politici che fino allora avevano condiviso con le città). La campagna chiaramente non prese parte alla profonda ristrutturazione sperimentata in modi diversi dai paesi del continente europeo attraverso l'assolutismo illuminato, la Rivoluzione francese e il Codice napoleonico, o attraverso le insurrezioni costituzionali del 1830 e del 1848.

Di conseguenza, il governo locale mantenne il controllo di vasti settori dell'attività locale, compresa la responsabilità della legge e dell'ordine, l'autorizzazione e il controllo dei commerci, i servizi sociali e i trasporti; questo controllo comprendeva i poteri, ad esso connessi, di esigere imposte. Dato che l'attività promossa dalla politica del governo centrale aumentò durante gli ultimi centocinquanta anni, parve naturale trasferire la responsabilità dell'esecuzione alle autorità locali esistenti. Così, allorché lo stato acquistò interesse per l'istruzione di massa (1870), esso realizzò le sue politiche attraverso le autorità locali, come fece anche per i servizi sociali e assistenziali, la sanità, la pianificazione e altre questioni. Nel 1974 una riorganizzazione del governo locale assunse principalmente la forma di ridisegnare i confini e di correggere la distribuzione delle funzioni tra i diversi livelli delle strutture riorganizzate del governo locale. Non vi fu alcuna ridistribuzione sostanziale di potere tra il governo centrale e quello locale.

Il rapporto tra religione e stato è, naturalmente, una dimensione essenziale del contesto del Regno Unito per il nostro particolare campo di studio. Tuttavia, anche qui non è semplice esporre la situazione: sia nell'Inghilterra sia nella Scozia medioevali vi era un rapporto molto stretto tra la corona e la chiesa cattolica, rapporto che venne naturalmente applicato anche nel Galles e in Irlanda. La riforma, però, prese due indirizzi radicalmente diversi nei due regni, anche prima della duplice monarchia.

In Scozia la chiesa divenne calvinista, donde la tradizione presbiteriana; in Inghilterra, inizialmente, essa rimase cattolica, ma indipendente da Roma e poi, nel corso di decenni di lotta, ruppe con la chiesa romana e sviluppò una mescolanza tipicamente inglese di insegnamento cattolico e riformato (principalmente riformato in quanto distinto da quello luterano), che presto sarebbe stato conosciuto come anglicano. Questa chiesa anglicana fu imposta al Galles, con qualche successo, e all'Irlanda, con scarso successo.

Successivamente, l'anglicanesimo rimase la religione ufficiale eccetto che in Scozia, al punto che il cattolicesimo fu per lungo tempo perseguitato — ebbe pieno accesso alla libertà religiosa solo verso la fine del XIX secolo — e che un numero sempre maggiore di sette e movimenti protestanti, noti nel loro insieme come «non conformisti», furono colpiti da

restrizioni per quanto riguarda il loro accesso ai diritti pubblici: non sono passate molte generazioni da quando l'ammissione alle università di Oxford e di Cambridge, e quindi a certe professioni, era limitato agli anglicani.

Allorché le restrizioni legali per i non anglicani si allentarono gradualmente durante il XIX secolo, ciò avvenne lentamente. Di conseguenza, un regime legale comune, che regoli il rapporto tra le comunità religiose e lo stato, semplicemente non esiste: il concetto di «riconoscimento» di una comunità religiosa, quale si può trovare in varie forme in Austria, Belgio, Germania e Danimarca, è assente. Ogni comunità religiosa, nella sua forma istituzionale, ha una posizione unica in rapporto allo stato, alcune attraverso specifici provvedimenti del parlamento, altre semplicemente mediante registrazione ai sensi della legge riguardante le opere pie; in effetti, non vi è nessuna legge generale di associazione.

Attualmente, la Chiesa d'Inghilterra ufficialmente riconosciuta è anglicana e quella della Scozia è presbiteriana. Il governo, in quanto rappresenta la corona, ha qualche influenza sulle nomine, ma non vi è alcun finanziamento pubblico. Alcuni ecclesiastici hanno un seggio alla Camera dei Lord e il parlamento è la suprema autorità legislativa per entrambe le chiese riconosciute. Nel Galles e nell'Irlanda del Nord non vi è alcuna chiesa ufficiale. Altre chiese tradizionali, compresi i quaccheri e gli ebrei, hanno ciascuna specifici atti legislativi che regolano il loro status e i loro diritti. Così, solo attraverso un provvedimento del parlamento fu possibile alle chiese presbiteriana e congregazionalista d'Inghilterra e del Galles di unirsi nella Chiesa riformata unita. Gli ebrei, i quaccheri e le chiese riconosciute possono celebrare matrimoni nei luoghi di culto come da loro diritto, le altre devono ottenere il permesso in ogni singolo posto. E così si può ampliare la lista.

2. Le comunità musulmane nel Regno Unito

I musulmani cominciarono a insediarsi per la prima volta a metà del XIX secolo e vi furono particolari periodi di crescita dopo l'apertura del Canale di Suez nel 1869 e dopo le due guerre mondiali, quando i soldati smobilitati in Gran Bretagna scelsero di rimanere, invece di ritornare in patria (Nielsen, 1992, cap. 4). Vi fu anche, però, un'immigrazione costante di commercianti e di studenti delle élite dei nativi dell'impero. Nella seconda metà degli anni cinquanta si ebbe un livello molto più alto di immigrazione, principalmente dal subcontinente indiano, ma anche da Cipro, che fu seguito dall'immigrazione forzata di asiatici dell'Africa

orientale. Più recentemente, un'importante immigrazione si è avuta dall'Iran e dal mondo arabo. Alla fine degli anni ottanta, il numero di persone di origine musulmana nel Regno Unito poteva essere stimato nell'ordine di un milione. Un terzo di queste proveniva dal Pakistan e un altro terzo da altre parti del nord del subcontinente indiano, o direttamente, specialmente dal Bangladesh, o attraverso l'Africa orientale o i Caraibi. Il rimanente terzo era originario di diverse altre parti del mondo musulmano.

I retroterra culturali e sociali di queste varie comunità presentano grandi differenze, come avviene, ad esempio, tra i contadini del Panjab, i commercianti dell'Africa orientale e i professionisti e uomini d'affari arabi. Questi musulmani sono distribuiti in modo disuguale nei centri urbani. Fuori Londra predominano i pachistani e gli originari del Bangladesh.

Le popolazioni sono costituite in grande prevalenza da persone di mezza età e da giovani. I dati che si potranno estrapolare dal censimento del 1991, quando sarà pubblicato, è probabile mostrino che circa il 50 per cento è nato in Gran Bretagna o arrivati prima dell'età scolare. La maggior parte dei musulmani del subcontinente indiano hanno acquistato la cittadinanza del Regno Unito e ciò sta rapidamente avvenendo anche per quelli arrivati più di recente.

Dato che una gran parte della comunità musulmana proviene da paesi che furono un tempo sotto il dominio britannico, i loro membri non mancano totalmente di familiarità con le forme britanniche di governo, anche se nelle colonie questo governo era più centralizzato e spesso retto localmente da un singolo commissario distrettuale dotato di ampi poteri. Le élite native locali avevano sviluppato per generazioni tecniche che consentivano loro di tenere il rappresentante del governo centrale a debita distanza. Queste tecniche potevano tornare utili nelle nuove situazioni, ma prima occorreva capire queste nuove situazioni.

Le comunità di origine musulmana asiatica hanno cercato in vari momenti e in vari luoghi di interagire con le strutture britanniche seguendo diversi filoni e sotto diverse etichette. Specialmente durante le prime fasi dell'insediamento successivo alla seconda guerra mondiale, prima che le famiglie avessero raggiunto i loro uomini in numero abbastanza cospicuo, giovani attivisti furono attratti dalle associazioni di lavoratori indiani e pachistani. Quando le famiglie si insediarono e il governo, durante gli anni settanta, prese a preoccuparsi a livello nazionale e locale delle relazioni razziali e delle condizioni di svantaggio delle minoranze etniche nei settori sociale e dell'istruzione, gli argomenti all'ordine del giorno mutarono. La disponibilità di finanziamenti pubblici e di piattaforme pub-

bliche per il capitolo delle relazioni etniche e razziali incoraggiò processi di organizzazione volti a soddisfare questi criteri. Durante questi anni, le organizzazioni esplicitamente musulmane erano al margine delle questioni delle comunità etniche minoritarie e le loro attività si limitavano a pochi settori. Le organizzazioni musulmane erano centrate prevalentemente intorno alle moschee, che avevano cominciato a comparire in gran numero quando le famiglie si riunirono in seguito al primo decreto sull'immigrazione del 1962. I molti gruppi che si erano messi a costruire moschee erano soprattutto interessati a procurare un posto per il culto e a dare un'istruzione islamica ai propri figli. Anche se la moschea non era fonte di potere materiale all'interno della comunità, salvo qualche eccezione, essa era un mezzo di affermazione dello status e dell'autorità spirituale, specialmente dove era associata al movimento Brelwi di tendenza sufi. Indubbiamente, in alcune comunità vi era la percezione di una netta separazione tra i due territori distinti della moschea e della vita pubblica (Barton, 1982). La prima era la custode della leadership religiosa tradizionale e un centro per la conservazione della tradizione religiosoculturale definita in modo rigoroso. In ciò risiede una delle ragioni dell'alta priorità data all'istruzione coranica nelle moschee e anche dell'impiego continuo di *imam* di campagna — la loro incapacità nel consigliare la comunità nell'adattamento a una cultura urbana industriale occidentale non era considerata come un problema, dato che questo non era ciò per cui li avevano portati con sé.

Per molto tempo le organizzazioni musulmane che cercarono di presentare localmente un profilo pubblico lo fecero più nel campo culturale che in quello religioso; esse presero parte occasionalmente al lavoro di consigli per i rapporti con la comunità locale (Crc), ma solo raramente negoziarono direttamente con dipartimenti del governo locale, eccetto che nel campo dell'educazione (e, allora, solo in quello dell'educazione religiosa) e della pianificazione. In realtà furono alcune organizzazioni nazionali che per prime cercarono di ampliare il campo delle questioni da trattare, come nel caso della richiesta, avanzata già nel 1975 dall'Unione delle organizzazioni musulmane (Umo), di introdurre il diritto di famiglia islamico nella legislazione nazionale inglese. Era, però, sempre dubbio quale grado di rappresentatività della base avesse l'Umo. Si deve anche dire che la sua persistente politica di pressioni sul governo centrale e sui congressi dei partiti politici nazionali, serviva a mantenere viva l'attenzione sui problemi dei musulmani, ma era inappropriata, perché tutti i principali aspetti di governo che riguardavano i musulmani erano competenza dei governi locali.

