

LM87 ----- Migrazioni, cittadinanza e pluralismo religioso

Lezione n. 4 - Islam: parole chiave

Ateismo

Esso rappresenta la critica e la negazione del credo metafisico in Dio o in esseri di natura spirituale. Tale descrizione è capace di includere varie sfumature e distinzioni di ateismo, che vanno dalla negazione dell'esistenza della divinità al rifiuto della nozione stessa di divinità in quanto priva di significato o inintelligibile. Una distinzione interessante da introdurre è quella tra ateismo "positivo" e ateismo "negativo". Se il primo è patrimonio di chi non solo non crede nella divinità ma è convinto della sua non esistenza, il secondo è assimilabile all'altro concetto chiave dell'irreligione, quello di agnosticismo. Quest'ultimo è comunemente inteso come convinzione che non ci siano sufficienti prove né per credere nell'esistenza del divino né per confutarla con certezza.

E' noto che l'ecumene islamica include una varietà di Paesi e con essa un'importante eterogeneità linguistica. Nel Corano il termine maggiormente utilizzato è *ilhād*, non contenente in alcun modo la parola dio, relativa all'idea di "distorcere, deviare dalla retta via". *Ilhād* è quindi la parola per eccellenza che attualmente indica l'ateismo (con *mulhid* a indicare la persona atea), pur racchiudendo una varietà di fenomeni che implica la "distorzione degli insegnamenti fondamentali del Corano" e quindi può spaziare dall'ateismo duro e puro al politeismo passando per l'agnosticismo, l'eresia o l'eterodossia. Estremamente utilizzati sono anche i termini *kāfir* ("miscredente") e il sostantivo *kufr* ("miscredenza"), con numerose occorrenze nel Corano. Un ultimo vocabolo da includere nella nostra rassegna è *murtadd*, participio presente del verbo arabo *irtadda*, utilizzato nel Corano con il significato di "volgere le spalle a qualcosa".

Alla luce della molteplicità di denominazioni è di fondamentale importanza tentare di esplicitare il contenuto dell'ateismo o dell'agnosticismo nelle società musulmane. Il "miscredente" è colui che viene considerato non particolarmente pio, se paragonato a una religiosità vista come ideale (si pensi a chi non preghi cinque volte al giorno, non digiuni durante il mese sacro di Ramadan oppure – per una donna – non indossi il velo). Tutti comportamenti che però non implicano automaticamente l'abbandono della fede. Varcare la soglia dell'ateismo nell'Islam implica mettere in dubbio le fondamenta minime del credo musulmano: Dio (Allah) e il suo profeta Muhammad.

A partire dal XIX secolo si sono consolidate due posizioni ideologiche: da una parte quanti considerano l'Islam un ostacolo sulla strada del progresso e quindi auspicano una radicale secolarizzazione della società, dall'altra chi tenta di conciliare religione e modernità seguendo una peculiare via musulmana. È in tale contesto che a timidi passi si fa strada l'ateismo vero e proprio, in parallelo con richieste di laicizzazione della pubblica

piazza. Si osserva, tuttavia, che sul fronte pubblico la laicità non viene apertamente promossa neppure da ideologie che sembrerebbero farne una bandiera, come il socialismo panarabo o ancora più il marxismo. L'unico caso in cui quest'ultimo si è imposto al potere nel mondo arabo è stato quello della Repubblica Democratica Popolare dello Yemen, tra il 1971 e il 1990. Anche qui, tuttavia, non si fece ricorso all'ateismo di Stato, tutt'altro; l'Islam rimase religione ufficiale. Due eventi hanno nel frattempo grandemente contribuito a un revival dell'Islam politico: la sconfitta del 1967 contro Israele, e soprattutto la Rivoluzione islamica del 1979 la cui risultante Repubblica degli ayatollah ha superato i quarant'anni di vita. Questi due eventi, tuttavia, hanno impresso una spinta – per una sorta di declinazione ideologica del terzo principio della dinamica – che ha condotto sempre più persone a distaccarsi gradualmente da un Islam appesantito da letture dogmatiche, arretrate e fondate su un glorioso passato, frutto di mitizzazione esasperata.

Il collegamento tra dimensione privata e pubblica – elemento caratterizzante del percorso di un miscredente musulmano rispetto a quello di un occidentale immerso in una società tutto sommato secolare – è la stretta interconnessione tra *dīn* (religione), *dawla* (Stato) e *dunya* (realtà mondana, ovvero società). Succintamente, questo rapporto può essere spiegato con una legittimazione incrociata tra religione e politica. Religione acefala (senza una guida unica e infallibile in materia religiosa alla stregua del Papa nella Chiesa cattolica), l'Islam vede varie branche e personalità che chiedono alla politica il suggello dell'ortodossia, e a sua volta lo Stato vede nella religione uno strumento di legittimazione per trasformare la *'asabiyya* (coesione sociale su base tribale) in un potere istituzionalizzato. Questo reciproco spalleggiamento tra religione e Stato finisce per riflettersi sulla società, terzo elemento il cui controllo è la chiave della sopravvivenza degli altri due. Da qui deriva il sistema di norme che nelle legislazioni di gran parte dei Paesi arabo-musulmani punisce l'apostasia o forme più lievi di dissenso religioso (come la criminalizzazione del non rispetto del digiuno di Ramadan): colui che abbandona la religione disconosce l'autorità costituita, si trasforma in potenziale sovvertitore.

Dialogo inter- religioso

Fratelli tutti, la nuova enciclica di Papa Francesco è centrata sulle «questioni legate alla fraternità e all'amicizia sociale». Momento forte di tale attenzione è stata nel febbraio del 2019 la presentazione ad Abu Dhabi della "Dichiarazione sulla Fratellanza umana", redatta e firmata con il Grande Imam della moschea-università del Cairo. Ed è proprio questo documento ad aver fornito lo spunto per i temi sviluppati nell'enciclica. Basterebbero questi accenni per cogliere la rilevanza assunta dal dialogo interreligioso, e in particolare da quello islamo-cristiano, nella genesi della nuova enciclica. Ma c'è di più: in alcuni passaggi Francesco declina le sue affermazioni alla prima persona plurale, introdotte dalla formula

«Con il Grande Imam Al-Tayyeb», lasciando così che le parole di un dignitario musulmano siano accolte nel magistero della Chiesa. Il metodo scelto per la redazione di questo documento rappresenta in questo modo la traduzione concreta delle indicazioni contenute nel capitolo sesto, in cui il Papa si sofferma sul concetto e sulla pratica del dialogo, che non è «un febbrile scambio di opinioni», ma «la capacità di rispettare il punto di vista dell'altro». Nonostante questa prospettiva particolare, *Fratelli tutti* non è un documento sulle relazioni interreligiose. Piuttosto, in forza del suo incontro con il mondo musulmano, Francesco eleva il rapporto tra credenti di fedi diverse a paradigma di amicizia sociale valido per tutti gli uomini, facendo della fraternità quel principio unificante che le forze motrici della globalizzazione, principalmente il mercato e la tecno-scienza, si sono dimostrate incapaci di garantire. All'interno di questa cornice, il Papa traccia una strada per dissipare le tante «ombre di un mondo chiuso». Lo fa prima con un'illuminante meditazione sulla parabola del Buon Samaritano e poi mettendo ancora una volta a frutto il suo "pensiero antinomico", secondo il quale i conflitti tra posizioni opposte non si risolvono attraverso soluzioni sincretistiche o assorbendo uno dei due poli nell'altro, ma elevandosi «a un piano superiore che conserva in sé le preziose potenzialità delle polarità in contrasto». Nell'enciclica, questo vale in particolare per le tante tensioni da cui è attraversato il mondo contemporaneo, come quella tra globalismo e localismo e quella tra populismo e liberalismo, cui gli stessi cattolici faticano a sottrarsi.

