

ISSN 0023-8503

Anno LXXIX n. 1 – Gennaio-Aprile 2013

# LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912  
diretta da  
Pietro Clemente



*Enos Lassa juvato*

Leo S. Olschki  
Firenze

# LA RES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),  
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001), V. Di Natale (2002)

### REDAZIONE

Pietro Clemente (direttore), Fabio Dei (vicedirettore),  
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),  
Elena Bachiddu, Paolo De Simonis, Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta,  
Martina Giuffrè, Maria Elena Giusti, Costanza Lanzara, Emanuela Rossi

### COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne  
Occidentale), Daniel Fabre (CNRS-EHESS Paris), Angela Giglia (Universidad  
Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Gian Paolo Gri (Università degli studi  
di Udine), Reinhard Johler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università  
degli studi della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università degli studi di Siena), Silvia  
Paggi (Université de Nice-Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università degli studi di  
Perugia), Leonardo Piasere (Università degli studi di Verona), Alessandro Simonicca  
(Università degli studi di Roma «La Sapienza»).

### SAGGI

PIETRO CLEMENTE, <i>L'attualità di Antonio Pigliaru: note introduttive</i> . . . . .	5
GAETANO RICCARDO, <i>Conflitto di ordinamenti e conflitto di paradigmi in Antonio Pigliaru</i> . .	11
COSIMO ZENE, <i>Riflettendo su Antonio Pigliaru: tra ordinamenti e paradigmi - dono e/o ven-</i> <i>detta?</i> . . . . .	35
DOMENICO COPERTINO, <i>Autorità in questione. Islam e modelli di soggettività devota nelle di-</i> <i>scussioni in moschea a Milano</i> . . . . .	45
LAURA CHERUBINI, <i>Arpie dalle belle chiome. Di capelli e turbini fra mondo antico e survivals</i> <i>moderni</i> . . . . .	73
MARIANO FRESTA, <i>L'identità culturale alla prova dei fatti. Il caso della val Germanasca 1981-82</i>	95
ARCHIVIO	
PIETRO CLEMENTE, <i>Evocare la «barbuita». Riti calendariali e memorie di ricerca</i> . . . . .	113
<i>Gli autori</i> . . . . .	127

# LA RES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912  
diretta da  
Pietro Clemente



Enos Lares juvato

Leo S. Olschki  
Firenze

DOMENICO COPERTINO

AUTORITÀ IN QUESTIONE. ISLAM E MODELLI DI  
SOGGETTIVITÀ DEVOTA NELLE DISCUSSIONI  
IN MOSCHEA A MILANO

ESTRATTO

da

LARES

2013/1 (gennaio-aprile) ~ a. 79



Leo S. Olschki Editore  
Firenze

Anno LXXIX n. 1 – Gennaio-Aprile 2013

# LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912

diretta da

Pietro Clemente



*Enos Lases juvato*

Leo S. Olschki

Firenze

# LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),  
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001), V. Di Natale (2002)

## REDAZIONE

Pietro Clemente (direttore), Fabio Dei (vicedirettore),  
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),  
Elena Bachiddu, Paolo De Simonis, Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta,  
Martina Giuffrè, Maria Elena Giusti, Costanza Lanzara, Emanuela Rossi

## COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale), Daniel Fabre (CNRS-EHESS Paris), Angela Giglia (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Gian Paolo Gri (Università degli studi di Udine), Reinhard Johler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università degli studi di Siena), Silvia Paggi (Université de Nice-Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università degli studi di Perugia), Leonardo Piasere (Università degli studi di Verona), Alessandro Simonicca (Università degli studi di Roma «La Sapienza»).

## SAGGI

<b>PIETRO CLEMENTE</b> , <i>L'attualità di Antonio Pigliaru: note introduttive</i> . . . . .	5
<b>GAETANO RICCARDO</b> , <i>Conflitto di ordinamenti e conflitto di paradigmi in Antonio Pigliaru</i> . . . . .	11
<b>COSIMO ZENE</b> , <i>Riflettendo su Antonio Pigliaru: tra ordinamenti e paradigmi – dono e/o vendetta?</i> . . . . .	35
<b>DOMENICO COPERTINO</b> , <i>Autorità in questione. Islam e modelli di soggettività devota nelle discussioni in moschea a Milano</i> . . . . .	45
<b>LAURA CHERUBINI</b> , <i>Arpie dalle belle chiome. Di capelli e turbini fra mondo antico e survivals moderni</i> . . . . .	73
<b>MARIANO FRESTA</b> , <i>L'identità culturale alla prova dei fatti. Il caso della val Germanasca 1981-82</i>	95

## ARCHIVIO

<b>PIETRO CLEMENTE</b> , <i>Evocare la «barbuira». Riti calendariali e memorie di ricerca</i> . . . . .	113
<i>Gli autori</i> . . . . .	127

DOMENICO COPERTINO

AUTORITÀ IN QUESTIONE,  
ISLAM E MODELLI DI SOGGETTIVITÀ DEVOTA  
NELLE DISCUSSIONI IN MOSCHEA A MILANO

Come è noto, le basi dell'autorità religiosa nell'islam sunnita sono lo studio e la conoscenza. Mentre in alcuni contesti europei le guide delle comunità islamiche hanno ottenuto un riconoscimento istituzionale, in Italia il ruolo pubblico degli *imam* si fonda sul riconoscimento della loro autorevolezza da parte degli altri musulmani. In questo articolo cerco di mostrare come la base di tale autorevolezza non sia semplicemente la dimostrazione, da parte degli studiosi, di una conoscenza approfondita dei testi; essa è data piuttosto dalla capacità di elaborare modelli per una condotta di vita devota, in rapporto a un quadro di riferimento costituito dalle tradizioni islamiche; la caratteristica principale di cui questa elaborazione deve tener conto è la plausibilità e praticabilità di tali modelli in un contesto socio-culturale nel quale i musulmani costituiscono una minoranza.

Questi modelli includono disposizioni e comportamenti che, in una visione dicotomica del rapporto tra sfera pubblica e sfera privata, apparirebbero pertinenti meramente alla scelta individuale e privata: i modi appropriati di vestirsi, di pregare, di sentire interiormente gli effetti della fede, di scegliere il proprio partner. Essi tuttavia cessano di essere modelli pertinenti esclusivamente alla sfera privata nel momento in cui diventano oggetto di discussione pubblica e influenzano le sfere e lo spazio pubblico della società nel suo complesso. In questo senso, l'analisi delle pratiche discorsive degli incontri in moschea permette di riconsiderare la classica definizione habermasiana di sfera pubblica.

Infatti, il contesto in cui avviene l'elaborazione dei modelli di condotta islamica devota non è tanto lo studio individuale, quanto il dibattito pubblico e le discussioni a tema in moschea. Queste discussioni fanno parte delle attività alle quali i musulmani si riferiscono con il termine *da'wa*, che consistono nella diffusione di pratiche e forme di ragionamento incentrate sulla devozione islamica e finalizzate a stimolare il cambiamento individuale e sociale nel senso di una crescita del sentimento di appartenenza alla *Umma* (la comunità di tutti i musulmani).