3. *Pressioni per un cambiamento*

Come già segnalato, i primi principali settori di contatto tra le organizzazioni musulmane e il governo locale sono state la pianificazione e l'educazione, in primo luogo l'educazione religiosa, e questioni pratiche come l'abbigliamento nella scuola (Townsend, 1971, cap. 6). Fu in questi contatti iniziali che entrambe le parti vennero a conoscersi e svilupparono una certa esperienza.

Poco dopo il 1962, quando gruppi di musulmani cominciarono a cercare di ottenere terreni per le moschee, vennero a scontrarsi sia con la legge urbanistica, sia con le politiche locali di pianificazione. Poiché spesso cercavano di trasformare in moschee piccole proprietà residenziali, avevano bisogno di un permesso per cambiare la categoria di utilizzazione. Le autorità locali erano riluttanti a perdere unità del patrimonio abitativo per un uso non residenziale e tendevano anche a esigere condizioni simili a quelle richieste alle chiese, in particolare spazi di parcheggio adeguati. Quando poi le moschee vennero anche usate per l'istruzione islamica dei bambini, si utilizzò ancora un'altra categoria ai sensi della legge urbanistica. Alla fine degli anni settanta, la città di Birmingham iniziò a cambiare le proprie procedure e il proprio atteggiamento, in parte perché cominciava a perdere cause in appello e in parte perché i musulmani e altre comunità religiose minoritarie stavano imparando a esercitare pressioni e a influire con manovre di corridoio.

Vi erano anche alcuni funzionari della pianificazione che erano sfavorevoli all'impostazione rigida del comitato di pianificazione. Ne risultò una nuova politica che considerava l'istituzione di luoghi di culto come un'importante risorsa per la comunità, motivo per il quale era giustificato cedere complessi residenziali. La nuova politica riconosceva anche la natura molto diversa della comunità musulmana rispetto a quella delle chiese tradizionali. Presto si giunse anche a permettere la costruzione di moschee una vicino all'altra, con la motivazione che erano dedicate a sette diverse all'interno dell'islam (Hodgins, 1981).

Poco dopo che si era compiuto il cambiamento nella politica di pianificazione, oltre sessanta organizzazioni musulmane della città si unirono per la prima volta in un Comitato di collegamento musulmano, il cui scopo era di formare un gruppo di pressione congiunto per smuovere l'autorità locale per l'educazione (Lea). Precedentemente, i casi principali per i quali i musulmani si rivolgevano alle autorità dell'educazione erano relativi a questioni pratiche come il vestiario (uniforme scolastica, educazione fisica e nuoto), il contenuto dei pasti scolastici e, occasional-

mente, l'educazione religiosa. L'iniziativa di Birmingham aveva un'agenda più ampia di quella ristretta abituale e coincideva con una crescente capacità di farsi valere da parte dei gruppi musulmani locali in tutto il paese, i quali pretendevano un maggiore adeguamento alle richieste musulmane da parte delle Lea. Le richieste di Birmingham, presentate nel 1983, si riferivano all'educazione religiosa e al culto collettivo a scuola (preteso dalla legge), ad agevolazioni per la preghiera e per le festività musulmane, alla modestia nel vestiario e alla segregazione dei sessi dopo la pubertà, ai pasti scolastici e al fatto che si tenesse conto dell'islam nel programma scolastico; il Comitato voleva inoltre che la Lea incoraggiasse l'addestramento e la nomina di insegnanti musulmani. Quest'ultimo punto non fu affrontato, ma in una commissione mista il Comitato di collegamento musulmano e la Lea raggiunsero un accordo su quasi tutto il resto. Il risultato fu un documento contenente linee direttive, inviato a tutte le scuole dipendenti da tale autorità nel 1986 (Joly, 1989).

A tale epoca, l'educazione era arrivata quasi al primo posto nell'agenda politica, a livello sia nazionale sia locale, e l'educazione multiculturale e il posto delle minoranze etniche e religiose nel sistema erano un elemento importante della discussione. A livello nazionale, il governo conservatore era sulla via di cambiare piuttosto rapidamente l'equilibrio tradizionale tra governo locale e centrale a favore di quest'ultimo. Si stavano introducendo una serie di misure che limitavano drasticamente i poteri di esigere imposte del governo locale, il quale si trovava costretto a fare tagli sostanziali in quelle che il governo considerava come attività non essenziali, compresa in particolare la sponsorizzazione da parte del governo locale di organizzazioni volontarie, come quelle collegate a minoranza etnica e relazioni razziali o operanti in questo campo. Allo stesso tempo, il governo centrale andava costantemente imponendo maggiori restrizioni al modo in cui il governo locale poteva spendere le proprie risorse.

Anche se non mi sono imbattuto in studi che confermino o neghino tale ipotesi, merita almeno di essere presa in considerazione la supposizione che le restrizioni alla sponsorizzazione da parte del governo locale di organizzazioni volontarie possano essere state un fattore sostanziale nella crescente capacità di farsi valere di organizzazioni a identità musulmana. La riduzione del finanziamento fu disastrosa per molte delle organizzazioni etniche esistenti, come lo fu per molti gruppi di assistenza e di lotta nel campo delle relazioni comunitarie. Molti gruppi erano stati canali attraverso i quali le risorse pubbliche erano state distribuite in settori della comunità e molti avevano una scarsa base di risorse materiali nelle comunità che servivano. 11 sostegno che trovavano nella comunità

dipendeva in larga misura dalla loro capacità di distribuire benefici. Poche organizzazioni musulmane, specialmente tra quelle che avevano il loro centro nelle moschee, avevano una fonte di reddito su cui far conto diversa dai contributi della loro comunità. In un certo senso, gli stessi fedeli pagavano per i benefici che ricevevano, tra cui in particolare la possibilità di agevolazioni per la preghiera e di un'istruzione islamica per i loro figli. Il finanziamento dall'estero ha ovviamente suscitato notevole attenzione nella società in generale, ma la sua influenza nella comunità è stata minima.

Le organizzazioni della comunità musulmana sopravvissero quindi ai tagli finanziari e questo conferì loro un ruolo potenzialmente maggiore nel rappresentare la comunità presso le autorità. È possibile che ciò sia accaduto anche perché diversi consiglieri eletti localmente, i quali avevano fatto le loro carriere politiche nei principali partiti politici, specialmente in quello laburista, durante gli anni ottanta «scoprirono» le proprie origini musulmane? Questo aspetto della situazione non è naturalmente la sola ragione per cui le organizzazioni musulmane andarono diventando più attive in pubblico. La leadership aveva accumulato un'esperienza che poteva essere usata in modo più attivo. Il gran numero di bambini individuati nel censimento del 1981 erano ora giovani adulti che facevano il proprio ingresso nell'economia nazionale e vi sperimentavano disoccupazione e discriminazione. Ma gli sviluppi nel dibattito sull'educazione che condussero a una riforma furono cruciali; questo fu il campo in cui fu posta in azione la forza acquisita dalle organizzazioni della comunità musulmana. Durante la metà degli anni ottanta molti gruppi musulmani si lamentarono con sempre maggior clamore del fatto che non si tenesse conto dei punti di vista musulmani quando si rettificavano i programmi di educazione religiosa locali. Al momento in cui la commissione parlamentare, nominata per occuparsi delle minoranze etniche nel sistema educativo, rese pubblico il proprio rapporto *Education for All* [Educazione per tutti], comunemente noto come rapporto Swann — dal nome del presidente della commissione — le organizzazioni musulmane a livello nazionale erano pronte a esprimere pubblicamente le loro preoccupazioni riguardo ad esso (Nielsen, 1989, 239 e segg.). Nello stesso periodo venivano presentate richieste di scuole musulmane a finanziamento pubblico in numerose località, talvolta con conseguenze molto interessanti. A Bradford, ad esempio, un gruppo che si denominava Associazione dei genitori musulmani pretendeva che cinque scuole con alta percentuale di allievi musulmani fossero trasformate in scuole musulmane. La richiesta alla fine fu respinta, ma non prima che l'amministrazione cittadina avesse promosso l'istituzione di un Consiglio delle

Moschee di Bradford «più rappresentativo», il quale si oppose alla richiesta. Tuttavia, questo stesso consiglio pochissimo tempo dopo si mise alla testa di una campagna per allontanare un direttore di scuola del posto accusato di razzismo, e, nei primi mesi del 1989, ebbe un ruolo di primo piano nell'attirare l'attenzione pubblica sulle proteste dei musulmani riguardo al libro di Salman Rushdie.

Il dibattito sull'educazione doveva fornire altri contributi alla situazione politica e organizzativa in rapido cambiamento. La pressione del governo per una riforma completa del sistema educativo in Inghilterra e nel Galles condusse all'approvazione del Decreto sulla riforma dell'educazione (Education Reform Act) nel 1988. Durante i lavori, alla Camera dei Lord venne suscitata una vivace discussione sul posto dell'educazione religiosa e del culto collettivo a scuola, a un punto in cui il governo aveva sperato di lasciare immutate le disposizioni del decreto del 1944. Per ironia della sorte, l'intervento era stato fatto con l'intenzione di rendere esplicitamente cristiana la richiesta di educazione religiosa e fu uno dei vescovi ad essere incaricato di trovare un compromesso e che, nelle consultazioni con leader di altre comunità religiose, compresi i musulmani, garantì la natura pluralistica dell'educazione religiosa, come essa si era sviluppata nel corso dei quindici anni precedenti. In questa circostanza si richiese alle Lea di indire conferenze consultive permanenti sull'educazione religiosa (Sacre), nelle quali dovevano essere rappresentate le comunità religiose locali. Queste Sacre furono i primi enti richiesti per legge a fornire un foro per pubbliche discussioni ai musulmani in quanto musulmani, invece che dissimulati come pachistani o asiatici.

Il decennio fino al 1988 era stato testimone di un cambiamento importante nel modo in cui le organizzazioni musulmane prendevano parte alla vita pubblica. Precedentemente, esse erano rimaste ai margini e spesso timide; avevano avuto la tendenza a presentarsi implicitamente come minoranze etniche, mentre cercavano di inserirsi tramite la comunità e le strutture per le relazioni razziali. Alla fine di tale decennio, molte avevano rivendicato una partecipazione nella vita pubblica; si erano efficacemente integrate nelle politiche organizzative dello scenario locale, funzionando come la maggior parte degli altri gruppi per la difesa di interessi specifici, distinguendosi solo per l'esplicita identità musulmana. Questa nuova situazione doveva essere messa duramente alla prova negli anni immediatamente successivi.