L'obiettivo che si pone Papa Francesco è «porre attenzione ad alcune tendenze del mondo attuale che ostacolano lo sviluppo della fraternità universale» (n.9) stigmatizzando l'attuale implosione nei confronti di «lavorare insieme per superare le divisioni e per favorire la pace e la comunione fra tutti i popoli» (n.10). Si parla esplicitamente dell'Unione Europea che ha obliato lo spirito «dei Padri fondatori dell'Unione» (n.10) e sottolinea l'importanza di vigilare su quei «segni di un ritorno all'indietro» (n.11) che hanno umiliato interi popoli a causa delle «diverse ideologie» che oggi «creano nuove forme di egoismo e di perdita di senso sociale» (n.11). La globalizzazione che in sé ci sprona ad «aprirci al mondo», dice Papa Francesco, oggi si riferisce esclusivamente all'economia e alla finanza. Questa mentalità è la fine della coscienza storica e provoca non poca disgregazione ignorando tutto ciò che culturalmente, socialmente ed eticamente è stato messo in atto a favore della dignità della persona umana. «Restano in piedi unicamente il bisogno di consumare senza limiti e l'accentuarsi di molte forme di individualismo senza contenuti» (n.13). Si tratta di «nuove forme di colonizzazione culturale» che snaturano e manifestano gli stessi concetti di democrazia, libertà, giustizia e unità per utilizzarli «come strumenti di dominio» (n.14). Osserva preoccupanti «espressioni di razzismo» (n.20) che diventano motivo di stigmatizzazione sia per l'accoglienza dei rifugiati e di migranti che fuggono dalle povertà o dalla guerra nei loro Paesi di origine. Vi sono poi azioni di esclusione,

maltrattamenti e violenza nei confronti delle donne rendendo così vani i principi della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani dell'Onu del 1948.

Si destabilizza l'universalità dei diritti umani a discapito della dignità dei soggetti e dei popoli attentando alla fraternità, alla giustizia e alla pace, dando adito così alla «cultura di muri» generatrice di conflittualità e guerre dove si spegne «il progetto di fratellanza, inscritto nella vocazione umana» (n.26). Papa Francesco afferma di comprendere «che di fronte alle persone migranti alcuni nutrano dubbi o provino timori. Lo capisco come un aspetto dell'istinto naturale di autodifesa. Ma è anche vero che una persona e un popolo sono fecondi solo se sanno integrare creativamente dentro di sé l'apertura agli altri» (n.41), nello spirito di autentica fraternità.

Fondamentalismo, jahidismo

Lo jihadismo ha una salda radice religiosa ma non è classificabile come espressione religiosa. Il termine jihad è spesso tradotto come guerra santa; in arabo il significato etimologico è molteplice: in primis è traducibile come “sforzo, percorso spirituale per portare a compimento la volontà di Allah” (jihad maggiore), altro significato è “guerra santa” (jihad minore), che prevede un combattimento tra due spazi geografici in cui i musulmani dividono il mondo *dar-al-islam*/parte sottomessa a Dio e *dar-al-harb*/zona di guerra, dominata dagli infedeli. Lo sforzo nel percorso religioso nell'Islam è un'obbligazione insieme civile e religiosa.

Nell'ambito del terrorismo l'elemento religioso può rappresentare uno degli elementi di valutazione. Potremo inquadrarli come sette distruttive delle quali posseggono alcuni elementi fondamentali: grande capacità attrattiva, utilizzazione della religione per la realizzazione di atti criminali. Lo jihadismo ha una salda radice religiosa ma non è classificabile come espressione religiosa, al massimo come setta distruttiva all'interno dell'Islam, a partire da elementi musulmani collegati a una visione manichea del mondo. Le credenze possono così assumere derive violente di fronte a fenomeni di ideologizzazione della religione. Si potrebbe, in maniera distorta, sottolineare che la libertà di religione potrebbe dare copertura alle dottrine della “guerra santa” o, in senso più ampio, a un fondamentalismo a carattere religioso, violento. E' indubitabile che il terrorismo non ha soltanto una matrice religiosa perché persegue una finalità che, nella visione occidentale, potremmo definire politica. Tuttavia l'utilizzazione del sintagma “islam politico” implica un'utilizzazione poco rigorosa dei termini posto che il termine politico, così come lo concepisce la cultura occidentale non esiste nel Corano. Il radicalismo vorrebbe imporre un modello di società e di Stato non determinato solo sulla base religiosa, sulla fede, ma sull'applicazione della legge islamica come elemento principale del suo ordinamento giuridico. Di fronte al monismo dell'antichità la civiltà occidentale ha da tempo attuato una netta separazione Stato- Chiesa, ormai ben strutturata anche a livello giuridico. Nella

cultura islamica dogma, diritto, morale, costumi sociali, sono tutti influenzati da regole religiose.

Attualmente l'IS, gravemente indebolito nei suoi territori in Siria e in Iraq è diventato più decentrato e si rivolge a organizzazioni affiliate, ma geograficamente distanti per diffondere il suo messaggio e soprattutto seminare terrore. E' interessante ricordare che il califfato dello Stato Islamico è durato più di 1700 giorni, abbastanza a lungo per poter essere considerato come uno degli eventi più significativi della nostra epoca. Un totalitarismo moderno, ancorato a una storia islamica ampiamente mitizzata che ha evidenziato le c.d. zone grigie delle nostre società contemporanee che hanno favorito una progressiva radicalizzazione dell'Islam politico negli ultimi decenni. La morfogenesi del califfato si è strutturalmente delineata dopo l'intervento statunitense in Iraq nel 2003, che permise di porre le fondamenta di Al Qaeda, poi mutatosi nell'Isi. La lotta jihadista nasceva dunque in territori islamici, dall'Iraq alla Siria, approfittando delle conflittualità interne, acutizzandosi dopo il 2014 come vendetta per i sunniti, fortemente repressi e realizzandosi politicamente attraverso la proclamazione a giugno dello stesso anno della restaurazione del califfato, con cancellazione delle frontiere geografiche Iraq- Siria. Un territorio esteso quanto il Regno Unito, con capitali Raqqa e Mosul. Ciò determinò anche l'internazionalizzazione della guerra civile siriana, cui reagì una coalizione internazionale, guidata da B. Obama. L'Is obbligò i cristiani al pagamento della jizya (una tassa imposta ai non mussulmani), impose il burqa, proibì fumo e attività ricreative, perseguì i gay e prese il controllo delle scuole per la diffusione delle sue ideologie. Nel 2015, la sconfitta a Kobane segnò una battuta di arresto, sia come gruppo terroristico che come "proto- Stato" aveva difficoltà di sopravvivenza. La sconfitta, avvenuta dopo quasi cinque anni dalla sua proclamazione è tuttavia ancora in corso...L'Is non potrà esser eliminato come sistema di valori o cancellato fisicamente se non cambieranno le difficili condizioni religiose, sociali ed economiche preesistenti alla nascita del gruppo, in cui i sunniti sentono di vivere.