### *La da'wa milanese*

Nella riflessione della *da'wa* milanese, un elemento centrale è la testimonianza di fede: la *shahada* è uno dei cinque pilastri della fede islamica e consiste in una dichiarazione che, nella sua semplicità, accomuna quasi tutti i musulmani.

In contrasto con l'idea diffusa che la testimonianza di fede sia da considerare un enunciato performativo,<sup>1</sup> ossia un atto verbale che di per sé produce un cambiamento nella persona che lo pronuncia – in altri termini, sarebbe sufficiente pronunciare la *shahada* per essere o diventare musulmani –, sottolineo che gli attivisti della *da'wa* considerano la testimonianza di fede più un complesso di azione e riflessione che un atto enunciativo e che il cambiamento nella soggettività, che fa di un essere umano un buon musulmano, è il prodotto di questo complesso e non proviene semplicemente dall'aver pronunciato la formula rituale.

Una domenica stavo partecipando a una discussione in moschea, al centro culturale islamico di Cascina Gobba;<sup>2</sup> queste discussioni domenicali si svolgono nella sala principale per la preghiera in questo centro culturale, che occupa gli spazi di un antico edificio rurale di Milano, all'estrema periferia nordorientale della città. Uomini e donne partecipano alle discussioni, riuniti nel medesimo spazio, seduti in due file diverse, di fronte ad un *imam* o uno studioso che coordina le discussioni e spesso tiene delle vere e proprie lezioni. Vi sono presenti sia migranti, prevalentemente nordafricani, che musulmani italiani. Quel giorno, Wahid, un trentenne algerino, chiese allo *shaykh* (letteralmente “anziano”, termine rivolto in questo caso alle guide religiose in segno di rispetto) ‘Abd al-Fatteh, che aveva tenuto una lezione sul giudizio divino in un ciclo di incontri sui pilastri della fede, un parere su un episodio che lo aveva colpito: il padre di un suo amico, che aveva vissuto da uomo giusto e buono, era morto senza aver pronunciato la testimonianza di fede; secondo lo *shaykh* sarebbe stato giudicato come un musulmano o come un miscredente (*kafir*)? La risposta dello *shaykh* fu molto articolata e, poiché l'argomento era molto complesso, la discussione fu portata avanti anche dallo *shaykh* ‘Abdallah – la principale guida (*imam*) della moschea di Cascina Gobba – attraverso una serie di riferimenti al Corano e alla Sunna. Tuttavia, lo *shaykh* ‘Abd al-Fatteh iniziò la

<sup>1</sup> Cfr. M. SBISA, *Atto/Act*, in A. DURANTI (a cura di), *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Roma, Meltemi, 2001, pp. 29-33; J. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

<sup>2</sup> I vincoli posti dalle leggi italiane per l'edificazione e l'utilizzo di edifici espressamente come luoghi di culto impone ai musulmani di molte città italiane di giustificare la presenza di moschee attraverso la costituzione di associazioni culturali: cfr. *Luoghi di culto islamici. Parere del Comitato per l'Islam Italiano*, [http://www.coreis.it/documenti/0457\\_Luoghi\\_di\\_culto\\_islamici\\_-\\_Parere\\_del\\_Comitato\\_per\\_lxislam\\_Italiano.pdf](http://www.coreis.it/documenti/0457_Luoghi_di_culto_islamici_-_Parere_del_Comitato_per_lxislam_Italiano.pdf)

sua riflessione citando un altro episodio: negli Stati Uniti, il padre di un fratello (termine affettivo con cui si indica un correligionario) morì senza aver pronunciato la *shahada* e avendo trascurato la religione; quel fratello accusò alcuni *imam* locali di essere i responsabili della mancanza di fede di suo padre.

Questo resoconto fornisce uno spunto per riflettere sulla complessa questione della *da'wa* in un contesto transnazionale. Per *da'wa* si intende comunemente il proselitismo religioso finalizzato alla conversione o a riportare alla fede i musulmani che la trascurano; è un concetto associato alla mobilitazione, all'attivismo, all'impegno in attività sociali come l'istruzione e l'assistenza.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Nel Corano la radice D-'W ha una serie di significati che comprendono chiamare, invitare, persuadere, pregare, invocare, benedire, supplicare, conseguire; il termine *da'wa* nel Corano indica sia l'invito, trasmesso da Dio agli uomini tramite i profeti, a venerarlo e a credere in lui (Cor 14:10; 10:25), sia la risposta degli uomini a questo invito di Dio; tale risposta è espressa in forma di invocazione rivolta dai musulmani a Dio perché accolga le loro suppliche (Cor 7:180), una sorta di preghiera mentale, da non confondersi con le *salat*, preghiere rituali (Bukhari: 26). Oltre a essere una risposta verbale, sempre nel Corano (3:104), *da'wa* è l'invito da parte della comunità «a compiere il bene, ordinando ciò che è giusto e proibendo ciò che è sbagliato»: oltre che con le dichiarazioni, gli uomini devono dimostrare con gli atti di vivere in accordo con la parola divina; in questo senso *da'wa* ha un significato sociale ed è strettamente collegato all'idea di *shari'a*, intesa come condotta di vita improntata alle virtù morali e pratiche implicite nella rivelazione. Nel corso della storia, il concetto di *da'wa* è stato associato al riconoscimento o alla contestazione della guida politico-religiosa: gli Abbasidi, quando erano un movimento politico anti-omayyade, intesero *da'wa* come propaganda politica, finalizzata a riportare la comunità dei musulmani al vero islam, rovesciando gli Omayyadi; anche gli Sciiti intesero la *da'wa* come proselitismo religioso e politico contro i leader sunniti, finalizzato a rivestire di valore religioso il ruolo dei propri capi; gli Imamiti interpretarono la *da'wa* in chiave anti-duodecumana. Si trattava quindi di un concetto politico-religioso finalizzato a fondare o restaurare lo stato teocratico ideale, fondato sul monoteismo: secondo una caustica definizione di Ibn Khaldun (cfr. IBN KHALDUN, *The muqaddimah. An introduction to history*, Princeton, Princeton University Press, 1967, II, pp. 111 e 118), la *da'wa* era uno dei mezzi per fondare un nuovo impero. *Da'wa* è stata anche declinata come progetto istituzionale: i Fatimidi organizzarono la propria *da'wa* attraverso la fondazione dell'Università al-Azhar al Cairo, per integrare legittimazione politica con l'elaborazione giuridica e teologica. Qui il concetto fu sviluppato come progetto di educazione e iniziazione dottrinale, portato avanti dai *du'at* attraverso le prediche e lezioni; il capo dei *du'at* era il *da'i al-du'at*; il califfo al-Hakim (XI sec.) usò i termini «entrare nella *da'wa*» intendendo assistere alle lezioni del *da'i al-du'at*. In epoca moderna, il concetto di *da'wa* fu elaborato in chiave panislamica dal movimento della Salafiya, i cui principali pensatori (al-Afghani, 'Abdub, Rida) intesero la *da'wa* come sviluppo della consapevolezza e solidarietà islamica di fronte alla diffusione di idee secolari, attraverso l'educazione e l'edificazione; in questo senso, la *da'wa* fu intesa come proselitismo religioso anticoloniale, finalizzato a creare un senso di unità nella *Umma* e ad osteggiare i gruppi dominanti europei e cristiani. Se nei secoli dell'espansione islamica si trattava di portare il messaggio islamico alle popolazioni non ancora convertite – e in questo senso *da'wa* era una forma di proselitismo complementare al *jihad* (cfr. U. FABIETTI, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori, 2011) – in epoca moderna l'invito a abbracciare attivamente l'islam è stato rivolto soprattutto ai musulmani stessi. La concezione di una *da'wa* in senso panislamico fu sostituita, nel pensiero e nell'attivismo politico di Hasan al-Banna e di Abul A'la Maududi, da un progetto di riforma individuale, prima ancora che sociale e istituzionale. Per al-Banna, la *da'wa* consisteva in un ritorno al «vero islam» e coincideva con l'obiettivo stesso dell'organizzazione dei Fratelli Musulmani, cioè la rifondazione della *Umma* contro la crescente secolarizzazione sociale e politica e la marginalizzazione del pensiero islamico nell'Egitto moderno. La *da'wa* era per i Fratelli Musulmani soprattutto un complesso di pratiche finalizzate alla riforma morale e sociale, che comprendeva le discussioni pubbliche nelle moschee e la diffusione del pensiero