4. *Verso un programma nazionale?*

In termini politici, le organizzazioni musulmane avevano sviluppato ed esercitato i loro muscoli nella sfera delle politiche locali, nel caso più frequente in un processo tipicamente britannico di compromesso e di accordi ad hoc con settori separati dell'autorità locale, dove entrambe le parti cercavano un modus vivendi mutuamente accettabile: lo scontro veniva evitato. La discussione sull'educazione religiosa nel Decreto di riforma dell'educazione del 1988, insieme con una campagna l'anno precedente contro proposte di abolizione delle esenzioni religiose ai regolamenti che disciplinavano la macellazione di animali per uso alimentare (Charlton e Kaye, 1985-86), furono i primi casi in cui i musulmani dovettero agire a livello nazionale, e chiaramente essi erano ancora in fase di apprendimento: le proposte sulla macellazione della carne furono respinte essenzialmente per gli sforzi di organizzazioni ebraiche, e il contributo musulmano al dibattito sull'educazione religiosa fu mediato attraverso canali non musulmani tanto quanto lo fu attraverso pressioni politiche dirette, ma non coordinate.

Tutto questo cambiò con il caso Rushdie, i particolari del quale non interessano qui in quanto tali. La pressione musulmana iniziò nel solito modo casuale, privo di coordinamento subito dopo che il libro fu pubblicato all'inizio dell'autunno del 1988. Per l'assenza di una reazione pubblica, crebbe la frustrazione musulmana e aumentarono gli sforzi di coordinamento in tutto il paese. Al momento in cui la questione colpì l'opinione pubblica, perché il libro era stato bruciato durante una manifestazione a Bradford, le organizzazioni musulmane erano pronte con organismi di coordinamento nazionali: il Consiglio di difesa islamico e il Comitato di azione per gli affari islamici del Regno Unito. In risposta, le istituzioni nazionali incominciarono a prendere sul serio la comunità musulmana a livello nazionale. Prima il ministro dell'Interno e poi il deputato capo dell'Opposizione tennero discorsi, diffusi a livello nazionale, a membri della comunità musulmana nella moschea centrale di Birmingham. Ministri del governo scambiarono lettere aperte con gli organismi di coordinamento musulmani. L'Arcivescovo di Canterbury invitò i leader musulmani a discutere con lui delle loro preoccupazioni. Al tempo stesso, i media diventarono improvvisamente consci dell'evolvere di una «storia» musulmana e l'islam fu innalzato a un posto più alto nell'agenda dei corrispondenti di affari comunitari e di affari religiosi (almeno nella stampa e nelle trasmissioni radiotelevisive serie).

Altrove ho osservato che il processo di organizzazione della comunità

musulmana sotto un'ombrello organizzativo locale o nazionale è stato evidentemente molto più facile coagulandosi su un'unica questione, di quanto non lo sarebbe stato il riunirsi semplicemente per il piacere di riunirsi (Nielsen, 1992, cap. 4). Dopo i tentativi sperimentali sulla macellazione e sull'educazione, il caso Rushdie fu l'unica questione che per la prima volta riunì effettivamente i musulmani a livello nazionale (sebbene anche in questa circostanza vi siano stati coloro che hanno rifiutato di essere coinvolti).

Per un certo tempo sembrò che il caso Rushdie fosse diventato una tale ossessione per le organizzazioni musulmane da far loro ignorare altre questioni, specialmente in tema di educazione, dove il decreto del 1988 veniva attuato rapidamente, con conseguenze che potevano influire profondamente sul futuro della comunità musulmana. Tuttavia, le organizzazioni locali furono capaci di continuare a mobilitare la loro esperienza nel nuovo centro di pubblici dibattiti concesso loro dal decreto, e cioè nelle Sacre. Qui essi riuscirono a ottenere le eccezioni autorizzate alla nuova legge sul culto collettivo dove le scuole avevano una forte percentuale di allievi musulmani. Essi furono capaci di influire sullo sviluppo del programma locale di educazione religiosa e furono in grado di esercitare pressioni in settori del programma di studi che precedentemente non avevano potuto toccare, acquistando anche influenza nella gestione di singole scuole, attraverso genitori eletti negli organi di amministrazione o chiamati a farne parte.

La crisi del Golfo e la guerra con l'Iraq, nell'inverno 1990-91, forniscono un contesto che influenzò ulteriormente lo sviluppo di un'organizzazione nazionale musulmana e le sue relazioni con la società in generale. In questa circostanza la situazione fu originariamente generata dai media. Siccome gli Stati Uniti entrarono presto come fattore militare attivo nella crisi, molti musulmani si trovarono a rispondere positivamente agli appelli di Saddam Hussein alla solidarietà musulmana (un accento non nuovo, in effetti, da parte sua, come fu spesso sostenuto). La reazione dei mezzi di comunicazione popolari alla messa in discussione da parte dei musulmani della saggezza dell'intervento occidentale fu tale da rafforzare l'appoggio alla chiamata di Saddam Hussein alla *gihad* [la così detta «guerra santa»] in alcuni ambienti, principalmente nei gruppi «agitati», specialmente a Bradford, più che nella maggioranza tranquilla. Le frustrazioni per la reazione dei media e per il modo di presentare l'Islam fornirono un terreno fertile alla simpatia, se non sempre al reclutamento, intorno a movimenti per istituire un «Parlamento musulmano».

Quest'idea era stata proposta per la prima volta nel Manifesto musulmano pubblicato dall'Istituto musulmano Kalim Siddiqi (in collega-

mento con l'Iran) nel luglio 1990 (Nielsen, 1991). Esso era stato accolto con panico dalla stampa e soltanto con scarsa simpatia dalle comunità musulmane.

Tuttavia, la successiva reazione della stampa mentre i progetti procedevano e la posizione estremista di Kalim Siddiqi, sia sulla *fatwah* [parere ufficiale dei dottori dell'islam] iraniana su Salman Rushdie sia sull'intervento occidentale nel Medio Oriente, fecero sì che, quando il Parlamento musulmano si riunì per la prima volta nell'inverno 1991-92, esso ricevette piena attenzione da parte dei media e il resto della comunità musulmana dovette tenerne conto.

Più di recente, il Parlamento musulmano ha fatto dell'educazione il suo punto prioritario, proprio mentre altre organizzazioni musulmane sono ritornate su tale punto, specialmente per quanto riguarda la richiesta di scuole separate a finanziamento pubblico. Il caso Rushdie è ancora alla ribalta formalmente, ma in realtà è un episodio terminato, come testimonia la mancanza di qualsiasi reazione significativa alla decisione di vendere in Gran Bretagna la versione economica dei *Versi satanici*.

Per concludere, è interessante come una serie di eventi e di sviluppi prevalentemente a livello locale, apparentemente non collegati gli uni con gli altri — a parte la comune dimensione musulmana — finirono con l'essere complementari a una politica del governo nazionale di trasferimento di potere dal governo locale a quello centrale. Il caso Rushdie fu il catalizzatore che unì i due fatti, così che ora le organizzazioni musulmane coordinano le loro attività in tutto il paese in modo del tutto naturale e il governo nazionale deve prendere in seria considerazione i problemi dei musulmani.

Non cerco scuse per il fatto di terminare con una nota incompleta: la situazione è in costante mutamento ed è probabile che continui a restare tale almeno per un'altra generazione. Troppi osservatori e commentatori hanno tratto conclusioni soltanto per scoprire che qualche evento nuovo, inaspettato le invalidava quasi subito. Io concludo affermando: «la storia non è finita».

Riferimenti bibliografici

- Barton, Stephen, «The Bangali Muslims of Bradford» in «Research Papers», *Muslims in Europe*, 12, marzo 1982, pp. 11-23.
- Charlton, R. e Kaye, R., «The politics of religious slaughter: an ethno-religious case study» in *New Community*, 3, XII, inverno 1985-86, pp. 490-503.
- Hodgins, Henry, «Planning permission for mosques — the Birmingham experience» in «Research Papers», *Muslims in Europe*, 9, marzo 1981, pp. 11-28.

Joly, Danièle, «Ethnic minorities and education in Britain: Interaction between the Muslim community and Birmingham schools» in «Research Papers», *Muslims in Europe*, 41, marzo 1989.

Nielsen, Jorgen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.

— *Muslims in English schools*, Institute of Muslim Minority Affairs, 1, X, gennaio 1989, pp. 223-45.

— «A Muslim Agenda for Britain: Some reflections» in *New Community*, 3, XVII, aprile 1991, pp. 467-76.

Townsend, H. E. R., *Immigrant pupils in England. The LEA response*, Slough, Nfer, 1971.

Organizzazione e potere nel mondo musulmano: il caso della comunità di Milano

Stefano Allievi

Premessa: l'islam in Italia

La presenza di popolazioni immigrate provenienti da paesi arabi e/o di religione musulmana è ancora per l'Italia un evento recente (contemporaneo e in divenire più che consolidato e storicamente acquisito). A questa prima considerazione cronologica è necessario aggiungerne immediatamente una di tipo quantitativo: le dimensioni comparativamente contenute del fenomeno. La presenza identificabile come islamica sul territorio italiano infatti, rispetto a quella della maggior parte degli altri paesi dell'Europa centro-settentrionale, è meno incisiva, anche se per nulla trascurabile e in rapida crescita, non solo numerica ma anche e soprattutto per quanto riguarda la capacità di iniziativa e di organizzazione.

Questo spiega certamente l'immagine ancora magmatica e poco definita che l'islam italiano dà di sé; un'immagine che si riverbera anche sulla letteratura sociologica in materia. Il dibattito e l'approfondimento a carattere scientifico sulla presenza dell'islam in Italia è ancora infatti a uno stadio del tutto introduttivo, ed è quanto mai significativo il divario, quantitativo e qualitativo, tra la letteratura sul tema in lingua italiana e quelle, tanto per citare le più conosciute, del mondo francofono e di quello anglosassone.

Di questa situazione ancora largamente in una fase di *statu nascendi*, di cui è però già possibile delineare alcune linee interpretative, cercheremo in questa sede di descrivere un aspetto particolare e locale, ma di importanza come vedremo assai più che particolaristica e localistica: quello della comunità islamica milanese, la realtà storicamente più assestata e organizzata dell'islam italiano, ma certo non l'unica né la più antica e nemmeno, necessariamente, la principale.

Giova qui ribadire ancora una volta il panorama estremamente instabile, in questa fase, dell'islam italiano, che vede cambiare abbastanza rapidamente tanto lo scacchiere quanto le figure in campo. Per dirla con

Alberoni, siamo ancora in piena fase di movimento e abbastanza lontani da quella di istituzione. La mobilità della situazione è la regola, ed è oltretutto in crescita silenziosa ma tumultuosa il numero degli attori sociali in campo: occorre tenerne conto nell'analizzare le dinamiche di organizzazione e le concorrenze di leadership che abbiamo qui tentato di delineare.