Gerarchia

La questione della gerarchia, in ambito islamico, viene spesso interpretata con l'assenza di strutture gerarchiche immediatamente analoghe a quelle del sacerdozio cattolico e tale assenza, secondo la visione più tradizionalistica dell'Islam, ne determinerebbe un'analisi alquanto superficiale e grossolana del concetto di gerarchia nell'Islâm. Inevitabilmente, le modalità con cui la tradizione cattolico-romana ha articolato la gerarchia delle funzioni sacerdotali hanno finito per influenzare generalmente la comprensione e il giudizio occidentale su ciò che si debba intendere per "gerarchia spirituale" o comunque, gerarchia teologica, fondata essenzialmente da una delle figure.

L'assenza di una figura «papale» non intacca minimamente il carattere gerarchico delle scuole sapienziali, semmai ne configura diversamente i criteri di legittimità e trasmissione dell'autorità.

Imam

L'imam letteralmente è il capo della comunità musulmana, usualmente definito da sunniti Califfo. L'imam non è dotato, a differenza del pontefice cattolico, di autorità docente o legislativa la sua nomina può avvenire o per diretta destinazione del Profeta o per destinazione del precedente Imam o per elezione o ancor meglio designazione da parte dei maggiorenti della comunità. Per quanto riguarda la formazione teologica del Imam in Italia il 66% degli intervistati riconosce di non averla e coloro che l'hanno ricevuta in prevalenza hanno frequentato corsi nelle grandi università islamiche del mondo arabo. Circa il 45% è laureato o ha un dottorato. Importante definire la funzione degli imam, il ruolo che gli attribuisce la tradizione islamica e quello che finisce per assumere nel contesto socio religioso italiano.

Come è noto la sua funzione precipua è quella di guidare la preghiera rituale, in quella del venerdì di pronunciare il sermone/*khutba* dalla postazione a lui riservata/*minbar*. Per una sorta di isomorfismo dei religiosi nel contesto italiano questo ruolo è recepito come quello di un sacerdote quindi sacralizzando una figura che, almeno nella tradizione sunnita, ha un carattere prettamente laico. Normalmente un comune quando vuole aprire spazi di dialogo interreligioso si rivolge all'imam, sottovalutando il fatto che lui non rappresenta la comunità la quale ha una figura di rappresentanza istituzionale che è un presidente o un portavoce. Resta il fatto che l'imam è un "gatekeeper" che può facilitare o chiudere la relazione tra la comunità islamica e il contesto che la circonda; è un naturale mediatore interculturale il ponte che facilita la comunicazione tra la comunità islamica e la società civile e istituzioni con cui essa entra in relazione per autorevolezza ruolo e anche il mediatore interno alla comunità al quale si chiede di gestire eventuali conflitti e, ancora, una risorsa umana a cui si rivolge la società civile che vuoi organizzare una presentazione dell'islam o il dialogo interreligioso. Infine ha una funzione primaria, anche se non esclusiva, nell'orientamento della comunità non solo per l'influenza dei contenuti teologici e talvolta anche politici del sermone settimanale ma anche per le attività formative dei giovani e l'organizzazione degli spazi nella moschea. Per esempio può decidere di isolare le donne dietro una grata oppure accoglierle nello spazio della sala di preghiera/*musallah*.

Nei centri islamici più piccoli l'imam è quindi il garante di una linea politico teologica che può orientare la comunità in senso fondamentalista conservatore o liberale. Nel quadro di questa complessità anche gli imam sono il prodotto dell'associazionismo frammentato che fino ad oggi non ha trovato una sintesi federativa. Il *Patto con l'Islam italiano*, sottoscritto nel 2017 dal Ministro dell'Interno Minniti con le principali associazioni dei musulmani non

ha trovato pratica attuazione. Quel testo designava una “road map” riguardante anche gli imam, ipotizzando l'impegno del Ministero dell'Interno a sostenere programmi formativi per gli imam che si impegnavano a partecipare a tavoli interreligiosi locali a promuovere una cultura della lealtà costituzionale e a predicare in italiano o a garantire la traduzione del loro sermone. Questo percorso ha trovato solo una parziale attuazione nell'organizzazione di un corso di formazione per i ministri di culto, non solo musulmani su temi civici e costituzionali. L'ordinamento italiano ha tentato di favorire politiche del dialogo e del riconoscimento informale delle comunità islamiche, se non altro a livello territoriale, tramite tavoli interreligiosi, spesso convocati dalle prefetture. E' questo il punto di forza dal quale partire per una politica di integrazione di contrasto al radicalismo.

Islamismo

Esiste una vasta letteratura sull'islamismo, una parte della quale si è concentrata sulle sue manifestazioni al di fuori delle società musulmane. Senza sottovalutare l'impatto che esso ha come attore sulla scena internazionale, occorre però collocarlo nel suo contesto storico, che è quello delle società musulmane in via di secolarizzazione. L'islamismo è una forma di resistenza alla secolarizzazione o, quanto meno, un tentativo di negoziare il ruolo della religione nello spazio pubblico in costruzione. È un fenomeno che agisce nel lungo periodo, necessario a far sì che le mentalità e le psicologie sociali si adattino a un mondo disincantato, in cui le istituzioni religiose e i santi non hanno più il potere di incidere sul corso degli eventi. Le società musulmane non si stanno dirigendo verso un mondo senza un Dio, ma verso un mondo in cui Dio non è più la figura pubblica che dice ciò che si deve o non si deve fare nella vita quotidiana. Detto questo, l'islamismo è un'utopia e un'ideologia politica. L'utopia consiste nel voler creare un mondo in cui i vincoli sociali e l'egoismo individuale non esistono. Quest'utopia ha guadagnato all'islamismo grandi folle che sognavano un mondo migliore, facendolo diventare un'ideologia popolare mobilitante.