I partecipanti alle discussioni nella moschea di Cascina Gobba intendono il loro «fare *da'wa*» nei termini di un quadro concettuale entro il quale sia possibile sviluppare i ragionamenti sui doveri, le caratteristiche e le qualità interiori di una persona musulmana attiva in tutti gli ambiti della quotidianità (lavoro, famiglia, amicizie, eccetera). A una discussione sulla vita coniugale, una partecipante, Fatima, sollevò la questione del perché gli uomini preferissero, nel tempo libero, stare al bar con gli amici piuttosto che rimanere in casa con le proprie mogli; Yousef, un musulmano italiano, rispose che al bar si va per «fare qualcosa di islamico», cioè portare avanti conversazioni e discussioni sugli stili di vita autorizzati dall'islam; l'*imam* Abdallah confermò, citando la propria esperienza di gruppi di fratelli che «fanno *da'wa*» anche in contesti profani e quotidiani. È questa la principale caratteristica della *da'wa* contemporanea: la sua diffusione in ambiti esterni ai luoghi che la tradizione islamica sunnita ha dedicato allo studio e al dibattito religioso, come la moschea, la scuola o la confraternita.<sup>4</sup>

### *La shabada come complesso di azione morale, conoscenza e sentimento*

Le discussioni pubbliche domenicali alla moschea di Cascina Gobba costituiscono uno spazio di dibattito sulle questioni riguardanti le qualità morali e i comportamenti che si possono considerare appropriati per uno stile di vita improntato alla devozione islamica. Una delle pratiche più conosciute che, nelle tradizioni discorsive islamiche, sono considerate fondamentali

---

islamico attraverso la stampa ed altri media. Anche per Maududi la *da'wa* era soprattutto un «movimento islamico», finalizzato a creare più uno stile di vita islamico che un ordine istituzionale. È in questo senso che la *da'wa* si è diffusa nella seconda metà del '900, nonostante la repressione dei Fratelli Musulmani, come discorso di contestazione islamico sullo Stato e sulla società, diffuso attraverso associazioni, centri educativi, moschee private e mezzi di comunicazione di massa e finalizzato a incoraggiare gli altri a comportarsi in modo conforme alla devozione islamica, attraverso pratiche come il volontariato per i poveri, l'educazione dei bambini in moschea, la diffusione di cassette e pubblicazioni. A partire dagli anni sessanta la *da'wa* è diventata il progetto di organizzazioni internazionali come la *Muslim World League* e il *World Council of Mosques*, la *World Assembly of Muslim Youth*, *World Muslim Committee for Da'wah and Relief*; alcuni stati del Golfo hanno finanziato progetti di ricerca islamica, beneficenza, stampa e diffusione di letteratura, conferenze internazionali, festival, servizi sociali. Charles Hirschkind ha individuato una stretta correlazione tra l'ampia diffusione della *da'wa*, in Egitto negli ultimi vent'anni, e i progressi nell'educazione di massa e nell'istruzione islamica, ciò che ha permesso un'ampia circolazione di sermoni e lezioni sia in forma di pubblicazioni che di registrazioni (cfr. C. HIRSCHKIND, *Civic virtue and religious reason: an islamic counterpublic*, in «Cultural Anthropology», a. XVI, vol. I, 2001a, pp. 3-34). Oltre che cornice di un discorso sulla devozione sviluppato nelle istituzioni per l'educazione islamica, nei gruppi di studio in moschea e negli istituti islamici privati, la *da'wa* si è trasformata in una forma di pratica e partecipazione estesa a molti ambiti della vita pubblica e privata.

<sup>4</sup> Hirschkind ha mostrato come i taxi collettivi possano diventare sede di dibattito pubblico sulle questioni morali legate ai comportamenti islamici; esempi illuminanti di questo tipo di dibattito si trovano nella divertente raccolta di interviste a tassisti cairoti di K. AL-KHAMISI, *Taxi*, Laverstock, Aflame, 2008.

per la crescita di una personalità devota, consiste nello sviluppo omogeneo dei propri sentimenti e delle proprie conoscenze religiose e nella capacità di tradurre questa conoscenza interiorizzata in azione. Un buon musulmano è capace di «comprendere con il cuore» le dottrine islamiche e di compiere azioni, sia rituali che quotidiane, tali da dimostrare e contemporaneamente far crescere i propri sentimenti di devozione; al tempo stesso, la conoscenza delle scritture e delle tradizioni islamiche stimola gli individui devoti a compiere buone azioni. Si descrive così un circolo virtuoso fatto di conoscenza-qualità morali-buone azioni, che costituisce il modello di personalità musulmana devota.

L'elaborazione di questo modello è stato un percorso molto lungo, che ha attraversato la storia del pensiero islamico sunnita sin dalle teorizzazioni dei primi secoli dell'era inaugurata dalla rivelazione<sup>5</sup> ed è stato formalizzato dal mistico, giurista ed erudito al-Ghazali, che elaborò un complesso sistema di riforma spirituale basato su tre aspetti: azioni, virtù interiori e conoscenza.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Cfr. I.M. LAPIDUS, *Storia delle civiltà islamiche*, Torino, Einaudi, 2000. Tra l'VIII e l'XI secolo si svilupparono parallelamente due tendenze, una che propendeva a sviluppare le qualità pratiche e morali dei musulmani in quanto membri della comunità, l'altra che insisteva sulle virtù interiori e sulla vita spirituale degli individui; questi due percorsi verso la devozione sembrarono a lungo incompatibili e furono sostenuti da gruppi alternativi di dotti musulmani: da una parte, gli esperti della *shari'a* e del diritto sottolineavano le qualità sociali della vita collettiva dei musulmani; dall'altra, i maestri sufi elaboravano i percorsi e gli stadi dell'elevazione mistica individuale, distaccata dalle esigenze e preoccupazioni pratiche e terrene, sottolineando che per ottenere la purificazione dello spirito e la liberazione dalle passioni materiali non occorre un'istruzione complessa e formale, ma la pura devozione. In questo senso, la devozione, la conoscenza e l'attività apparivano percorsi indipendenti l'uno dall'altro. Nel corso del X e XI secolo, le due forme iniziarono ad avvicinarsi, grazie alla mediazione di mistici e giuristi che ampliarono il concetto di *shari'a*, fino a comprendervi, oltre al significato di una condotta corretta sul piano giuridico, anche una vita significativa sul piano intellettuale e spirituale.