1. *La presenza musulmana: la situazione a Milano*

1.1. *Evoluzione storica*

Ciclo migratorio e ciclo musulmano. Come quasi ovunque in Europa, anche a Milano il ciclo migratorio non coincide con quello che si potrebbe definire ciclo musulmano (Dassetto e Bastenier, 1991,251; Allievi e Dassetto, 1993, 46). La visibilizzazione dell'islam è un po' più tardiva, e più tardiva è conseguentemente la presa di coscienza dell'emergenza di una «questione islamica» (come fatto neutro, non necessariamente come problema).

La presenza di immigrati comincia ad acquistare un certo rilievo a partire dalla fine degli anni settanta: in questa prima fase le comunità più studiate sono quelle più visibili in quanto più organizzate, più attive e con più stretti rapporti con il mondo del privato-sociale o del sociale organizzato (volontariato, organizzazioni sindacali, partiti e movimenti politici). Si tratta in particolare degli eritrei, una delle comunità meglio organizzate e con un forte controllo sociale interno; dei cinesi, comunità di relativamente antico insediamento a Milano, in cui una piccola e in realtà tutt'altro che omogenea Chinatown è il solo esempio, in fondo improprio, di quartiere «etnico»; dei latino-americani, una comunità piccola e divisa al suo interno, ma molto dinamica in quegli anni anche per l'attivismo politico di un vivace nucleo di rifugiati politici (*de facto* e in pochi casi anche *de iure*); e infine dei filippini, comunità poco visibile dal punto di vista organizzativo, e tuttavia con una fitta rete di contatti e di solidarietà, alimentata anche dalla prossimità con diverse organizzazioni del volontariato cattolico.

Poco importa che il nucleo principale di immigrazione cominci già a diventare quello arabo (egiziani prima e in seguito marocchini come gruppo dominante, ma con una presenza abbastanza diversificata anche di immigrati da altri paesi): il loro specifico di musulmani è ancora poco rilevato, né essi si preoccupano di farlo rilevare. Siamo ancora in una fase di costruzione organizzativa.

Non casualmente, forse l'unico organismo che si preoccupa di approfondire la «questione islamica» con momenti di studio e di riflessione al suo interno, è uno dei più recenti, ma che ha anche rapporti al di là del fatto migratorio, in quanto tiene conto del problema della pluralità e del dialogo interreligioso: la Segreteria per gli Esteri della Curia milanese, organismo di intervento nel settore dell'immigrazione della Chiesa ambrosiana, fondato nel 1983.

Sono comunque ancora contenute le dinamiche di «visibilizzazione dell'islam nello spazio pubblico» (Dassetto, 1990) presenti a Milano, anche se la creazione del Centro islamico risale al 1977. Il problema islam, nella percezione comune, esplode più tardi.

1.2. *La situazione oggi: i numeri*

Non è il caso di fare in questa sede un'analisi sociografica della presenza musulmana a Milano. Non intendiamo evocare nemmeno l'annoso problema della «misurazione» delle appartenenze all'islam e delle sue modalità: se e in che modo si possa definire chi è musulmano, come l'identità islamica venga attribuita ai soggetti che ne sono potenzialmente portatori e così via (l'abbiamo del resto affrontato altrove, Allievi e Dassetto, 1993).

Il tema dei numeri, al di là della vera e propria quantificazione del fenomeno, è interessante anche per analizzare un tipico meccanismo di creazione di opinione e, eventualmente, di stereotipi.

Già da parecchi anni ormai circolava l'opinione che i musulmani fossero a Milano, grosso modo, 50.000. Tale cifra è quella che è stata d'abitudine fornita dal Centro islamico di Milano ai giornalisti, e da questi diffusa, sostanzialmente senz'altra verifica. Dai dati sui permessi di soggiorno, invece, solo con i dati aggiornati al 31 ottobre 1992 (i più recenti disponibili, sui quali abbiamo fatto una verifica di dettaglio), è possibile parlare di quasi 38.000 immigrati provenienti da paesi musulmani in tutto o in parte, e di 55.000 in tutta la Lombardia. E anche aggiungendo una quota ragionevole di immigrati irregolari, di italiani convertiti (stando a cifre realistiche, e non a quelle propagandistiche che di quando in quando vengono proposte), nonché di stranieri musulmani che hanno acquisito la cittadinanza italiana, arriviamo a stento alla cifra citata. E ci arriviamo, soprattutto, in una fase in cui i leader musulmani hanno già cominciato ad alzare le cifre, parlando talvolta di 80.000 e talaltra persino di 100.000 musulmani in città: cifre evidentemente senza alcun fondamento sostenibile. Senza contare poi che parlare, come noi facciamo, di immigrati provenienti da paesi in tutto o in parte musulmani, è cosa mol-

to diversa, come ben sa chiunque conosca almeno un poco il mondo dell'immigrazione, dal parlare di musulmani tout court, e ancora meno, supposto che la parola nell'islam abbia un senso, e un senso quantificabile, di praticanti.

Una tendenza a gonfiare i dati da parte degli organismi islamici è di per sé comprensibile e diffusa ovunque (è nota la *querelle* sulla quantificazione dei musulmani in Francia, tanto per fare un esempio di un caso per altri versi molto studiato); ma in realtà entra in gioco qui anche il meccanismo di rispecchiamento che si crea con il sistema dei mass media, e l'interesse alla stereotipizzazione reciproca (su questo tema si rinvia alle considerazioni svolte in Allievi, 1992b e in Allievi, Bastenier, Battegay e Boubeker, 1992): per cui più grosso è il numero, a costo di inventarlo, più fa notizia, e d'altro canto più viene creduto grosso e più la comunità islamica si sente rafforzata, seppure in maniera illusoria. Anche se si tratta di un gioco pericoloso, e che rischia di ritorcersi contro i musulmani stessi: le cifre gonfiate fanno, per motivi opposti, anche il gioco dell'opinione xenofoba, regalandole l'argomento di un supposto pericolo musulmano, di una «bomba islamica» pronta a scoppiare (un esempio significativo, anche se per fortuna isolato, di questa prosa si trova in un documento della Segreteria cittadina della Lega lombarda, pubblicato su *Lombardia autonomista*, 4, 1991, di cui riportiamo, nell'ordine, titolo, occhietto e sommario: «Moschee coi soldi dei milanesi. L'islamizzazione di Milano è voluta dai partiti. Quanti manovali del terrore si nascondono tra i protetti di Martelli?»).

2. La presenza attuale: i soggetti

2.1. Il Centro islamico

Costituito ufficialmente nel 1977 (ma già attivo da circa un anno prima della costituzione) è uno dei centri più vecchi d'Italia, il primo nell'Italia settentrionale, di gran lunga il più attivo, ma non necessariamente il più grande, come si vedrà.

Oltre ovviamente all'attività religiosa, svolge un certo numero di attività proprie di analoghe istituzioni: scuola coranica e di lingua araba, celebrazione delle feste religiose, dei matrimoni e delle conversioni, organizzazione del pellegrinaggio rituale, raccolta delle elemosine (*ṣakāh*) e loro utilizzazione, oltre che per autofinanziamento, per attività di assistenza sociale e aiuti economici ai più poveri e così via. Oltre a ciò ha una commissione che si occupa della *da'mah* [missione], organizza attività

sportive (soprattutto football) e culturali (si è dotato anche di una piccola biblioteca in arabo, che fornisce anche cassette e video) e ha organizzato alcune cooperative, una in particolare rivolta all'interno della comunità, per piccoli lavori di manutenzione, con scopi di autofinanziamento, e un'altra rivolta all'esterno, con lo scopo di gestire i centri di prima accoglienza del comune: anche se si tratta per ora solo di una speranza, come recita il nome della cooperativa (*Aman* in arabo significa appunto speranza).

Il Centro islamico di Milano si caratterizza anche per un'intensa attività di public relations, a vari livelli: partecipazione a conferenze e convegni, organizzazione di visite guidate di scolaresche presso la moschea, partecipazione alle occasioni istituzionali della vita degli immigrati (presenza nella consulta comunale e regionale, a manifestazioni e cortei ecc.); mantiene anche un rapporto abbastanza costante con i mass media (e non solo, superando un primo tabù, con la stampa), e ha un'intensa attività propria in questo settore, che potremmo definire, come nei partiti, di stampa e propaganda: pubblica un mensile in italiano, *Il Messaggero dell'Islam* (una prima analisi della rivista, che si autodefinisce «mensile di islamologia», si trova in Dassetto e Bastenier, 1991, 183-95, aggiornata in Allievi e Dassetto, 1993, 200-3), e un'altra rivista con lo stesso titolo in arabo (*Risalah al-Islam*); dispone di una sia pur modesta agenzia informativa «quasi settimanale» in arabo, rivolta a varie comunità islamiche italiane, con notizie sui paesi d'origine, la situazione degli immigrati in Italia, ma non solo (anche notizie sociali che abbiano un significato «morale» ed educativo, come i dati sull'alcolismo ecc.); ha una collana di libretti a carattere religioso e morale, edita in passato in collaborazione con l'Usmi (Unione degli studenti musulmani in Italia) e oggi dal solo Centro islamico; produce anche una specie di piccolo giornale murale e organizza concorsi culturali (di poesia o altro) che hanno come premio un pellegrinaggio alla Mecca; sta infine approntando, in collaborazione con altri soggetti, una traduzione letterale del Corano di cui è recentemente comparso il primo volume (e non è inopportuno sottolineare l'importante valore aggiunto di tipo simbolico e di prestigio rispetto ad altri centri italiani che un'iniziativa di questo genere implica). In questa febbrile attività va anche vista la mano, e quindi il ruolo, di un affiatato gruppo di convertiti italiani, che ha dato vita anche a una sorta di centro culturale (successivamente distaccatosi dal Centro per dissensi interni), a una casa editrice che ha al suo attivo, per ora, due volumi introduttivi all'islam, e sta pensando a iniziative più ambiziose.

Ricordiamo anche che il Centro ha un rapporto piuttosto intenso con altre comunità islamiche. Con alcune di quelle lombarde il rapporto è

propriamente di filiazione (il Centro ci tiene del resto a definirsi come «Centro islamico di Milano e della Lombardia»); in altri casi il rapporto è solo di punto di riferimento, con visite e contatti reciproci, e organizzativo. I contatti si spiegano anche con la personale biografia dell'ex amir del Centro (che ne resta comunque la personalità araba più nota), Ali Abu Shwaima, che è stato negli anni settanta tra i fondatori dell'Usmi, ed è stato segretario generale dell'Ucoii (Unione delle comunità e delle organizzazioni islamiche in Italia), un organismo che raggruppa un certo numero di centri islamici sparsi in tutta Italia.