L'islamismo è anche una reazione politico-culturale alla dominazione occidentale. Il suo sviluppo come ha ispirato l'organizzazione dei Fratelli musulmani nel 1928 in Egitto. La sua parola d'ordine era ripristinare il califfato che era stato abolito pochi anni prima da Mustafa Kemal in Turchia (1924). Per i teorici di questa impostazione la dominazione coloniale e neocoloniale è un prolungamento delle crociate del Medioevo che miravano a distruggere l'Islam. Il motivo della conflittualità tra le due rive del Mediterraneo sarebbe dunque principalmente religioso.

L'islamismo è, infine, un prodotto contraddittorio della modernità: è moderno nella misura in cui fa accedere le masse popolari al campo politico, ma contraddice questa modernità rifiutando la nozione di sovranità umana e sostenendo che la legge è divina. Rifiutandosi di riconoscere che la fonte della legge e del potere è la società, l'islamismo si è condannato a essere un'ideologia intellettualmente povera. È questa povertà ad aver

impedito agli islamisti di prendere il potere (ad eccezione dell'Iran), nonostante godessero di molta popolarità. Non sono stati capaci di elaborare delle categorie per leggere la realtà storica e influenzarla. I loro discorsi sono composti da frammenti di realtà mescolati a miti religiosi. Ma l'islamismo è sinonimo anche di generazioni diverse che hanno vissuto esperienze diverse. Dalla metà degli anni '90 è in corso uno sforzo di elaborare un pensiero islamista capace di superare la povertà intellettuale degli anni '60. Alcune correnti in Egitto, in Tunisia o in Algeria, vogliono rendere l'Islam compatibile con la libertà di coscienza e con l'uguaglianza tra uomo e donna. Per fare questo decostruiscono ciò che hanno scritto i loro predecessori; una tendenza che gli studiosi hanno definito «post-islamismo». Più in generale, è in corso una contestazione che vede protagonisti, tra gli altri, anche i teologi, insoddisfatti del discorso della teologia ufficiale. Il mondo musulmano è alla vigilia di un dibattito ideologico che potrebbe mettere in discussione la lettura ufficiale ereditata dal Medioevo.

Islam italiano

Se a Milano già negli anni '80 la presenza musulmana aveva assunto forma stabile, a Roma tale consolidamento si è prodotto con maggiore lentezza e ha raggiunto il suo culmine solo negli ultimi 15 anni, in cui si è assistito a un aumento esponenziale del numero delle moschee con l'apertura di ben 18 sale di preghiera. Le ragioni di questo ritardo risultano legate sia all'andamento dei flussi migratori che alla dispersione provocata dall'assetto urbanistico della Capitale. A causa del costo degli affitti, la maggior parte delle comunità migranti si è stabilita nelle zone periferiche della città, spesso organizzandosi secondo il Paese di provenienza. Una divisione, quella su base etnico-nazionale, che caratterizza in realtà gran parte del fenomeno islamico italiano. Tuttavia, mentre le regioni settentrionali presentano una forte connotazione arabofona, nella Capitale la nazionalità predominante è quella bangladese, che controlla il 59,5% delle moschee romane. Un'altra differenza sostanziale con il nord del Paese risiede nella tipologia d'Islam che si è maggiormente sviluppata. Semplificando, mentre nell'Italia settentrionale prevalgono la tendenza mistica e spirituale rappresentata dalla COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana) e quella politica, simboleggiata dall'UCOII (Unione delle Comunità e Organizzazione Islamiche in Italia) e dal suo legame con la galassia dei Fratelli Musulmani, a Roma si registrano invece una corrente maggiormente tradizionalista, portata avanti dalla Confederazione Islamica Italiana (CII), e una dimensione missionaria e pietista, che trova la sua espressione nel movimento tablīgh. Quest'ultimo persegue una "re-islamizzazione dal basso" di carattere apolitico che si affianca, dunque, a "un'islamizzazione dall'alto", promossa dall'Islam degli Stati simboleggiato dalla Grande Moschea e dalla CII. Ad ogni modo l'Islam a Roma, come

nel resto della penisola, non è un blocco monolitico. Al pari delle altre religioni, anche quella islamica è costellata da una molteplicità di tendenze.

Quando si parla di Islam a Roma, immediatamente il pensiero va alla cosiddetta “Grande Moschea”, la più grande d’Italia e tra le principali in Europa. È gestita dal Centro Islamico Culturale d’Italia (CICI), istituzione nata nel 1966, ente posto sotto la diretta autorità del Re del Marocco. Decisivo fu l’assenso di Paolo VI e Giovanni Paolo II, che scelsero di non vincolare l’edificazione di un luogo di culto islamico nella capitale del Cattolicesimo a una logica transazionale: a oggi infatti l’Arabia Saudita continua a non permettere l’edificazione di luoghi di culto non islamici sul proprio territorio. All’interno del Centro culturale è inoltre ospitata anche la sede italiana della Lega Musulmana Mondiale, ONG strettamente legata al regno saudita. In questo delicato equilibrio, tra Marocco e Arabia Saudita, l’imam della Grande Moschea viene invece scelto dall’Egitto. Nel 2012 è nata la Confederazione Islamica Italiana (CII), «un’associazione di associazioni». I suoi pilastri sono le Federazioni Regionali, organismi di rappresentanza che raccolgono le adesioni delle singole moschee, associazioni e sale di preghiera presenti sul territorio di ogni regione. A detta dei membri del suo direttivo, la CII nasce con lo scopo prioritario di dare una nuova rappresentanza ai musulmani presenti in Italia. L’intento è quello di accreditarsi come rappresentanti di un Islam “italiano” per poter essere promotori di un’intesa con lo Stato, la cui mancanza viene considerata «una delle principali difficoltà della comunità musulmana italiana».

Il **Patto per un Islam italiano** è stato firmato nel 2017 fra il Ministero degli Interni e alcune delle maggiori associazioni islamiche rappresentative del mondo islamico in Italia. Pur non rappresentando una vera e propria intesa, questo Patto va considerato come un passo avanti verso la creazione un islam italiano legittimo. Un documento che prosegue il cammino avviato oltre dieci anni fa e che vede in sostanza il coinvolgimento dello Stato nella promozione di un soggetto islamico nazionale, che a sua volta cerca di raccogliersi intorno a punti di incontro ben definiti e – in un certo senso – sostenuti dallo Stato. La parte più consistente del documento contiene gli impegni presi dai rappresentanti delle associazioni musulmane. Oltre a garantire l’adesione a varie iniziative pubbliche, come l’organizzazione di eventi o la partecipazione a tavoli interreligiosi o di confronto con le autorità, i punti più importanti riguardano la formazione degli imam, l’accessibilità alle moschee e ai sermoni che vengono pronunciati al loro interno, e la trasparenza finanziaria dei fondi che ricevono per la costruzione di centri islamici o moschee. Altro punto importante dell’accordo prevede che il sermone del venerdì sia svolto o tradotto in italiano, così come le comunicazioni sulla vita della comunità o dell’associazione. Suscita qualche perplessità innanzitutto per la tendenza consolidata a gestire queste relazioni con l’Islam in un contesto eccezionale e diverso da quello riservato alle altre Confessioni religiose; e poi

per l'eccessivo richiamo alla legge 1159 del 1929 come fonte di riferimento per il "riconoscimento" dei soggetti religiosi di ispirazione islamica.