<sup>6</sup> Ghazali riuscì a conciliare verità rivelata, applicazione della legge e ricerca interiore. Presentando l'esempio del Profeta Muhammad, nel Ravvivamento delle scienze religiose Ghazali scrive: «I buoni costumi esteriori sono il segno di quelli interiori, i movimenti delle membra sono gli effetti dei pensieri, le azioni sono i risultati del carattere, i buoni costumi sono il distillato delle conoscenze. I recessi del cuore sono i terreni e le fonti delle azioni» (cfr. AL-GHAZALI, *Scritti scelti*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1970, p. 293). Compiere buone azioni significa, secondo al-Ghazali, seguire una condotta improntata ai valori musulmani sia nelle relazioni sociali ordinarie che negli atti di culto. Compiendo buone azioni ed impegnandosi in una lotta interiore per assalire i vizi dell'anima, i buoni musulmani si avvicinano alla grazia divina, che fa scaturire le virtù mistiche, cioè il pentimento, il timore di Dio, la rinuncia, la pazienza, che a loro volta conducono lo spirito alla riconoscenza, alla fiducia e all'amore per Dio. La conoscenza occupa un ruolo centrale nel sistema di al-Ghazali; essa ha un aspetto intellettuale, che consiste nell'apprendimento dei principi della fede; un aspetto esperienziale, che consiste in una sorta di disposizione profondamente radicata nell'animo, che cresce man mano che l'individuo sviluppa le virtù interiori e compie buone azioni, e dalla quale «gli atti sgorgano con spontaneità e naturalezza, senza intervento alcuno della riflessione o del giudizio» (I.M. LAPIDUS, *op. cit.*, I, p. 216); essa consiste non solo in ciò che si sa, ma anche in ciò che si sente; il terzo aspetto della conoscenza è quello mistico, che consiste nell'intuizione chiara della verità, del significato della realtà e della natura di Dio. Attraverso la penetrazione di sapere, sentire e agire, il sistema teorico-disciplinare di al-Ghazali integrò i due ambiti della sensibilità musulmana, l'esteriorità della *shari'a* e l'interiorità del sufismo: secondo questo

Nelle discussioni in moschea a cui ho partecipato, gli *shuyukh* presentano gli argomenti conservando questa triplice articolazione. L'obiettivo della *da'wa*, secondo le modalità in cui essa si svolge a Cascina Gobba, è l'elaborazione di un modello di individuo devoto, che pratici la testimonianza di fede attraverso le proprie azioni, sentimenti e crescita intellettuale sulla base dei testi e della dottrina islamica. Nelle loro argomentazioni, gli *shuyukh* (pl. di *shaykh*) integrano l'esposizione di passi del Corano e della Sunna con riferimenti ad episodi dai quali emergano comportamenti esemplificativi di stili di vita, qualità morali e sentimenti appropriati o meno rispetto a una condotta devota. Nella discussione sul giudizio divino, a cui ho fatto cenno più sopra, lo *shaykh* 'Abd al-Fatteh partì dalla presentazione di una serie di *hadith* che trattavano il tema dal punto di vista degli effetti fisici del timore di Dio.

Nel giorno del giudizio, Dio avvicinerà il sole alla terra, finché gli uomini suderanno fino alle ginocchia; quelli che negheranno i propri peccati non avranno alcun testimone se non loro stessi, ma Allah sigillerà le loro bocche: a parlare sarà il loro corpo; ogni organo confesserà quello che ha fatto. Colui con cui Allah farà i conti sarà tormentato (*shaykh* 'Abd al-Fatteh, 6 maggio 2012).

Quella che viene descritta è una patologia del timore divino, che è una delle qualità più importanti che un buon musulmano deve sviluppare; nel Corano, i credenti sono indicati come «coloro i cui cuori tremano quando viene menzionato Dio» (Cor. 8:2). L'*imam* 'Abdallah commentò questo versetto: «Quando ascoltano le parole del Corano, i veri credenti sentono come la pelle d'oca: sentono il timore, che non è semplicemente paura, ma un equilibrio fra amore e soggezione» (*imam* 'Abdallah, 6 maggio 2012).

Questo significa che è l'ascolto stesso del Corano a indurre nell'individuo devoto il processo interiore che lo porta a sviluppare il sentimento di equilibrio tra amore e soggezione;<sup>7</sup> di questo era convinto Wahid, che un giorno, quando ci eravamo incontrati per un caffè al centro di Milano, mi regalò un cd audio contenente la sura *'Al-e-Imran* salmodiata da un famoso *khattib* (oratore), *shaykh* Mohammed Siddique al-Manshawi. Quando ascoltava quella sura, mi disse facendo un profondo respiro e accentuando con il proprio corpo un movimento di apertura delle spalle e del petto, sentiva crescere dentro di sé una sensazione di pace e devozione, che era una disposizione corporea e spirituale tale da favorire la crescita dell'amore per Allah. Dandomi questo cd, mi invitò ad ascoltarlo per provare a raggiungere una simile disposizione; in qualche modo in questo incontro io stesso, oltre ad essere

---

modello, gli atti esteriori e interiori fanno parte di un percorso di progressiva ascesa, in cui a ogni tappa il credente diventa più saggio, retto ed obbediente, fino a conseguire la visione mistica, che a sua volta stimola alla buona condotta terrena.

<sup>7</sup> Cfr. C. HIRSCHKIND, *The ethics of listening: cassette-sermon audition in contemporary Egypt*, in «American Ethnologist», 3, 2001b, pp. 623-649.

un ricercatore sul campo, ero il destinatario dell'esortazione di un *da'iyā*. Un amico di Wahid, presente all'incontro, mi mostrò sul suo smartphone un'applicazione in cui si poteva leggere il Corano e ascoltarne la recitazione nei diversi stili di otto *khutaba* (pl. di *khatib*), le cui registrazioni erano scaricabili su richiesta. Anche questi sottolineò come, attraverso l'ascolto, egli sentisse crescere dentro di sé amore e soggezione per Dio.

Il timore divino, tuttavia, non è uno stato che si possa conseguire tramite il semplice ascolto; si tratta piuttosto del risultato di un lento processo disciplinare, come sottolineò *shaykh* Abdallah: «Il timore del cuore non si raggiunge facilmente, è un livello che si raggiunge attraverso un percorso di crescita, fatto di piccole buone azioni» (*imam* 'Abdallah, 6 maggio 2012).

Il timore del giudizio divino è un elemento basilare della fede stessa (*iman*); questa, per come viene concettualizzata nell'ambito della *da'wa*, non è una convinzione puramente intellettuale e dottrinale; *iman* è concepito piuttosto come un complesso di conoscenza interiorizzata e sentimenti, i cui effetti sono descrivibili come una risposta corporea agli stimoli offerti dalle parole della rivelazione e degli *hadith*; in questo senso, *iman* è simile alla «conoscenza del cuore» di cui parla al-Ghazali.<sup>8</sup> Secondo l'*imam* 'Abdallah,

conoscere i pilastri della fede significa avere un credo; uno che crede in qualcosa ha una convinzione dell'intelletto. Credo è diverso da fede: la fede (*iman*) è un sentimento del cuore che si manifesta nelle intenzioni, dalle quali a loro volta scaturiscono le azioni e le pratiche. Il credo è come le radici di un albero e le azioni sono come i suoi frutti. L'albero nel suo insieme costituisce la fede (*imam* 'Abdallah, 6 maggio 2012).