Un breve richiamo delle tappe principali della sua storia può forse essere utile: nasce nel febbraio 1977; nello stesso anno nasce anche il primo abbozzo del *Messaggero dell'Islam*, nonché il primo banco islamico per la vendita di carne *halal*, e ugualmente viene presentata la prima richiesta di un'area per la costruzione della moschea; nel 1981 viene richiesta anche un'area cimiteriale, e viene registrata presso il tribunale di Milano la rivista, che nel 1982 assume l'attuale veste tipografica; nel maggio del 1984 il Comune di Milano concede un'area a San Siro per costruire una moschea, ma la cosa non avrà seguito; il 28 maggio 1988 viene inaugurata in un'area decentrata, a Segrate, dove c'è il cimitero islamico, la moschea Al-Rahmān o del Misericordioso, che viene salutata come il primo esempio di architettura islamica dell'Italia settentrionale; successivamente è stata fatta richiesta per un'altra area (si è parlato di un terreno di 6.000 metri quadri presso Crescenzago) dove far sorgere una grande moschea — c'è già un progetto di provenienza saudita, composto di tre edifici, che sono destinati a sede di numerose attività: moschea, palestra, uffici amministrativi e direzione, casa dell'imam, centro sociale, mensa, parcheggio, centro commerciale con farmacia e ambulatorio medico, dal costo stimato di quattro miliardi (Paolucci, 1992).

2.2. L'Istituto culturale islamico

L'Istituto culturale islamico nasce invece un decennio più tardi, nel 1988, di fatto da una scissione del Centro islamico e portandosi dietro anche alcuni dei suoi finanziatori originari.

Fin dall'inizio ha fama di essere più moderato, politicamente e forse non solo (i diversi piani non sono sempre facilmente distinguibili nell'islam) meno radicale del Centro islamico, anche perché frequentato da uomini d'affari, e forse per quell'insistenza, nel nome, sugli aspetti culturali. In realtà l'Istituto non fa molto per accreditare questa versione, peraltro plausibile, che comunque è diventata opinione comune dei mass media, fosse anche solo perché in fondo è la notizia che in qualche mo-

do si desidera, proprio perché mette in evidenza per lo meno il radicalismo di alcuni (su questo meccanismo si veda Allievi, 1992b).

L'Istituto svolge un'attività più silenziosa e globalmente meno conosciuta, almeno al di fuori della comunità musulmana. Dispone apparentemente di mezzi più consistenti: la sala di preghiera è la più grande reperibile a Milano, ha attivato anche un servizio mensa interno, un minibus va tutti i giorni a prendere i bambini che frequentano la scuola di arabo. Questo può significare che riceve più sostegni, ma può anche voler dire solo che i suoi frequentatori sono più facoltosi.

La ricerca di rapporti istituzionali, soprattutto con il comune, è iniziata da relativamente poco tempo, ma si è fatta più strutturata; rapporti più frequenti con la stampa datano invece, praticamente, dalla guerra del Golfo. Un dato tutt'altro che irrilevante, e che spiega anche alcune diversità nell'attitudine dell'Istituto, ivi compreso anche il suo apparente silenzio, è l'assenza di italiani convertiti nella leadership e tra i collaboratori principali, anche se non mancano ovviamente tra i frequentatori.

Oltre alle attività solite, ha creato una cooperativa di import-export di prodotti alimentari e ha la licenza per un negozio (per ora solo uno, ma dovrebbero aumentare in futuro); di recente ha fatto un accordo con alcuni supermercati per la vendita di carne macellata ritualmente e per altri prodotti; svolge un servizio di prenotazioni di biglietti aerei (non solo per i pellegrinaggi), dispone come abbiamo visto di un servizio mensa, di un barbiere, oltre che di attività che potremmo definire di social advocacy di primo livello, e naturalmente di quelle più strettamente religiose. Ha inviato la *zakah* raccolta nel 1992 durante il mese di ramadan alla resistenza afghana.

Il direttore dell'Istituto avrebbe, secondo alcuni suoi collaboratori, una maggiore formazione islamica, e questa caratteristica viene volentieri rimarcata per sottolineare la differenza rispetto alla leadership del Centro islamico, formatasi per così dire sul campo e — così viene descritta — più caratterizzata politicamente, e che non disdegnerebbe attacchi ai governanti arabi durante il sermone (la *hutbah*) del venerdì.

Complessivamente si respira un'aria più tradizionale: nel vestiario, nel fatto che per le donne oltre all'obbligo del velo sia stato attrezzato un locale separato, posto su un altro piano rispetto al locale che funge da moschea e con ingresso autonomo (un argomento a sua volta utilizzato dal Centro islamico per rimarcare, in risposta alle accuse della stampa, che forse è più «integralista» l'Istituto culturale islamico).

Del Centro islamico viene comunque utilizzato e distribuito il materiale stampato, e non traspare del resto nessun desiderio di polemica esplicita tra i due centri, né in una direzione né nell'altra.

2.3. *I convertiti*

Si è già accennato al ruolo svolto dai convertiti in alcune realtà, ruolo che del resto è variamente riscontrabile, a diverso titolo e con diverso successo, anche in altri paesi europei a più solido insediamento islamico.

A Milano sono presenti diversi piccoli nuclei di convertiti: alcuni a carattere iniziatico (*sufi*), visti con qualche sospetto in alcuni ambienti islamici (e anche cristiani, per la tendenza a un rapporto di tipo meta-religioso con credenti di fede diversa, che peraltro non assume propriamente caratteri di sincretismo), ma anche con un certo favore in altri; altri gruppi si richiamano piuttosto a un islam di tipo culturalista, con richiami di tipo esoterico o artistico considerati vagamente eterodossi.

Si ricordava inoltre il ruolo dei convertiti facenti capo al Centro islamico, che hanno creato di recente un ambito proprio e specifico di attività, collocato anche fisicamente fuori dal Centro e autonomo da esso, con scopi precisi e rivolto pressoché esclusivamente alla popolazione italiana, di fede musulmana e non. Il gruppo mantiene fitti contatti con gli altri convertiti italiani.

2.4. *Altri attori sociali islamici*

Oggi esiste a Milano un terzo polo islamico, oltre al Centro e all'Istituto, di recentissima costituzione per iniziativa di quello che potremmo definire un gruppo di dissidenti del Centro, tra i quali i convertiti appena citati. In buona parte la sua creazione è l'esito di un tentativo non riuscito di prendere il controllo, con una nuova leadership, del Centro stesso, attraverso elezioni interne svoltesi nell'estate del 1992: il turnover ha avuto luogo dal punto di vista formale, ma non da quello sostanziale, in seguito a dimissioni degli eletti e altri problemi. Non si trattava comunque di un mero conflitto di potere, ma di dissensi che potremmo definire politici, sulle modalità di gestione del Centro e la sua maggiore o minore apertura alla società italiana, tra gli altri. Dissensi che sarebbe riduttivo e improprio definire in termini di maggiore o minore radicalismo, e tanto meno di dinamiche identificabili in termini di destra-sinistra (quanto qui detto aggiorna quanto già riferito in Allievi e Dassetto, 1993, 170-73). Va comunque detto che in una città come Milano, data l'entità della sua popolazione islamica, c'è spazio e bisogno per una pluralità di luoghi islamici (e infatti quelli esistenti qui esaminati sono di fatto sotto-dimensionati rispetto all'afflusso, soprattutto di venerdì e durante le preghiere della sera del mese di *ramadan*). Tanto che si è sentito il bisogno, per iniziativa soprattutto del Centro islamico, di approntare alcune sale

di preghiera «volanti», attive solo al venerdì, presso sedi decentrate, come centri sociali e simili.

Sono presenti nella città anche alcuni centri culturali che si richiamano in vario modo al mondo arabo, ma per lo più non caratterizzati islamicamente. Ugualmente sono presenti numerosi altri organismi, il cui specifico religioso è però poco pronunciato: associazioni di comunità e di nazionalità (in qualche caso assimilabili alle *amicales* francesi), ovviamente le rappresentanze consolari di diversi paesi islamici (delle quali, pur con gli opportuni distinguo tra i vari paesi, si può dire che raramente hanno un'attitudine spiccatamente «interventista», anche se non disdegnano un ruolo di controllo interno alle comunità), e persino un abbozzo di organizzazione sindacale, formata in maggioranza da musulmani asiatici, ma il cui richiamo religioso è in realtà secondario, e che è durata lo spazio di un mattino.

Più interessanti probabilmente alcuni gruppi informali, di «movimento», ad appartenenza non rigida, che a partire dal 1989 sono stati i protagonisti di importanti lotte per la casa e di occupazioni abusive collettive e organizzate di alcuni stabili, fabbriche in disuso, cascine: una situazione in via di progressiva «normalizzazione», anche se diverse occupazioni sono tuttora in corso. È interessante notare che in alcune di esse sono state approntate sale di preghiera, così come ci sono sale di preghiera (anche se qualcuno le chiama a tutti gli effetti moschee) nei principali centri di accoglienza del comune, che vedono in qualche caso una presenza non continuativa soprattutto di personale del Centro islamico.

Vale la pena anche di ricordare che l'occupazione di uno stabile abbandonato è stata organizzata direttamente dal Centro islamico, con varie rappresentanze nazionali e ovviamente con annessa moschea, anche se l'esperimento è stato abbandonato prima di ottenenere risultati concreti in termini di assegnazione di alloggi, e il Centro ha ritirato i suoi rappresentanti. In altre occupazioni sono anche stati tentati interventi di personale del Centro, non sempre pacificamente accettati e in qualche caso esplicitamente respinti.

Ricordiamo infine la presenza organizzata dei senegalesi nella città. Anche se, comparativamente al numero delle presenze, vi sono in Italia situazioni molto più strutturate, la comunità senegalese di Milano si è data una struttura formalizzata. I *muridi*, la confraternita senegalese che raccoglie la maggioranza degli immigrati da questo paese presenti in Italia, hanno costituito una propria *dahira* (un riferimento comunitario a cavallo tra il centro sociale e il luogo di preghiera), il cui ambito di intervento è al contempo più vasto e più vasto di quello strettamente religioso.

3. *Le dinamiche interne*

Le dinamiche interne al mondo islamico milanese sono abbastanza vivaci e il loro esito, apparentemente abbastanza definito, non è in realtà scontato. La leadership è ancora in divenire, e forse sarebbe opportuno cominciare a distinguere fra leadership formale e leadership sostanziale, e anche tra gli interlocutori che i vari attori sociali islamici privilegiano (in particolare l'attenzione posta alla realtà circostante e ai rapporti con la comunità italiana, rispetto alle attività, quasi sempre preponderanti, rivolte invece agli immigrati).