Islamofobia

L'immaginario apocalittico che lega la decadenza dell'Occidente all'invasione progressiva e aggressiva dell'Islam alimenta le retoriche politiche degli ultimi tempi. Tale blocco tende esercitare un'egemonia per contrastare le opinioni di quanti continuano a ritenere che l'Islam sia una religione così complessa da non poter essere ridotta a una sola dimensione. Il discorso è particolarmente interessante nell'ambiente francese che accoglie un gruppo consistente di intellettuali che in vario modo hanno descritto la forza dell'Islam in Europa come sintomo di una debolezza strutturale della civiltà europea.

L'Islamofobia è un fenomeno sociale di non facile definizione del rischio di una sopravvalutazione o di una generalizzazione o, ancora, del ridimensionamento o negazione della sua portata sociale e politica. Non tutte le critiche nei confronti dei musulmani sono per forza islamofobe. I contesti nei quali si verificano solitamente episodi di islamofobia sono: 1. il lavoro, soprattutto per le donne velate; 2. l'educazione scolastica e libri di testo, l'atteggiamento degli insegnanti; 3. l'ambito politico, per scopi elettorali, soprattutto negli ambienti della destra nazionalista; 4. i media che offrono un'immagine stereotipata della complessa realtà islamica; 5. l'ambito istituzionale, con leggi restrittive contro il velo, contro i minareti eccetera; 6. i social network, attraverso quali sono veicolati messaggi di odio che incitano a volte la violenza nei confronti dei musulmani.

Nel Rapporto annuale della Commissione Europea sull'intolleranza del 2019 si legge che in molti Stati membri il nazionalismo xenofobo continua ad esprimersi in senso islamofobico, spesso raffigurando l'Islam come una religione "straniera", in contrasto con la cultura e gli elementi che costituiscono l'identità nazionale. Essa contribuisce anche a rendere particolarmente vulnerabili i musulmani che portano segni visibili della loro religione. Il discorso di odio, diventa, così, incitamento all'odio e infine violenza. In quest'ottica l'Islam è "di per sé" una minaccia intrinseca alla cultura (non solo religiosa) e allo stile di vita europeo e dunque il mito dell'"invasione islamica" e della conseguente "islamizzazione" dell'Europa è stato cavalcato da molti partiti che si riconoscono nel discorso xenofobo.

Purtroppo queste posizioni sono state fatte proprie anche da partiti di ispirazione più liberale: dietro allo scontro tra Macron e una parte del mondo musulmano c'è il tentativo di aggiornare il modello assimilazionista francese. A monte di tale concezione, c'è l'idea di un'entità statale, la *République*, che perseguirebbe un interesse superiore sia in termini culturali che morali. L'universalismo e la laicità di cui parla Macron non esistono come valori di per sé, ma sono un'invenzione della cultura francese, bianca. C'è una tensione tra l'idea di un modello di immigrazione che lo Stato vorrebbe con esclusione e inclusione

differenziale e la capacità del migrante si sottrarsi ai dispositivi confinari. Questa è la chiave per leggere una questione che, ovviamente, non ha come limiti le frontiere nazionali della Francia, ma ha una dimensione globale. Particolarmente significativa è la legge del 2021, per «Sostenere il rispetto dei principi della Repubblica», basata sul c.d "separatismo", in diretta opposizione alla *laïcité*. È il tentativo dei membri di alcune religioni di vivere "separatamente", dando la loro principale lealtà alla loro comunità religiosa piuttosto che alla Repubblica. Alcune disposizioni della legge sono condivisibili: ad esempio contro i matrimoni forzati (articolo 17) e l'applicazione di leggi straniere o religiose che privano le donne di ciò che, applicando il diritto francese, sarebbe riconosciuto come il loro legittimo patrimonio (articolo 13); e per impedire ai medici di rilasciare certificati attestanti che una donna è vergine (articolo 16).

Il testo amplia in modo significativo i poteri del governo di chiudere le organizzazioni religiose e i luoghi di culto se si ritiene che diffondono "teorie o idee" che "provocano odio o violenza". Richiederà anche tutte le associazioni di impegnarsi per iscritto a sostenere "valori repubblicani" – se vogliono ricevere sussidi statali. Al fine di reprimere il finanziamento religioso da parte di Paesi stranieri, la legge imporrà alle associazioni di dichiarare donazioni superiori a 10mila euro e di certificare i propri conti. La legge propone criteri più severi per autorizzare l'istruzione domiciliare dei bambini di età superiore ai tre anni, per impedire ai genitori di portare i propri figli fuori dalle scuole pubbliche e di iscriverli a strutture religiose. Particolarmente controverso il problema del finanziamento: ai sensi dell'articolo 38, infatti, qualsiasi contributo in denaro, benefit o risorsa concesso a un'associazione religiosa francese da uno stato, persona giuridica o individuo straniero, il cui importo o valore superi i 10.000 euro, deve essere dichiarato alle autorità amministrative francesi. Questi contributi dovrebbero essere dichiarati al prefetto, che può vietarli in quanto contrari a un "interesse sociale fondamentale". Tale norma, di fatto, crea un regime di discriminazione contro le religioni la cui sede non è in Francia.

In Italia si rileva che «il clima xenofobo e anti-Islam alimentato dai tradizionali attori politici della destra, Lega Nord e Fratelli d'Italia, dei movimenti di estrema destra (Casa Pound a Forza Nuova) e dai settori più conservatori dei mass-media ha avuto effetti molto negativi a livello sociale legittimando comportamenti di stampo razzista.

Nazionalismo e suoi limiti

La Siria ha quasi cessato di esistere come Stato-nazione e ciò che vi è accaduto dopo il 2011 è l'espressione dello scontro tra due ideologie rivali, entrate in conflitto a partire dagli anni '60. Entrambe le ideologie sono nate a metà dell'Ottocento a seguito della dominazione europea, che hanno combattuto in modi diversi.

La prima voleva adottare la formula dello Stato-nazione europeo e le sue istituzioni amministrative, ed è stata formulata dalle élite urbane che cercavano allo stesso tempo di

recuperare, entro certi limiti, il proprio patrimonio culturale e religioso. Ha portato in Egitto alla creazione del primo partito nazionalista negli ultimi trent'anni del XIX secolo. Anche se non ha mai rotto con l'Islam, che utilizzava come strumento di mobilitazione, il nascente nazionalismo arabo si nutriva del pensiero europeo. La corrente rivale era invece sostenuta dagli strati tradizionali legati all'Islam, che inizialmente speravano nel ritorno del califfato per evitare lo smembramento della umma musulmana in tante nazioni estranee le une alle altre. Il programma di questa corrente parte dal presupposto che le società musulmane si siano indebolite perché si sono allontanate dal vero Islam. Di conseguenza, la soluzione per difendersi ed esistere è ritornare all'Islam delle origini e alla sharī'a.