Per spiegare la differenza tra la consapevolezza intellettuale dei contenuti della religione e la fede in Dio, l'*imam* fece riferimento a un famoso *hadith* riguardante il viaggio notturno (*mi'raj*) e l'elevazione al cielo del Profeta Muhammad, un episodio riferito da un verso del Corano, sul quale l'immaginario islamico ha elaborato nel corso dei secoli una grande mole di letteratura e tradizioni orali. Lo *hadith* fu presentato dall'*imam* come un episodio che denota la fede di Abu Bakr, suocero e primo successore del Profeta Muhammad alla guida della comunità musulmana:

La fede è credere in ciò che non si vede. La storia del viaggio notturno del Profeta Muhammad (che Dio lo benedica e gli conceda la pace) era una grande prova di fede: chi negava la verità di questo viaggio, negava nella sua interezza il messaggio riferito dal Profeta. I nemici dell'islam la negarono per screditare il Profeta; Abu Jahl, tra i primi nemici del Profeta, andò dai Compagni e disse loro: «Muhammad dice di aver fatto un viaggio di una notte dalla Mecca a Gerusalemme – di per sé è impossibile perché ci vogliono mesi! – e di essere asceso al cielo: questo dimostra che è un impostore!». Abu Bakr, che non aveva ancora sentito il racconto del Profeta su questo viaggio, prima ancora di chiedere conferma a lui, rispose ad Abu Jahl: «Se il Profeta raccontasse questa cosa, gli crederei»; il rivale gli chiese come potesse crede-

<sup>8</sup> Cfr. AL-GHAZALI, *op. cit.*, 1970.

re in un fatto tanto inverosimile ed Abu Bakr rispose: «Perché io credo proprio nelle cose più difficili da credere» (*imam* 'Abdallah, 6 maggio 2012).

*Iman* si configura come una fiducia totale in Dio e nella sua parola,<sup>9</sup> così come essa è espressa nella rivelazione veicolata dal Profeta; l'imam citò il versetto del Corano che descrive i credenti: «La loro fede aumenta quando sentono i versetti e confidano in Allah. Si affidano completamente ad Allah, che è il loro sostegno» (Cor VIII, 2).

Per descrivere la risposta corporea appropriata alla parola della rivelazione, l'imam contrappuntò il proprio riferimento scritturalista con il resoconto di un episodio che gli era stato riferito:

Un fratello andò all'ospedale a trovare suo padre, che era una guida della preghiera; era in coma, attaccato ad un polmone artificiale; il figlio gli parlò all'orecchio di questioni ordinarie, legate al lavoro e alla famiglia; gli disse poi che alla moschea si sentiva la mancanza della sua bella voce. In quel momento, mentre il volto del padre restò immobile, il cardiografometro, che fino a quel momento aveva mostrato una linea retta, segnalò dei battiti cardiaci accelerati; l'indicatore dei respiri al minuto segnalò che i respiri erano raddoppiati. Il figlio riprese a parlare di cose quotidiane e i battiti tornarono normali. Poi iniziò a recitare dei versi del Corano e il cuore accelerò di nuovo (*imam* 'Abdallah, 6 maggio 2012).

La fenomenologia descritta dall'*imam* è quella dell'emozione che deriva dall'abbandono fiducioso e completo alla volontà divina, qualità centrale nel percorso devozionale della *da'wa*; non si tratta di un atteggiamento passivo, bensì di una disposizione dell'animo che le persone devote possono conseguire attraverso un percorso disciplinare articolato. Questo tipo di fiducia, infatti, corrisponde alla qualità del *tawakkul* della tradizione sufi, concettualizzata da al-Ghazali<sup>10</sup> come l'abbandono totale della propria volontà, finalizzato all'accettazione passiva del volere divino; nel quadro disciplinare elaborato da al-Ghazali, il *tawakkul* è uno stato dell'anima che si consegue attraverso un percorso graduale di pratica e riflessione, che conduce il buon musulmano a rimettere tutto a Dio, annientando il proprio volere e la propria iniziativa.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Cfr. T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Troina, Città Aperta, 2002, p. 66, indica l'oggetto di questo tipo di fede come il *ghayb*, cioè quello che nella rivelazione è misterioso ed è al di là delle facoltà sensoriali e intellettive degli esseri umani.

<sup>10</sup> Cfr. AL-GHAZALI, *op. cit.*

<sup>11</sup> La similitudine utilizzata da Ghazali per descrivere la perfezione del *tawakkul* è quella del fedele devoto che sente di essere nelle mani di Dio come un cadavere in quelle di un necroforo, percependo l'inerzia del corpo, della volontà e dell'intelletto e confidando completamente nel sostegno divino. Nel quadro delineato da al-Ghazali, intraprendere il percorso verso questa fede totale non prevede il distacco materiale dal mondo: i momenti di passivo e fiducioso abbandono a Dio, effimeri e ricorrenti, sono il fondamento per un'operosa vita musulmana, improntata alle virtù attive della tradizione e delle scritture.

In un dibattito sul concetto di «discorso autorizzante», Caton<sup>12</sup> ha sottolineato che, se fino a tempi recenti gli antropologi hanno considerato la religione come un sistema metafisico o cognitivo, una visione del mondo, un sistema ermeneutico per codificare e decodificare il significato, grazie ai contributi di Talal Asad si è iniziato a studiarla come una pratica discorsiva, collegata all'azione sociale e alla disciplina corporale. Nel quadro teorico-disciplinare elaborato nell'ambito della *da'wa* milanese, il ruolo centrale è svolto dalle pratiche di devozione.<sup>13</sup> Queste, come sottolineò l'*imam* 'Abdallah in una discussione, «non sono puramente atti rituali, ma modi di vivere la fede nel quotidiano» (*imam* 'Abdallah, 6 maggio 2012); le «buone azioni» sono come i frutti dell'albero della fede, secondo la suggestiva metafora che ho presentato più sopra. Nella *da'wa* transnazionale, l'obiettivo del cambiamento individuale è preponderante rispetto a quello della trasformazione della società e delle istituzioni; eppure il cambiamento individuale non può prescindere dalle relazioni con gli altri; come illustrerò più avanti, infatti, al centro del percorso di sviluppo della soggettività devota promosso dalla *da'wa* si trovano le pratiche sociali. Queste, informate dalla conoscenza delle scritture e animate dalle qualità spirituali della devozione, costituiscono la testimonianza della fede (*shabada*).

La questione sollevata da Wahid sulla mancata pronuncia della *shabada* avviò il ragionamento pubblico sulla correttezza delle pratiche di devozione; l'*imam* 'Abdallah rispose che, se quell'uomo aveva fatto del bene ed aveva testimoniato la fede nella propria vita, pur non avendo pronunciato la *shabada*, era come se l'avesse fatto.