Sul piano storico è comunque possibile notare un cambiamento che ha attraversato il complesso della comunità islamica milanese. Si è passati infatti da una prima fase di insediamento silenzioso delle attività caratterizzate come islamiche, a una seconda fase di protagonismo esplicito (anche attraverso la partecipazione a manifestazioni sindacali e politiche: per la casa, contro il razzismo, quelle del primo maggio, fino a quelle per la pace e contro la guerra del Golfo), che, insieme alla pluralità di riferimenti e al progressivo ampliamento delle attività, sembra aprire una stagione nuova, come si vedrà meglio più avanti.

4. *Il rapporto con la realtà circostante*

4.1. *Le istituzioni*

Il rapporto con le istituzioni locali (quello con lo stato italiano ha un'altra storia, appena cominciata) data già da parecchi anni, ma si può dire che sia veramente iniziato, in maniera relativamente stabile, solo a partire da alcuni fatti tra loro coincidenti: la creazione della Consulta cittadina per l'immigrazione (giugno 1986) e le disposizioni di sanatoria del 1987, introdotte dall'approvazione della prima legge italiana sull'immigrazione (L. 943/86; sulle leggi, e per uno sguardo più generale sui problemi dell'immigrazione in Italia si veda Allievi, 1991).

Insieme, questi due fatti — uno sul piano nazionale e uno su quello locale — hanno dato un notevole impulso alla partecipazione degli stranieri all'autoorganizzazione e all'autopromozione di organismi propri delle rispettive comunità, legalmente riconosciuti o meno. Tutto ciò ha significato anche un'uscita parziale (anche se non subito — anzi), dalla tutela delle organizzazioni italiane (religiose e sindacali) e di fatto un importante salto di qualità nella capacità di rapportarsi con la realtà circostante, non

esclusa la pubblica opinione; anche da parte degli attori sociali islamici, che con la regolarizzazione voluta dalla legge 39/90 — la seconda e più importante legge italiana sull'immigrazione — hanno ormai la legittimità e i numeri per imporsi con una presenza più esplicita nella città.

Possiamo distinguere tre periodi principali nella strategia degli attori sociali islamici milanesi.

Il primo periodo termina con l'approvazione della legge 943 e localmente con la creazione della consulta: il tasso di attivismo è relativamente contenuto e limitato ad aspetti specificamente religiosi; non si pone un problema di leadership e di egemonia nel mondo musulmano (c'è solo il Centro islamico, e la sua attività è ancora relativamente poco pubblica: la sua capacità organizzativa e il suo essere e ritenersi punto di riferimento esclusivo dei musulmani e forse anche degli arabi non è contestata, né necessità di esser fatta valere); si nota semmai un'«offensiva», con mire di proselitismo e con una certa vena polemica soprattutto sul piano religioso, nei confronti della società italiana e della chiesa cattolica (del resto il fatto che il *Messaggero dell'Islam* sia in italiano denota che obiettivo privilegiato e interlocutore potenziale non sono gli immigrati ma proprio la società italiana).

Un secondo periodo va grosso modo da una legge all'altra (1986-90), e localmente dalla nascita della consulta alla sua sostanziale morte per consunzione (anche se ufficialmente non è mai stata dichiarata decaduta e, di tanto in tanto, viene con poca convinzione richiamata in vita, quando non costretta, in alcune occasioni particolari che interessano la vita degli immigrati, ad autoconvocarsi).

In questa fase si assiste al tentativo del Centro islamico, perseguito con insistenza e anche con una certa durezza non priva di asprezze polemiche, di essere legittimato come unico interlocutore islamico istituzionale da parte del comune, e contestualmente quindi di affermare la propria leadership tra le comunità immigrate, ergendosi di fatto a unico rappresentante del mondo musulmano. Un esempio è stato il tentativo, non riuscito, di non far entrare in Consulta altri attori arabo-musulmani, che erano in effetti poco più che una sigla, legata a questa o quella associazione italiana (associazioni su base nazionale incluse). Questo però è anche il periodo della nascita di altri attori islamici «veri» e intrinsecamente autorevoli (ad esempio l'Istituto culturale islamico del 1988).

Il terzo periodo è quello in corso. Assistiamo in questa fase a una pluralizzazione effettiva, anche rispetto alle istituzioni. Anche l'Istituto culturale islamico, per citare un esempio, ha richiesto un'area da adibire a cimitero islamico; entrambi i centri hanno creato cooperative per gestire

i centri di prima accoglienza del comune (ed entrambi sono stati per il momento esclusi); entrambi hanno sottoposto problemi o avanzato richieste relativamente alla scuola, alla questione del cibo islamico e hanno stabilito rapporti con la questura per i rinnovi dei permessi di soggiorno, nonché con il centro stranieri del comune e, infine, sono nati nuovi poli di riferimento.

Nel frattempo la partita (quella del rapporto con le istituzioni e quella della leadership interna al mondo islamico) si è allargata ed è cresciuta di importanza: non è più solo locale, ma riguarda ormai l'ambito nazionale.

4.2. *Il ruolo dei media*

Il ruolo dei media va visto dai due lati della medaglia. Per quanto riguarda i media stessi, è tuttora visibile una certa esitazione nell'affrontare problematiche legate al mondo islamico presente in Italia. Salvo eccezioni importanti, ma per lo più confinate alla cronaca locale, c'è tuttora una scarsa conoscenza del problema nei suoi dati più elementari, a cominciare dalla consistenza stessa delle comunità islamiche. Ma anche il dibattito «ideologico» è stato quasi sempre importato dall'esterno, che si tratti del caso Rushdie, del caso francese del foulard o della presunta quinta colonna islamica durante la guerra del Golfo. Il fatto che su tali questioni sia quasi più frequente sulla stampa la citazione di fonti esterne (stampa estera) che di fatti interni, la dice lunga sulle modalità di funzionamento del meccanismo informativo in generale (più legato alle scrivanie e al recepimento di note d'agenzia che alla ricerca di notizie in estero) e sulla decadenza di una tradizione cronistica in altri tempi illustre.

Proprio la guerra del Golfo costituisce forse uno spartiacque: risale a questo periodo infatti il riconoscimento, per la prima volta, di un interlocutore islamico interno come parte integrante (ma con troppe domande mal poste sul fatto che sia integrabile o meno) della società italiana.

L'altro lato della medaglia è quello che riguarda la comunità islamica stessa e le differenti strategie che vengono poste in atto al suo interno. Assistiamo infatti a una strategia della presenza a tutto campo del Centro islamico, che non si limita al piano locale, rivendicando e aspirando a un ruolo pubblico anche a livello nazionale. L'Istituto culturale islamico sembra invece più orientato, per ora, a una strategia del silenzio e dell'understatement, anche se ci sono segnali di una maggiore apertura ai media anche in questa sede. Aperto invece, anche se meno conosciuto, quello che abbiamo chiamato terzo polo.

4.3. *Le reazioni della città*

Dal punto di vista istituzionale è possibile notare nel comune una strategia «ondivaga», fatta di fughe in avanti e di precipitose marce indietro. Si è assistito infatti ad ampie dichiarazioni di disponibilità e di valorizzazione della presenza islamica, ma i comportamenti non sono sempre stati coerenti con tale impostazione. Mentre non è mancata la presenza dell'istituzione ai suoi massimi livelli in alcuni importanti momenti pubblici della comunità musulmana (sotto la regia del Centro islamico) come la festa della rottura del digiuno, meno esplicito è stato l'impegno su altri punti chiave: dalla concessione di aule scolastiche per consentire lo svolgimento di attività interne alla comunità, alla stessa vicenda della concessione del terreno per la nuova moschea di Milano. Del resto i cambiamenti di politica sono anche dovuti ai numerosi cambiamenti nella composizione delle giunte al governo della città, che hanno impedito una continuità di politiche (o forse il formarsi, prima ancora che il sedimentarsi, delle stesse) in questo come in altri campi.

I partiti stessi hanno attraversato varie fasi. E se agli albori della presenza degli immigrati sia le sinistre (in particolare l'allora Partito comunista) sia la Democrazia cristiana si erano mostrati molto attenti e apparentemente disponibili, successivamente sono prevalsi, almeno culturalmente, i soggetti «contro», che hanno indotto reazioni di paura anche negli altri: dal Movimento sociale italiano (con slogan come «prima gli italiani» e la volgarizzazione di espressioni come casbah e così via), alla Lega lombarda, che ha essa stessa attraversato varie fasi e dopo aver paventato, come si è visto, la «colonizzazione islamica di Milano» sembra oggi dare minore enfasi al problema (sulla Lega e le sue strategie si veda Allievi, 1992a).

Al di fuori della sfera istituzionale e partitica, comunque, la città non sembra reagire negativamente alla presenza islamica, e le critiche sono semmai più alla gestione del problema immigrazione, e in particolare alle polemiche sui centri di accoglienza nei quartieri dove sono stati creati, o ad altre figure, esemplificative di delinquenza o di disagio sociale, che poco o nulla hanno a che fare con uno specifico musulmano: gli accampamenti degli zingari, l'invadenza di venditori ambulanti e lavavetri ai semafori delle strade e così via.

La creazione della piccola moschea di Lambrate non ha trovato opposizioni, e così la celebrazione delle feste religiose islamiche, che semmai attivano elementi di curiosità, se si vuole di esotismo.

Nelle scuole e nei quartieri si assiste a un aumento di interesse al tema, con incontri, conferenze, cicli seminariali sull'islam e i musulmani, a

cui spesso partecipano rappresentanti del Centro islamico o altri musulmani: un fenomeno verificabile anche nella pubblicistica e nell'editoria.

Infine, il mondo cattolico si è attrezzato con nuovi strumenti, oltre quelli tradizionali dell'intervento nel mondo dell'immigrazione. È stato creato su iniziativa della Curia un Centro ambrosiano di documentazione sulle religioni (Cadr), che ha essenzialmente il compito di informare e formare la comunità cattolica sul mondo islamico, ma anche di instaurare contatti con esso. La pastorale del cardinal Martini del resto si è soffermata spesso su questi problemi, anche attraverso l'elaborazione di riflessioni che hanno avuto un certo risalto (ad esempio, Martini, 1990), e che sono state oggetto anche di una polemica, successivamente in parte ridimensionata, da parte del Centro islamico. Al di là di questo non ci sono stati scontri d'altro genere, e si assiste a una blanda collaborazione, almeno di principio, sul piano delle attività in favore degli immigrati.

5. *Il rapporto con le altre comunità islamiche*

5.1. *In Lombardia*

L'effervescenza organizzativa del mondo islamico lombardo si è notevolmente accelerata in questi ultimi mesi, con l'apertura in varie città, anche minori, di moschee e di centri islamici più o meno strutturati e organizzati.