Queste due correnti hanno contribuito alla lotta ideologica che ha portato all'indipendenza dei Paesi arabi colonizzati o sotto protettorato. Nella lotta contro la dominazione coloniale, i nazionalisti si sono dimostrati più efficaci nella misura in cui padroneggiavano i concetti della grammatica politica moderna e avevano la misura dei rapporti di forza internazionali. Questo spiega perché sono stati i nazionalisti a governare lo Stato indipendente. Tuttavia, qualche decennio dopo, con il fallimento delle promesse dei regimi postcoloniali, gli islamisti hanno sfidato i nazionalisti, prefiggendosi di liberare la nazione dall'influenza culturale occidentale. Se lo hanno fatto, è perché i regimi nati dall'indipendenza e guidati dalle élite militari-civili avevano perso la propria credibilità agli occhi delle masse popolari, non avendo mantenuto la promessa di sviluppare l'economia e modernizzare la società.

Questo fallimento va imputato ai limiti ideologici del nazionalismo arabo. La tesi della carenza di risorse finanziarie non vale per Paesi petroliferi come l'Iraq e l'Algeria. La risposta è che i nazionalisti – leader politici e intellettuali – non avevano capito in che cosa consistesse la modernità promessa ai loro popoli. Ciò di cui non si è tenuto conto è che la matrice della modernità occidentale è la società civile, che si organizza economicamente come mercato e politicamente come Stato di diritto. La storia dell'Europa mostra come siano le società a creare la ricchezza e quindi lo sviluppo economico. Lo Stato può accompagnare questo processo oppure soffocarlo. Senza rendersene conto, i leader arabi hanno impedito lo sviluppo economico con la loro ostilità nei confronti della società civile e del mercato. Questa tendenza autoritaria cercava di subordinare tutti i poteri sociali, compreso quello religioso, al potere esecutivo, che traeva la sua legittimità dall'esercito. Il discorso socialista non era altro che una retorica e una strategia per giustificare ideologicamente questa politica ufficialmente anticapitalista. La vera posta in gioco era infatti il potere politico detenuto dai militari, che questi volevano proteggere da altre forme di controllo e da qualsiasi contro-potere. Per questo non poteva esserci né concorrenza elettorale, né autonomia del potere giudiziario.

Secolarizzazione in Marocco

Godendo di spazi di libertà d'espressione relativamente più ampi rispetto ad altri Paesi del Nord Africa e del Medio Oriente, il Marocco non è affatto estraneo a correnti che rivendicano una secolarizzazione della società che passi anche dal rispetto di quanti non credono. Al fine di collocare il ruolo della religione nella società marocchina, è necessario partire da un dato demografico: oltre il 99% della popolazione marocchina è costituita da musulmani sunniti, mentre il restante 1% è rappresentato da sciiti, cristiani, ebrei e bahai. La centralità dell'Islam travalica però il mero elemento demografico, venendo sancita anche dalla legislazione marocchina, a partire dalla Costituzione, riformata nel 2011. Sin dal preambolo, il Marocco viene definito Stato sovrano musulmano. La preminenza attribuita all'Islam in quanto riferimento della Nazione non esclude tuttavia l'adesione del Marocco a valori quali apertura, moderazione, tolleranza e dialogo. In egual modo è evidenziata l'appartenenza del Regno nordafricano alla *umma*, la comunità arabo islamica, e ai suoi «popoli fratelli». Nel primo articolo della Costituzione, l'Islam moderato viene annoverato tra le «costanti federatrici» della Nazione. All'articolo tre, poi, si esplicita che «l'Islam è la religione dello Stato, il quale garantisce a tutti il libero esercizio dei culti». La Costituzione stabilisce come l'Islam giochi un ruolo cardine anche nell'assetto politico del Paese e attribuisce al re la carica di Comandante dei credenti, chiamato a sovrintendere al rispetto dell'Islam, garantire la libertà di esercizio di altri culti e presiedere il Consiglio superiore degli ulama, un consesso di esperti religiosi chiamato a emettere responsi giuridici (*fatwā*, pl. *fatāwā*) su questioni riguardanti il diritto islamico o le pratiche di culto. L'articolo 175, infine, iscrive gli articoli inerenti l'Islam (cui va indirettamente ricondotto anche il motto del Regno "Dio, la Patria, il Re", ratificato dall'articolo quattro) tra le disposizioni non suscettibili di riforma costituzionale.

Già la sola carta fondamentale del Regno è sufficiente a far intuire la contraddizione tra il proclamato universalismo dei diritti riconosciuti ai vari culti e lo *status* privilegiato dell'Islam. Tale aporia si concreta poi nel codice penale. Malgrado quest'ultimo non condanni esplicitamente l'apostasia, esso contiene un'intera sezione consacrata alle «infrazioni relative all'esercizio dei culti», in cui si criminalizza con pene detentive e sanzioni pecuniarie l'opera di proselitismo, di ostacolo all'esercizio di un culto o di una cerimonia religiosa e di vandalismo nei confronti dei luoghi di culto nello specifico. Alla seconda sezione del Codice appartiene poi il famigerato articolo che condanna alla detenzione e a una pena pecuniaria chi «pubblicamente noto come appartenente alla religione musulmana, interrompe apertamente il digiuno in luogo pubblico durante il periodo del Ramadan, senza motivo ammesso dalla suddetta religione».

Sull'apostasia si è espresso anche il Consiglio superiore degli ulama. Una prima volta nel 2013, affermando che i musulmani marocchini (gli unici su cui il consiglio può arrogarsi una qualche autorità in ambito religioso) che abbandonino l'Islam debbano essere

condannati a morte. Nel 2017, poi, il Consiglio ritornò sui propri passi con una dichiarazione in cui si evidenzia come il Corano escluda punizioni terrene per gli apostati, riservandole all'aldilà. In tale contesto, i dotti marocchini dell'Islam fanno riferimento alla dimensione socio-politica dell'apostasia ancor prima che religiosa: se la seconda è patrimonio personale dell'individuo cui rendere conto a Dio, la prima è in potenza viatico al tradimento del patto tra moschea e palazzo che tanta importanza ha in Marocco e altrove nel mondo arabo-islamico.

Un'ultima annotazione sull'influsso pervasivo dell'Islam nella giurisdizione marocchina riguarda il Codice di famiglia. Codificato per la prima volta nel 1957 dopo l'indipendenza del Marocco dalla Francia, il testo è stato significativamente rivisto nel 2004. In occasione della riforma, diverse disposizioni sono state oggetto di modifica, approdando alla parità tra marito e moglie all'interno della coppia e all'innalzamento dell'età minima per il matrimonio. D'altro canto, non c'è stata parificazione nelle quote ereditarie tra uomini e donne (una disuguaglianza che affonda le proprie radici nella sura quattro, intitolata appunto a queste ultime) né abolizione della poligamia, pur se soggetta a condizioni fortemente restrittive.