L'*imam* continuò nella propria perorazione della *shabada* come complesso di azioni:

Ci sono delle condizioni nella testimonianza! Un *hadith* parla di una donna che si mostrava molto devota, pregando di notte, digiunando di giorno e dicendo in continuazione «*la il-lah ila Allah*»; ma poi parlava male degli altri. Quindi diceva la *shabada* con la lingua, ma si trattava solo di un movimento, di un fatto estetico. Non aveva capito il significato della sua fede (*imam* 'Abdallah, 6 maggio 2012).

*Shaykh* 'Abd al-Fatteh aggiunse:

Un *hadith* dice che chi pronuncia «*la il-lah ila Allah*» sarà salvato dall'inferno. Questo non vuol dire che non vi entrerà, ma che – se ha peccato – andrà all'inferno e poi, grazie alla propria fede, potrà uscirne. La dannazione eterna è per gli infedeli, ma per i fedeli l'inferno non è eterno (*Shaykh* 'Abd al-Fatteh, 6 maggio 2012).

<sup>12</sup> Cfr. S.C. CATON, *What is an authorizing discourse?*, in D. SCOTT – C. HIRSCHKIND (a cura di), *Powers of the secular modern*, Stanford, SUP, 2006, pp. 31-56.

<sup>13</sup> Come ha proposto C. HIRSCHKIND, *op. cit.*, 2001a, pp. 3-34, la *da'wa* è un quadro teorico e pratico che permette la discussione sulle questioni morali che coinvolgono la collettività e sulle attività adatte ad una condotta di vita improntata alla devozione islamica.



Nel quadro così delineato, la *shabada* è concepita come modello d'azione più che come dichiarazione di fede verbale. L'*imam* 'Abdallah prosegue con un commento della Sunna:

Quando il Profeta Muhammad disse che chi avesse pronunciato «*la il-lab ila Allah*» sarebbe stato salvato, un Compagno entusiasta voleva andare a dirlo a tutti. Ma il Profeta glielo impedì, perché se tutti avessero pensato che fosse così facile ottenere la salvezza, nessuno avrebbe più fatto il bene. In seguito, chi ha riferito quello *hadith*, lo ha fatto perché gli era stato consegnato ed era tenuto a renderlo di pubblico dominio.

Io posso essere musulmano e dichiarare la mia fede dentro di me; dichiararla in pubblico, davanti a un grande *imam*, non è indispensabile (*imam* 'Abdallah, 6 maggio 2012).

In questo senso, le buone pratiche, intese come azioni condotte a beneficio della comunità, sono preponderanti rispetto alle azioni rituali, ai fini della salvezza dell'anima. *Sheykh* 'Abd al-Fatteh infatti aggiunge:

Molti sapienti avvisano che Allah è l'unico che giudicherà sui peccati che riguardano Allah stesso. Invece, per quanto riguarda i peccati commessi verso gli altri, Allah ascolterà tutti i testimoni e dirà che i peccati sono molti di più (*Sheykh* 'Abd al-Fatteh, 6 maggio 2012).

Il giudizio divino, secondo lo *sheykh*, terrà conto maggiormente delle pratiche sociali rispetto alle pratiche rituali.

Il discorso sull'evoluzione delle qualità morali di una persona devota si sviluppa attraverso un triplice percorso, che comprende la conoscenza degli elementi della fede, lo sviluppo dei sentimenti appropriati alla devozione e il riferimento alle azioni che devono scaturire da questa conoscenza e sentimenti. Il discorso sul timore divino, elaborato nelle discussioni alla moschea di Cascina Gobba, procede attraverso il riferimento autorevole alle scritture, l'esplicitazione degli effetti fisici del timore e l'esemplificazione attraverso i resoconti di esperienze quotidiane.

Tutto questo porta a dedurre che la testimonianza di fede, in quanto atto enunciativo, è una parte del percorso di approfondimento e attività attraverso il quale si costruisce una soggettività musulmana devota. La *shabada* tuttavia non è solo ciò che promuove una condotta devota: testimoniare la fede significa anche comportarsi in modo devoto e conforme alla *shari'a*, intesa come cornice generale alla quale i musulmani devono fare riferimento per stabilire la correttezza dei comportamenti e delle pratiche di devozione.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Nella sua complessa proposta per l'elaborazione di una devozione islamica europea, Tariq Ramadan sostiene che «l'insegnamento coranico è chiaro: credere è fare e di conseguenza l'islam, più che un semplice legame codificato tra il credente e Dio [...] è una concezione di vita che si esprime in un modo di vivere. Il credente musulmano è illuminato dalla fede, guidato e richiamato dal suo culto quotidiano allo scopo di testimoniare, nel suo comportamento pubblico oltre che in ogni

*L'Islam nella sfera pubblica*

In un articolo del 2004, John Bowen<sup>15</sup> ha affrontato la questione della tensione esistente per i musulmani europei, che provano a essere contemporaneamente membri della comunità islamica globale e cittadini rispettosi delle norme politiche e culturali degli stati europei in cui vivono. Nel caso specifico affrontato dall'articolo, la tensione principale è prodotta dalla forza simultanea dell'ideologia repubblicana e laica francese da una parte e dell'universalismo dell'islam dall'altra. Secondo Bowen, per i musulmani che vivono in Francia si pone la necessità di scegliere tra due modelli di riferimento morale, che egli sintetizza efficacemente nei concetti di islam in Francia (*islam en France*) e islam francese (*islam de France*). Il modello «islam francese», da una parte, concepisce la religione come un complesso devozionale individuale e prevede un islam svincolato dal *fiqh* (il diritto islamico), fatto di preghiera, studio e cura dell'interiorità; l'elaborazione di questo modello costituisce uno sforzo di articolare un campo religioso globale all'interno di uno stato nazionale e di ripensare l'islam in un contesto europeo, nel quale la religione sia regolata dallo stato e i musulmani si adattino alle richieste della cittadinanza. Il modello «islam in Francia», dall'altra parte, enfatizza il carattere transnazionale della religione e pone l'accento sull'appartenenza alla *Umma* globale più che ai singoli stati nazionali; questo modello è impostato sui riferimenti normativi provenienti dai centri di elaborazione dottrinale e giuridica extraeuropei e sugli stili di vita considerati appropriati rispetto all'ortoprassi religiosa dei contesti di provenienza.

Posta in questi termini, la questione dell'elaborazione di un modello di soggettività islamica devota ricalca un classico nodo degli studi sull'islam: la tensione tra universalismo e particolarismo. Sia gli intellettuali musulmani che promuovono un modello di «islam in Europa» che i sostenitori dell'elaborazione di un «islam europeo» hanno come referente un pubblico transnazionale. A differenza dei secondi, i primi non si pongono il problema di elaborare nuove interpretazioni della religione per adattarla al contesto europeo;<sup>16</sup> simili tentativi di innovazione, secondo studiosi musulmani contrari all'idea di un islam europeo, tradiscono l'intenzione di deviare dall'unico percorso universale della religione islamica.

---

sua azione personale, l'autenticità e la profondità della sua fede. I musulmani sono coloro che “credono e fanno il bene”» (Cor XCV, 6) (cfr. T. RAMADAN, *op. cit.*, p. 70).