In certi casi si tratta di filiazioni esplicite dei centri milanesi, e in particolare del Centro islamico, che del resto si autodefinisce «di Milano e della Lombardia», autocandidandosi a una rappresentatività regionale. I rapporti però non sono soltanto con esso, e anche l'Istituto culturale ha una rete consolidata di contatti, che si manifestano con l'organizzazione di incontri, l'invio di predicatori durante il ramadan, la fornitura di sussidi e materiali di propaganda, l'organizzazione del pellegrinaggio e così via (attività queste comuni ai due centri).

Alcune comunità, come quella senegalese, sono più numerose e strutturate in altre città lombarde (Brescia e Bergamo), e di conseguenza sono esse a fungere da centro motore, non solo a livello regionale, anche per l'organizzazione di attività religiose (e non solo) proprie dei *muridi*, come le visite itineranti di marabutti alle varie comunità, l'invio di offerte verso la città santa di Touba ecc.

5.2. *In Italia*

Anche rispetto alle altre regioni italiane i rapporti risultano essere abbastanza intensi e frequenti, a vari livelli.

Opera in primo luogo una solidarietà concreta, anche con l'offerta di piccoli contributi in denaro, per favorire la costituzione di nuove moschee in varie città. Diversi centri più piccoli fanno inoltre riferimento a Milano per molte attività pratiche, dalla fornitura di pubblicistica e documentazione, all'organizzazione del pellegrinaggio, alle pratiche di conversione. Non c'è però, a questo livello, una rappresentanza o una filiazione diretta, ma semmai il riconoscimento di una maggiore capacità organizzativa.

Più importante, a un altro livello, il ruolo di alcune organizzazioni islamiche, come l'Usmi e l'Ucoii, che hanno invece esplicite o implicite pretese di leadership sui musulmani italiani.

L'Usmi fu fondata nel 1970 ed è all'origine di un'importante rete di moschee in Italia, prevalentemente, per ovvie ragioni, nelle città universitarie. Restano quindi stretti legami affettivi e organizzativi, del resto reiterati negli incontri annuali che l'Usmi organizzava nel periodo natalizio sulla riviera romagnola (e dal 1992 organizzati dall'Ucoii nelle grandi città) e nei campeggi estivi che si svolgono a turno in varie regioni italiane. È vero però che oggi quasi tutte le moschee facenti capo all'Usmi si sono date uno statuto autonomo, rispondente a un'immigrazione ormai composta più da lavoratori che da studenti, anche se il personale dirigente è in parte lo stesso, composto da ex studenti che si sono nel frattempo inseriti nella realtà lavorativa italiana. Si nota nelle moschee dell'Usmi una maggiore eco delle posizioni dei movimenti radicali islamici, a cominciare dai teorici dei Fratelli Musulmani, anche se sarebbe inesatto parlare di una loro funzione di «cinghia di trasmissione» politico-organizzativa.

Diverso il ruolo dell'Ucoii, che raggruppa infatti un certo numero di centri islamici e altre associazioni (Usmi compresa), come forma di pressione e strumento di lobbying al fine di arrivare a un riconoscimento da parte dello stato italiano della specificità musulmana, anche con un'intesa sul modello di quelle già attuate con altre confessioni religiose, come la comunità ebraica e le chiese valdese e metodista. Senza entrare qui nel merito delle richieste avanzate, è interessante tenere presente il ruolo che nell'Ucoii giocano i convertiti italiani, uno dei quali è l'effettivo coordinatore delle sue attività.

In entrambi gli organismi, come si è già visto, si assiste a un ruolo at-

tivo del Centro islamico di Milano, mentre l'Istituto culturale non ne fa parte, e certamente non per caso, ma per scelta esplicita dovuta a una diversa impostazione complessiva.

5.3. *All'estero*

È un capitolo, questo dei rapporti con l'estero, ancora tutto da esplorare, sia per quanto riguarda i rapporti diretti con altri centri islamici, sia per quelli che passano attraverso i movimenti o le organizzazioni internazionali.

Mancano per ora approfondimenti in materia dal punto di vista organizzativo e finanziario, anche se per quanto concerne questo secondo aspetto voci diffuse attestano più il ruolo di alcuni singoli paesi del Golfo, e al loro interno di singoli sostenitori, che non quello delle organizzazioni internazionali del mondo islamico. Un probabile indizio a conferma di queste voci sembra del resto essere la posizione assunta dai vari centri durante la guerra del Golfo.

Sempre più attivi sembrano essere, anche nei legami internazionali, i gruppi organizzati di convertiti, che paiono molto interessati alla creazione di reti di contatto con i musulmani europei.

6. *La posta in gioco: la leadership sull'islam italiano*

La posta in gioco è oggi la rappresentanza dei musulmani e la leadership sull'islam italiano. E, per dirla in altri termini, la «questione islamica» di oggi (non solo in Italia): chi rappresenta chi. E ancora, e soprattutto: chi sarà l'interlocutore dell'istituzione e chi sarà l'interlocutore dello stato. Una partita che si sta giocando, oggi, soprattutto tra Roma e Milano, ma che vede comparire anche altri interlocutori, non tutti identificabili localmente.

Uno dei partner di questo gioco è senz'altro il Centro islamico di Milano, di cui si è visto il ruolo, che si intreccia, anche attraverso le biografie dei suoi leader, anche con l'Usmi e, oggi, con l'Ucoii: la quale ultima sembra aver raccolto il testimone dal Centro islamico almeno per quel che riguarda i rapporti con lo stato.

In questa polemica tra Milano e Roma, tra il Centro islamico e il Centro islamico culturale d'Italia (così si chiama l'istituzione, composta da rappresentanti ufficiali delle ambasciate degli stati islamici in Italia, che è all'origine del progetto della moschea di Monte Antenne), il centro di Milano usa tra gli altri, come arma, un sillogismo curioso ma rivelatore:

il Centro islamico culturale d'Italia (l'unica associazione islamica ufficialmente riconosciuta presso il Ministero degli Interni, tra l'altro) non sarebbe rappresentativo perché promosso dalle ambasciate, e siccome le ambasciate sono extraterritoriali, appartengono ai paesi di origine, per cui si tratta di stranieri, che come tali non possono pretendere di rappresentare l'islam italiano.

Al di là dell'aspetto giuridico-formale, questo sillogismo tradisce una polemica d'altro genere: quella contro gli stati e l'islam che rappresentano. Il riferimento ideologico sotteso a questo ragionamento è all'islam di Medina, all'islam dei califfi cosiddetti ben guidati, non certo ai capi di stato odierni e agli attuali governi, nessuno dei quali è un buon esempio per i musulmani (un'argomentazione classica del radicalismo islamico).

Questa polemica, probabilmente, sortisce il suo effetto, come si deduce anche dai passi compiuti dallo stesso Centro di Roma. L'ottenimento del riconoscimento giuridico da parte del Ministero degli Interni risale al dicembre del 1974. Ma solo nel 1991, ben diciassette anni dopo, ha compiuto un passo ufficiale, e ancora puramente interlocutorio, chiedendo di iniziare le procedure per l'ottenimento di un'intesa con lo stato italiano. Una richiesta però non accompagnata né da documentazione probante né da richieste di colloquio e sollecitazioni d'altro tipo.

Perché, quindi? E perché proprio ora? Probabilmente solo per marcare una data. Perché nel frattempo è stata «inventata» la bozza d'intesa redatta dall'Ucoii, sottoscritta da diverse comunità islamiche di varie città, che già circolava nel mondo musulmano e che è stata inviata ufficialmente alla commissione per le intese presso la Presidenza del Consiglio alla fine del 1992.

Ecco dunque qual è la posta in gioco, per la quale vari attori, e tra questi certamente l'islam ambrosiano considerato nel suo complesso, cercano di giocare d'anticipo.

L'Italia, a differenza di altri paesi europei (peraltro ancora lontani da soluzioni soddisfacenti), non si è ancora chiesta come risolvere il problema della rappresentanza dei musulmani nel nostro paese. All'interno della comunità islamica però i giochi sono già aperti, anche se tutti sanno che il problema non si porrà seriamente prima di qualche anno. Occorre preparare il terreno, del resto, e farsi conoscere.

Per ironia della storia, verrebbe quasi da dire che l'islam milanese si è perfettamente integrato all'ambiente in cui si è sviluppato. Si potrebbe quasi dire che è stato assimilato, al punto da aver introiettato i pregiudizi profondi e i comportamenti conseguenti del milanese medio, a cominciare appunto dalla polemica con Roma. Una polemica esplicita e dura, sempre ribadita e sempre sfumata, anche se poi nuovamente ribadita, in

ogni intervista, in ogni incontro (del resto, su questa polemica, i mass media marciano e i giornalisti gongolano: nella logica della stampa, se non ci fosse, bisognerebbe inventarla). Contro il centralismo romano, contro gli sprechi per costruire la moschea, contro l'asservimento a interessi stranieri, contro l'ufficialità, in nome del lavoro con la base, del legame con il popolo vero (e non importa qui quanto il richiamo sia ideologico o reale), l'islam milanese sta costruendo il proprio rito ambrosiano. Con le stesse orgogliose rivendicazioni di autonomia e di leadership nazionale «nei fatti», con la stessa rumorosa determinazione, talvolta con la stessa sorprendente consonanza nelle parole d'ordine che si ritrova in ambito politico: e ci riferiamo, naturalmente, alla politica interna.

Riferimenti bibliografici

- Aa.Vv., *Italia, Europa e nuove immigrazioni*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1990.
- Allievi, S., *La sfida dell'immigrazione*, Bologna, Emi, 1991.
- *Le parole della Lega*, Milano, Garzanti, 1992a.
- «Mass media, immigrazione araba e guerra del Golfo» in *Dimensioni dello sviluppo*, 1, 1992b.
- «Muslim minorities in Italy and their image in the Italian media» in S. Vertovec e C. Peach (a cura di), *Islam in Europe* cit.
- «Muslim communities in Italy. Islam, society and the State» in T. Niblock e B. Szajkowski (a cura di), *Muslim communities in post-bipolar Europe* cit.
- (a cura di), *Milano plurale. Passato, presente e futuro dell'immigrazione a Milano*, Milano, Iref-Comune di Milano, 1993.
- Allievi, S., Bastenier, A., Battegay, A. e Boubeker, A., *Médias et minorités ethniques. Le cas de la guerre du Golfe*, Louvain-la-Neuve, Academia, 1992.
- Allievi, S. e Dassetto, F., *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1993.
- Bastenier, A. e Dassetto, F. (a cura di), *Immigrations et nouveaux pluralismes*, Bruxelles, De Boeck, 1990.
- «Nodi conflittuali conseguenti all'insediamento definitivo delle popolazioni immigrate nei paesi europei» in Aa.Vv., *Italia, Europa e nuove immigrazioni* cit.
- Casolo, A., «Immigrazione e pluralità religiosa. La città dello spirito» in S. Allievi (a cura di), *Milano plurale* cit.