Gli elementi demografico e legislativo basterebbero a rappresentare l'onnipresenza dell'elemento islamico nella società marocchina senza aggiungerne altri come il vincolo per la televisione pubblica di trasmettere programmi religiosi per almeno il 5% del palinsesto o l'obbligo dell'educazione religiosa nelle scuole statali del Regno. Appare quindi chiaro come l'istanza a-religiosa nella dimensione individuale e quella secolarizzante sulla scena socio-politica siano strettamente intrecciate. La realtà associativa maggiormente attiva sulla scena secolarista marocchina è però il Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles. Le origini del movimento risalgono al settembre 2009, quando su una pagina Facebook comparve in pieno Ramadan un invito a un picnic, come protesta contro l'articolo 222 del Codice penale marocchino, che vieta ai musulmani di mangiare in pubblico durante le ore di digiuno del mese di Ramadan. Tuttavia, la polizia era stata avvertita del piano e le forze dell'ordine hanno sorpreso alla stazione ferroviaria del luogo una decina di potenziali gitanti, perquisendoli, costringendone alcuni a risalire immediatamente sul treno e trattenendone altri. Come commentò un quotidiano si trattò di una lotta tra cento poliziotti e dieci tramezzini. A partire dalla sfortunata gita fuori porta a Muhammadia, gli ambiti d'azione e le attività di MALI sono cresciute costantemente nel quadro di un movimento definitosi universalista, femminista e laico. Tra i diritti per cui si batte figurano la libertà di coscienza (che passerebbe anche dall'abolizione dell'educazione islamica nelle scuole statali), il pieno diritto all'aborto (attualmente legale solamente laddove la donna incinta sia in pericolo di vita) e l'abolizione dell'articolo 489 del Codice penale, che condanna alla detenzione «chiunque commetta un atto impuro o contro natura con un individuo del

proprio sesso». In tutte le proprie campagne, MALI ha ribadito di non essere in alcun modo fautore dell'ateismo, quanto piuttosto di laicità e secolarismo.

Sul piano sociopolitico, le forze islamiste operano spesso una semplicistica equivalenza tra secolarismo e una gamma di disvalori che spaziano dall'ateismo al sionismo passando per una decadenza d'importazione occidentale. Una simile visione propalata perlopiù per tornaconti elettorali riscuote una certa popolarità anche tra le masse più o meno pie, in cui la visione dell'Occidente come colonizzatore, decadente e causa prima del sottosviluppo non sembra essere passata di moda. Sono soprattutto le nuove generazioni – forti di un livello più alto di educazione, dell'accesso ai social media, nei casi più fortunati di esperienze dirette all'estero – a vedere nell'Occidente soprattutto una fonte di progresso, democrazia, eguaglianza di genere e in senso più ampio valori positivi.

In una prospettiva maggiormente storica, il mondo arabo-musulmano ha vissuto con la caduta dell'Impero ottomano e del califfato la definitiva subordinazione al campo occidentale. Anche qui, una semplicistica equivalenza tra fine delle centralità dell'Islam in politica e inferiorità rispetto all'Europa prima e all'America poi può avvalorare la tesi secondo cui il secolarismo sia quanto di più deleterio possa esistere. D'altronde, gli esempi storici di laicità sperimentati in ambito arabo-musulmano non sono certo state democrazie liberali, quanto piuttosto forme differenti di autoritarismo.

Umma

Etimologicamente la parola *Umma* presenta una pluralità di significati, cominciando da *umm*/madre; *umm al-Kitāb*/l'archetipo celeste del Corano (ovvero tutto il Corano dal principio alla fine); Umma/nazione, popolo, razza, comunità, collettività, famiglia; *Ummat Muhammad*/la comunità di Muhammad, (ovvero i Musulmani). E' possibile che gli arabi usassero questo termine anche come un aggettivo con il significato di "appartenente alla umma o comunità" oppure "appartenente alla umma araba" o "di nazionalità araba". E', quindi, un termine polisemico, per cui è abbastanza difficile, data la ricchezza della lingua araba, dare della parola *Umma* una traduzione "unica e precisa" poiché "il termine umma, comunità, con cui il Corano designa il popolo dell'Islām, si riferisce nella sua etimologia a umm, "madre".

Bisogna notare qui che la stessa parola è stata scelta, nell'epoca contemporanea, per tradurre l'idea occidentale di "nazione". Ad al-umma, al singolare, alla Comunità del Profeta, corrispondono dunque adesso al-umam al plurale, le nazioni marocchina, irachena, pakistana, etc.". L'Islām è al contempo religione e comunità. L'affermazione "io sono musulmano" è un'adesione di fede al Dio Uno, al Corano e alla missione profetica di Muhammad, ma anche al profondo sentimento di appartenere alla *Ummat al-nabī*, la Nazione del Profeta. Nella psicologia musulmana *Umma* assumerà quasi sempre la connotazione di un'origine assicurata non solamente dal luogo di nascita o dal legame di

sangue, ma per il radicamento spirituale di una fede comune. *Ummat al-nabī*, è la comunità di coloro che vogliono vivere insieme, che insieme professano l'islām, che pregano rivolti verso la direzione di Mecca, che leggono e meditano il Corano ed intendono osservarne le leggi. Parlare oggi di un islam politico, impone di considerare che lo stesso, come tutti i movimenti reali, presenta contraddizioni e posizioni diversificate. In primo luogo la Umma musulmana è divisa in due – i sunniti e gli sciiti – con i primi che rivendicano la maggioranza (Sunna) dell'islam e i secondi che ne vengono considerati una scissione. L'identità del musulmano è tutt'uno con quella collettiva e con la sua automatica appartenenza alla comunità religiosa, la Umma. Nell'Islam l'appartenenza religiosa condiziona anche il profilo della cittadinanza così che l'apostata, in alcuni contesi giuridici, subisce conseguenze di rilievo nell'ambito dei diritti successori, economici, matrimoniali, relativamente alla custodia dei figli, etc. occorre, inoltre considerare a poliedricità islamica e delle sue correnti, in primis tra sunniti e sciiti.

Umma e cittadinanza transnazionale

Partendo dalla definizione di cittadinanza come «termine di relazione», che serve a orientare l'attenzione su «un rapporto che ha a un estremo un individuo e all'altro estremo una comunità politica» è interessante focalizzare l'attenzione sul punto di giuntura e di relazione tra le pratiche partecipative e le dinamiche di appartenenza prendendo come punto di partenza l'esperienza, il vissuto e le narrazioni che si articolano attorno alla cittadinanza come viene praticata. Il fatto che la concezione di cittadinanza sia un costrutto sociale e politico, ci impone di evidenziare che le questioni sollevate non sono di ordine teorico-normativo o logico, ma essenzialmente empiriche circa i processi di costituzione del capitale cognitivo in una società. Questa osservazione apre la via al confronto tra le definizioni strettamente teoriche di questi oggetti, le rappresentazioni e le pratiche degli attori, al fine di catturare le strategie di trasmissione, di appropriazione e di trasformazione di queste definizioni. Si tratta quindi di sottoporre all'indagine empirica le modalità di fabbricazione sociale e politica.