<sup>15</sup> Cfr. J.R. BOWEN, *Does French islam have borders? Dilemmas of domestication in a global religious field*, in «American Anthropologist», 106, 2004a, pp. 43-55.

<sup>16</sup> J.R. Bowen riferisce di una discussione su «La giurisprudenza islamica tra rigore e lassismo», organizzata nel 2002 dalla UOIF (Unione delle organizzazioni islamiche in Francia), durante la quale al-Bouti, direttore del dipartimento di giurisprudenza islamica dell'Università di Damasco, criticò l'idea che la *shari'a* vada adattata ai diversi contesti sociopolitici nazionali.



Le correnti degli intellettuali musulmani europei che si avvicinano a una formulazione del genere «islam europeo», d'altro canto, ritengono che per il pubblico dei fedeli musulmani transnazionali sia necessaria una rielaborazione globale del modo di intendere e vivere la fede islamica. I musulmani europei, secondo intellettuali come Tariq Ramadan,<sup>17</sup> dovrebbero accettare le basi della convivenza civile europea (pluralismo, secolarismo, separazione della sfera religiosa)<sup>18</sup> e aderire a una devozione fondata sui principi e obiettivi (*maqasid*) generali dell'islam, piuttosto che a forme di religiosità schiacciate su una rigida applicazione del diritto islamico, così come esso è venuto a declinarsi nel corso dei secoli in contesti sociali a maggioranza musulmana.<sup>19</sup>

La lettura del contrasto esistente tra islam universalista (del tipo islam in Europa) e stato laico<sup>20</sup> presenta alcuni punti critici. In primo luogo, non è scontato che l'analisi della situazione francese<sup>21</sup> si possa estendere semplicemente all'Italia, dove la formulazione di un modello morale di vita collettiva non è più di pertinenza esclusiva dello Stato, ma è rivendicata anche dalla chiesa cattolica.<sup>22</sup> Tale rivendicazione è motivata dalla constatazione del degrado civile delle società occidentali, la causa del quale è attribuita dalla chiesa cattolica allo smarrimento dei presupposti divini da parte delle istituzioni secolari; da ciò consegue la richiesta da parte della chiesa di essere riconosciuta tra i fattori identitari delle società europee, che dovrebbero rifondare le proprie istituzioni sulla base del riconoscimento delle «radici

<sup>17</sup> Cfr. T. RAMADAN, *op. cit.*; ID., *Un islam a misura d'Europa*, a cura di A. Caruso, in «Limes», 3, 2004, pp. 23-32; per l'elaborazione di un modello islamico europeo cfr. B. TIBI, *Euro-islam. L'integrazione mancata*, Venezia, Marsilio, 2003.

<sup>18</sup> Cfr. A. MELLONI, *Eurovescovi ed euroislam*, in «Limes», 3, 2004, pp. 75-86.

<sup>19</sup> Secondo Ramadan, molti musulmani in Europa concepiscono l'islam come una serie di regole, proibizioni e interdizioni che dovrebbero proteggere i gruppi musulmani da un ambiente esterno nel quale vigono norme morali e stili di vita non conciliabili con la condotta islamica. A questo contribuisce secondo T. Ramadan una leadership islamica europea poco disposta ad affrontare le questioni centrali e i principi della religione e portata, anche con il sostegno di istituzioni quali il Consiglio europeo per l'emissione di pareri legali e le ricerche islamiche, a ridurre l'islam a un rigido formalismo basato sulle regole che stabiliscono ciò che è lecito (*halal*) e ciò che è proibito (*haram*). Per le discussioni in merito all'elaborazione di un modello di islam europeo da parte di intellettuali islamici italiani, cfr. M.N. DACHAN – S. SBAI – K. CHAOUKI – O. CAMILETTI, *Chi siamo e cosa vogliamo*, in «Limes», 3, 2004, pp. 131-146; T. RAMADAN, *op. cit.*

<sup>20</sup> Su questo argomento cfr. J. CESARI – S. McLOUGHLIN (a cura di), *European Muslims and the Secular State*, Aldershot e Burlington, Ashgate, 2005.

<sup>21</sup> Cfr. B. ETIENNE, *Noi e i musulmani. Il caso francese nell'Europa plurale*, in «Limes», III, 2004, pp. 87-96 mette in luce la varietà delle legislazioni dei paesi europei nella regolamentazione delle relazioni fra Stato, chiese cristiane e islam.

<sup>22</sup> Come ha fatto notare recentemente G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste: stato e chiesa al governo dell'uomo*, Milano, Mondadori, 2011, la chiesa cattolica ha riformulato il proprio programma di intervento sociale, nell'epoca successiva al Concilio Vaticano II, proponendosi come fautrice di un legame tra gli individui che precede la cittadinanza e la solidarietà civile; la società liberale è rappresentata come imperfetta, perché fondata su presupposti meramente umani, e la chiesa contemporanea propone un modello di salvezza per la società intera, basato su presupposti trascendenti.

cristiane dell'Europa».<sup>23</sup> La chiesa cattolica si propone come punto di riferimento per la convivenza civile di tutti i cittadini e non solo dei cattolici.<sup>24</sup> Questa impostazione, secondo Gustavo Zagrebelsky, viola i principi fondamentali dello stato laico, che sono la reciproca indipendenza tra stato e chiesa e il pluralismo: la chiesa cattolica infatti da un lato propone se stessa come forza su cui la società secolarizzata in decadenza deve fondare la propria conservazione; dall'altro rivendica una rilevanza pubblica assoluta, rigettando di conseguenza il principio di uguaglianza come criterio base della disciplina statale dei culti.<sup>25</sup>

Tutto questo lascia supporre che nel caso italiano gli ostacoli a una crescita della presenza islamica nello spazio pubblico si moltiplichino: all'impostazione secolare dello Stato, si aggiunge la rivendicazione di uno status privilegiato da parte della chiesa cattolica, tale per cui coloro che professano altre fedi e convinzioni morali dovrebbero adattarsi a «vivere nella diaspora»,<sup>26</sup> cioè nell'irrilevanza pubblica determinata dalla condizione di minoranze in un ambiente sociale e culturale a cui non appartengono. Tale impostazione è ripresa dalla propaganda antislamica della Lega Nord,<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> In particolar modo in Italia, negli ultimi trent'anni la chiesa cattolica si è proposta come organo della società, le cui gerarchie avrebbero «una responsabilità nella vita dell'intera nazione» (Giovanni Paolo II cit. in G. ZAGREBELSKY, *op. cit.*, p. 75) e dovrebbero impegnarsi per integrare e correggere la costruzione identitaria nazionale, in via di disfacimento. Gli ordini del giorno e gli interventi pubblici della Conferenza episcopale italiana (Cei) non riguardano solo la vita della chiesa, ma le questioni sociali e politiche di interesse comune e per questo motivo sono indirizzati direttamente ai governanti; l'obiettivo esplicito dei programmi della Cei è di ricostruire la comunità civile e ristabilire il consenso etico di fondo che la società avrebbe perso nel momento in cui ha emarginato la chiesa dalla vita pubblica.

<sup>24</sup> Il presupposto filosofico su cui si basa tale pretesa è che la verità cristiana non è semplicemente legata alla fede e alla rivelazione, ma coincide con la ragione; rivendicando per sé la verità piena e autonoma, la predicazione cattolica attuale la nega ad altri modelli di convivenza e visioni del mondo (altre correnti cristiane, altre religioni, modelli non trascendentali come il marxismo e il liberalismo).