- Dassetto, F., «Visibilisation de l'Islam dans l'espace public» in A. Bastenier e F. Dassetto (a cura di), *Immigrations et nouveaux pluralismes* cit.
- Dassetto, F. e Bastenier, A., *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1991, nuova edizione aggiornata.
- Martini, C. M., *Noi e l'Islam*, Milano, Centro Ambrosiano, 1990.
- Niblock, T. e Szajkowski, B. (a cura di), *Muslim communities in post-bipolar Europe*, London, Garnett Press, in corso di stampa.
- Paolucci, G., *La pretesa dell'Islam alternativo* in *Avvenire*, 28 marzo 1992.
- Vertovec, S. e Peach, C. (a cura di), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, London, University College London Press, 1994.

Nota sugli autori

Jacques Waardenburg è professore ordinario di Scienza delle religioni all'università di Losanna.

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh è collaboratore scientifico per il diritto arabo e musulmano all'istituto svizzero di Diritto comparato di Losanna e professore incaricato all'istituto di Diritto canonico dell'università di Scienze umane di Strasburgo.

Mohammed Salhi è ricercatore ordinario all'istituto di Demografia dell'Università cattolica di Louvain-la Neuve.

Jorgen S. Nielsen è direttore del Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Selly Oak Colleges, Birmingham.

Jean- François Clément è giornalista e ricercatore del Cnrs.

Jochen Blaschke è direttore dell'Istituto berlinese per la ricerca sociale comparata.

Stefano Allievi è ricercatore all'Università cattolica di Louvain-la Neuve.

1994 95 96 97 98 99

O 1 2 3 4 5 6 7 8 9

Finito di stampare il 18 febbraio 1994
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino
Grafica copertina Image + Communication, Torino

Studi e ricerche

Volumi già pubblicati:

Abitare il pianeta. Futuro demografico, migrazioni e tensioni etniche.

Volume I, Marcello Pacini, Aristide R. Zolberg, Antonio Golini *et al.*, *Il Mondo Arabo, l'Italia e l'Europa.*

Volume II, Thomas Espenshade, S. Philip Morgan, Gian Carlo Blangiardo *et al.*, *Usa, Urss e aree asiatica e australe.*

Vincenzo Cesareo (a cura di), *L'icona tecnologica. Immagini del progresso, struttura sociale e diffusione delle innovazioni in Italia.*

Valori, scienza e trascendenza.

Volume I, Achille Ardigò e Franco Garelli, *Una ricerca empirica sulla dimensione etica e religiosa fra gli scienziati italiani.*

Volume II, Evandro Agazzi, Sebastiano Maffettone, Gerard Radnitzky *et al.*, *Un dibattito sulla dimensione etica e religiosa nella comunità scientifica internazionale.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Il futuro degli italiani. Demografia, economia e società verso il nuovo secolo.*

Claus-Dieter Rath, Howard Davis, Francois Gargon, Gianfranco Bettetini e Aldo Grasso (a cura di), *Le televisioni in Europa.*

Volume I, *Storia e prospettive della televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Volume II, *I programmi di quarant'anni di televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Manuale per la difesa del mare e della costa.*

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Il Sud-est asiatico nell'anno del serpente. Rapporto 1989 sulla situazione sociale, politica ed economica dell'area.*

- Sergio Conti e Giorgio Spriano (a cura di), *Effetto città. Sistemi urbani e innovazione: prospettive per l'Europa degli anni novanta*.
- Albert Bastenier e Felice Dassetto, John Rex *et al.*, *Italia, Europa e nuove migrazioni*.
- Erminio Borlenghi (a cura di), *Città e industria verso gli anni novanta. Sistemi urbani e impresa a Torino, Genova, Verona, Bologna, Firenze, Napoli, Bari, Catania, Milano e Roma*.
- Isaiah Berlin, Amartya Sen, Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo e Salvatore Veca, *La dimensione etica nelle società contemporanee*.
- Vincenzo Cesareo (a cura di), *La cultura dell'Italia contemporanea. Trasformazione dei modelli di comportamento e identità sociale*.
- Maria Luisa Bianco, Federico D'Agostino e Marco Lombardi, *Il sapere tecnologico. Diffusione delle nuove tecnologie e atteggiamenti verso l'innovazione a Torino, Napoli e Milano*.
- Giancarlo Rovati, *Un ritratto dei dirigenti italiani*.
- Giuliano Urbani, Norberto Bobbio, Gian Maria Capuani e Giannino Piana *et al.*, *L'anziano attivo. Proposte e riflessioni per la terza e la quarta età*.
- Václav Bělohradský, Pierre Kende e Jacques Rupnick (a cura di), *Democrazie da inventare. Cultura politica e stato in Ungheria e Cecoslovacchia*.
- Antonio Golini, Alain Monnier, Olivia Ekert-Jaffé *et al.*, *Famiglia, figli e società in Europa. Crisi della natalità e politiche per la popolazione*.
- Giorgio Brosio e Walter Santagata, *Rapporto sull'economia delle arti e dello spettacolo in Italia*.
- Danièle Hervieu-Léger, Franco Garelli, Salvador Giner e Sebastan Sarasa *et al.*, *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*.
- Pier Francesco Ghetti, *Manuale per la difesa dei fiumi*.
- Maurizio Ferrera (a cura di), *Stato sociale e mercato mondiale. Il welfare state sopravviverà alla globalizzazione dell'economia?*
- Ole Riis, Marek Tarnowski, Alexander Tsipko *et al.*, *La religione dei europei II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo*.
- Gian Carlo Blangiardo e Antonio Golini, Paolo De Sandre, Rossella Palomba *et al.*, *Politiche per la popolazione in Italia*.
- Jacques Waardenburg, Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Mohammed Salhi *et al.*, *I musulmani nella società europea*.

Popolazioni e culture italiane nel mondo

Volumi già pubblicati:

Euroamericani.

Volume I, Marcello Pacini, «Introduzione a “Euroamericani”», Betty Boyd Caroli, Piero Gastaldo, Francis A. J. Ianni *et al.*, *La popolazione di origine italiana negli Stati Uniti.*

Volume II, Francis Korn, Isidoro J. Ruiz Moreno, Ezequiel Gallo *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Argentina.*

Volume III, Luis A. De Boni e Rovilio Costa, Lucy Maffei Hutter *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Brasile.*

Graziano Battistella (a cura di), *Gli italoamericani negli anni ottanta. Un profilo sociodemografico.*

Rovilio Costa e Luis A. De Boni (a cura di), *La presenza italiana nella storia e nella cultura del Brasile.*

Jean-Jacques Marchand (a cura di), *La letteratura dell'emigrazione. Gli scrittori di lingua italiana nel mondo.*

Stephen Castles, Caroline Alcorso, Gaetano Rando ed Ellie Vasta (a cura di), *Italo-australiani. La popolazione di origine italiana in Australia.*

Fernando J. Devoto, Maria Magdalena Camou e Adela Pellegrino *et al.*, *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno.*

Inoltre la Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli pubblica la rivista semestrale *ALTREITALIE. Rivista internazionale di studi sulle popolazioni di origine italiana nel mondo.*

Cosmopolis

Volumi già pubblicati:

Masao Maruyama, *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno.*
Prefazione di Shuichi Katō.

Ashis Nandy, Ravinder Kumar, Rajni Kothary *et al.*, *Cultura e società in India.*

Shuichi Katō, *Arte e società in Giappone.*

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico.*

Guide agli studi di scienze sociali in Italia

Volumi già pubblicati:

Leonardo Morlino (a cura di), *Scienza politica*.

Luigi Bonanate (a cura di), *Studi internazionali*.

Pasquale Coppola, Berardo Cori, Giacomo Corna Pellegrini *et al.*, *Geografia*.

Quaderni della Fondazione

Volumi già pubblicati:

Vicente Giancotti (a cura di), *La bibliografia della letteratura italiana in America Latina*.

Alice Kelikian, Pierre Milza, Falk Pingel, *L'immagine dell'Italia nei manuali di storia negli Stati Uniti, in Francia e in Germania*.

Adelin Fiorato, Laura Lepschy, Hermann Neumeister *et al.*, *L'insegnamento della lingua italiana all'estero. Francia, Gran Bretagna, Germania, Spagna, Canada, Stati Uniti, Argentina, Brasile e Australia*.

Francesco Silva, Marco Gambaro, Giovanni Cesare Bianco, *Indagine sull'editoria. Il libro come bene economico e culturale*.

Mariano D'Antonio (a cura di), *Lavoro e disoccupazione nel Mezzogiorno*.

Maria Pia Bertolucci e Ivo Colozzi (a cura di), *Il volontariato per i beni culturali in Italia*.

Alberto Bramanti e Lanfranco Senn, Sergio Alessandrini *et al.*, *La Padania, una regione italiana in Europa*.

Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Abdelbaki Hermassi, *Stato ed economia nel mondo arabo*.

Marcello Pacini, Klaus R. Kunzmann, J. Neill Marshall *et al.*, *La capitale reticolare. Il decentramento delle funzioni nazionali: un'esperienza europea e una proposta per l'Italia*.

Le cospicue immigrazioni e i recenti rivolgimenti internazionali hanno portato in Europa occidentale circa sette milioni di musulmani arabi, africani e asiatici, che appellandosi alla comune appartenenza islamica chiedono l'inserimento nella dimensione socioculturale europea. Anche in Italia la presenza musulmana si va diffondendo ed entra in relazione con la società civile e le istituzioni.

Spesso le domande avanzate dalle comunità musulmane non si limitano alla sfera connessa con l'esercizio del culto, ma comprendono molteplici richieste di tipo giuridico e sociale legate al carattere specifico dell'islam, che include nella dimensione religiosa anche il diritto e le istituzioni statali, i quali sono quindi retti da principi molto diversi da quelli della tradizione europea. Il confronto tra islam ed Europa diventa così un confronto tra universi culturali differenti, ed è solo in quest'ottica che diventa comprensibile in tutta la sua complessità.

Il presente volume affronta questi temi a partire dai casi concreti dei principali paesi meta di immigrazione – Francia, Gran Bretagna, Germania – offrendo una panoramica delle modalità in cui gli immigrati musulmani si organizzano in Europa. Nei casi in esame vengono sottolineati i principali nodi problematici che emergono dalle richieste dei residenti musulmani e l'atteggiamento assunto dai vari stati rispetto all'islam e all'appartenenza islamica.

Per meglio cogliere la specifica natura del fenomeno culturale musulmano, le situazioni europee vengono poi inquadrare entro temi di più ampio respiro quali la natura dell'autorità nell'islam, la sua attuale espansione e i contenuti del diritto familiare islamico, che forniscono categorie interpretative atte a comprendere l'urgente sfida culturale che l'islam pone all'Europa nel presente e nell'immediato futuro.