La categorizzazione metodologica dell'"etnografia multisituata" risulta essere il metodo privilegiato per lo studio dei fenomeni transnazionali. Queste tipologie di ricerche implicano l'individuazione delle forme culturali che costituiscono percorsi. Per i sostenitori di un modello post-nazionale della cittadinanza, appare oramai obsoleta l'idea di Stati differenziati ed ermeticamente confinati, chiusi attorno al concetto di sovranità nazionale. Ogni individuo appartiene a una pluralità di gruppi di appartenenza che si sovrappongono, si intrecciano e possono essere potenzialmente conflittuali: famiglia, gruppo sociale, gruppo religioso, ceto sociale, appartenenza comunitaria o nazione, entità transnazionale o

sovranazionale, ecc. Questi gruppi veicolano una varietà di codici normativi e di sistemi valoriali.

Non vi è dubbio che da un lato non si può facilmente separare appartenenza culturale e appartenenza civica, ma dall'altro lato è necessario mantenere distinta la sfera della cittadinanza, proprio per la sua valenza che va oltre le appartenenze, perché è l'unica dimensione che abbia lo spessore concettuale e pratico necessario per mediare tra le molteplici appartenenze e le identità plurali. Questa è la tesi dei sostenitori della cittadinanza "postnazionale". Altri ritengono che sarebbe necessario mantenere distinte le sfere dell'identità nazionale, con il suo corredo di identità individuale e collettivo, e la sfera della cittadinanza, legata alla soggettività e l'attività politica. Infatti, è la nazione, in quanto costruito simbolico che stabilisce le appartenenze e i valori condivisi. Mentre lo spazio pubblico in quanto spazio civico e costituzionale, dovrebbe garantire a ciascuno e a tutti, l'accesso egualitario all'esercizio dei diritti civili e politici che danno significato politico alle azioni dei cittadini. In altre parole, pensare una cittadinanza post-nazionale, implicherebbe la disunione tra riferimento politico e appartenenza culturale. Tuttavia, per un certo numero di analisti, tale disunione sembra assolutamente impossibile. I sostenitori di una cittadinanza postnazionale tendono a sottovalutare non solo le realtà etniche di ogni società, ma anche la necessità di integrare queste realtà etniche nella concreta organizzazione politica, compresi in quelle che sostengono il principio di cittadinanza. Nel modello postnazionale emergente, i diritti umani universali sostituirebbero i diritti nazionali. Questo modello di appartenenza, universalizzante, trova la sua legittimazione nella comunità transnazionale.

La cittadinanza viene solitamente definita come una forma di appartenenza a una comunità politica e geografica e può essere disaggregata in tre dimensioni: status giuridico, diritti politici e altre forme di partecipazione alla società. Seguendo questa categorizzazione, il concetto di cittadinanza ci permette di analizzare fino a che punto gli immigrati e i loro discendenti sono incorporati nella società di accoglienza considerando come l'attraversamento delle frontiere non rivela unicamente le tensioni legate alle frontiere legali degli Stati-nazione, ma anche i loro confini sociali e culturali. La dimensione transnazionale in questo senso è definita come una situazione che crea appartenenze sovrapposte, e fa riferimento inoltre a diritti e pratiche che riflettono una simultanea appartenenza dei migranti a due diverse comunità politiche. Le nuove pratiche transnazionali sfidano gli Stati nella loro prerogativa di definire i "limiti della comunità nazionale".

Si può concludere osservando che la "democrazia" non è un concetto universale oppure unitario, ma un'elaborazione delle narrazioni culturali dei popoli. La concettualizzazione della cittadinanza come nozione universale è oggi sfidata dalla diversità dei modi di vivere e di intendere la cittadinanza. Se quest'ultima, nell'Era moderna, fu costruita in funzione di un'appartenenza territoriale e nazionale, la coesistenza

di una fonte di diritto che trae la sua legittimità da una legge che sovrasta il quadro Statonazionale dovrebbe estendere i diritti al di là di quest'ultimo. La crescente interdipendenza globale sembra effettivamente portare a una graduale e progressiva trasformazione delle sovranità nazionali. Mentre gli Stati mantengono la maggior parte delle loro funzioni sovrane, la loro legittimità non è più condizionata esclusivamente da un contratto con la Nazione, ma anche dalla loro adesione a un insieme di ideali che trascendono i diritti legati alla nazione e le inseriscono dentro il quadro normativo e concettuale dei diritti umani universali. La legittimità è mediata dal rispetto che questi Stati dimostrano verso organismi internazionali.

La pratica e l'istituzione della 'cittadinanza' possono essere disaggregate in tre componenti: l'identità collettiva, i privilegi dell'appartenenza politica e i diritti e i benefici sociali. La cittadinanza può essere vista come uno status che conferisce al contempo benefici e obblighi, i diritti civili, politici e sociali appaiono come fondamentali per lo status del cittadino moderno. Tuttavia, vari autori, rilevano che questo quadro teorico è discostato della sua applicazione contemporanea nelle società democratiche. Si osserva, inoltre, che i diritti sociali sono il culmine delle lotte dei cittadini e rappresentano il fulcro della cittadinanza moderna più di quanto non lo siano i diritti politici e civili. Ciò evidenzia, tuttavia, i paradossi delle pratiche correnti di cittadinanza nella maggior parte delle democrazie liberali del mondo, compresi gli Stati Uniti, nei quali i diritti sociali del welfare sono concessi agli stranieri legalmente residenti, mentre la transizione verso i "diritti politici" e "i privilegi di appartenenza" rimangono bloccati o difficilmente accessibili. Il pericolo in questa situazione è quello di 'essere stranieri' in modo permanente (permanent alienage).

L'Islām europeo è caratterizzato da un'evidente complessità sociologica, potendo essere attraversata da una pluralità di piani analitici. Per di più, la pluralità delle provenienze pone come conseguenza una netta complessità anche nelle tipologie di Islām vissuto e professato, dal momento che l'espressione religiosa spesso può risultare filtrata attraverso le diverse tradizioni culturali dei Paesi d'origine, nonché attraverso la tipologia di interpretazione dell'Islām: da quelle più tradizionali a quelle più moderne.

Unicità

Il mondo arabo-musulmano viene spesso ricondotto a un'omogeneità; da una parte, si ha la percepita uniformità rappresentata dall'etnonimo "arabo", che sta a indicare comunanza linguistica, culturale e storica. Dall'altra, l'attributo "musulmano", con cui s'imprime l'etichetta omologante di seguace dell'Islam. L'effetto collaterale della semplificazione è la cancellazione della varietà interna. Una prima frattura è interna all'Islam stesso, lungo la frattura sunnita e sciita. A sua volta, poi, il blocco sciita raggruppa

una miriade di branche e dottrine che vanno dall'ismaismo allo zaydismo, includendo sette in odore di eresia come i drusi o gli alawiti.