<sup>25</sup> Nella riformulazione postconciliare del proprio ruolo nella società, la chiesa cattolica rifiuta quelli che, secondo C. TAYLOR, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, sono i tre aspetti della secolarizzazione, che riguardano lo spazio pubblico, i livelli della credenza e le condizioni stesse della credenza. La secolarizzazione dello spazio pubblico consiste secondo Taylor nella separazione tra Stato e chiesa – le società premoderne vedevano l'organizzazione politica collegata alla fede in Dio o a idee religiose; l'Occidente moderno si è secolarizzato nel senso che ha reciso questo legame, separando il rito e la preghiera dalla politica e slegando le norme e i principi che incidono nelle varie sfere (economica, politica, culturale, educativa, professionale, ricreativa) dai principi religiosi. Il secondo aspetto riguarda i livelli di credenza e pratica religiosa – la secolarizzazione ha comportato un allontanamento da Dio e dalla chiesa e una diminuzione della devozione. Il terzo aspetto riguarda le condizioni della credenza e consiste nella consapevolezza da parte dei soggetti moderni che le proprie credenze non sono che una tra le possibili alternative – da ciò consegue l'impossibilità da parte di chi crede di vivere la propria fede in modo immediato e totalizzante. In passato era impossibile non credere in Dio, in epoca moderna la credenza in Dio è diventata un'opzione tra le altre.

<sup>26</sup> Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, in G. ZAGREBELSKY, *op. cit.*, p. 105.

<sup>27</sup> Cfr. S. ALLIEVI, *I musulmani in Italia: chi sono e come ci vedono*, in «Limes», 3, 2004, pp. 97-108; M. AIME, *Verdi tribù del Nord: la Lega vista da un antropologo*, Roma-Bari, GLF editori Laterza, 2012.

partito che, come è noto, ha avuto negli ultimi decenni una notevole influenza in Lombardia.

In secondo luogo, l'analisi dell'incompatibilità tra islam universalista e stato laico sembra appiattare la complessa articolazione del concetto di laicità; se infatti si intende la laicità meramente come diminuzione dei livelli di devozione e pratica religiosa e confinamento della credenza al di fuori della sfera pubblica, allora è evidente che essa sia un valore estraneo all'orizzonte della *da'wa* europea. È tuttavia possibile leggere il concetto di laicità in tutta la sua complessità, alla luce dell'analisi del fenomeno storico-culturale della secolarizzazione condotta da Charles Taylor;<sup>28</sup> il filosofo canadese distingue tre aspetti della secolarizzazione, che riguardano lo spazio pubblico, i livelli della credenza e le condizioni della credenza. La secolarizzazione dello spazio pubblico consiste secondo Taylor nella separazione tra Stato e autorità religiose; l'occidente moderno si è secolarizzato nel senso che ha reciso il legame tra l'organizzazione politica e la fede in un'entità superiore, separando il rito e la preghiera dalla politica e slegando le norme e i principi che incidono sulla vita pubblica (nelle sfere economica, politica, culturale, educativa, professionale, ricreativa, eccetera) dai principi religiosi. Il secondo aspetto riguarda i livelli di credenza e pratica religiosa: la secolarizzazione ha comportato un allontanamento delle persone dalla fede e una diminuzione della devozione. Il terzo aspetto riguarda le condizioni della credenza e consiste nella consapevolezza da parte dei soggetti moderni che le proprie credenze non sono che una tra le possibili alternative; da ciò consegue l'impossibilità da parte di chi crede di vivere la propria fede in modo immediato e totalizzante. Secolarizzazione in questo senso significa considerare la fede come un'opzione tra le altre, e non l'unico orizzonte esistenziale possibile, tale da rendere impossibile non credere in Dio.

Sebbene le condizioni della credenza di molti musulmani prevedano una forte e costante presenza della religione nella propria esistenza – e siano dunque lontane dall'essere secolarizzate o, meglio, abbiano superato la fase di relativa secolarizzazione che indicava Clifford Geertz quasi mezzo secolo fa –,<sup>29</sup> ben pochi musulmani e nessuna organizzazione islamica europea contraddicono il principio della laicità coincidente con la separazione tra potere politico e sfera religiosa; l'idea del califfato è più uno spettro agitato dall'opinione pubblica antislamica che un progetto reale.

Infine, l'idea che l'islam del tipo «in Europa» non sia compatibile con la laicità dello stato moderno ricalca la convinzione che l'islam stabilisca, oltre che una tradizione religiosa, un modello di società; secondo una lettura classica delle relazioni tra religione islamica e strutture sociopolitiche mediorientali,<sup>30</sup> l'islam sarebbe una fede che, oltre a fornire un modello di

---

<sup>28</sup> Cfr. C. TAYLOR, *op. cit.*

<sup>29</sup> Cfr. C. GEERTZ, *Islam observed*, New Haven and London, Yale U.P., 1968.

<sup>30</sup> Cfr. I.M. LAPIDUS, *op. cit.*

rituale e di condotta, stabilisce un determinato tipo di struttura sociale; elementi che proverebbero questa prerogativa dell'islam sarebbero il carattere comunitario della religione islamica, finalizzata sin dall'epoca medinese a fornire un codice normativo per la *Umma*; la fusione del potere politico e dell'autorità religiosa nella figura del califfo; il ruolo di guide politiche, sociali e giuridiche svolto dagli esperti religiosi nelle società mediorientali a maggioranza islamica. Come ricorda Armando Salvatore, «molti percepiscono l'islam [...] come un ritorno al Medioevo, una forma madornale di autoritarismo che difetta della chiara separazione tra religione e politica».<sup>31</sup>

Il principale contributo della prospettiva antropologica transnazionalista<sup>32</sup> consiste nell'aver superato l'idea della perfetta sovrapposibilità tra società e stato; le attività, interrelazioni, movimenti, rapporti istituzionali, visioni del mondo, quadri di riferimento ideologico di masse di individui nel mondo contemporaneo danno forma a società che non coincidono con i confini nazionali entro cui gli individui stessi risiedono. Nonostante l'islam sia una tradizione religiosa che crea legami transnazionali tra i devoti, e la *Umma* sia per definizione una comunità transnazionale,<sup>33</sup> nello studio dell'islam è molto diffusa un'impostazione che vede religione – cultura – società – stato come concetti ed entità sovrapponibili: procedendo a una forma di reificazione che Ugo Fabietti<sup>34</sup> definisce «territorializzazione delle culture», si parla di società islamiche, con riferimento alle società dei singoli stati nazionali a maggioranza musulmana.

Da questa impostazione deriva una tendenza, diffusa nella letteratura sull'islam in contesti migratori, a considerare la forma «islam europeo» come l'unica possibilità di integrazione dei musulmani in occidente;<sup>35</sup> per integrar-

<sup>31</sup> Cfr. A. SALVATORE, *Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 5, 2004, p. 1014.

<sup>32</sup> Cfr. P. LEVITT – N. GLICK SCHILLER, *Conceptualizing simultaneity. A transnational social field perspective on society*, in «IMR», 3, 2004, pp. 1002-1039; N. GLICK SCHILLER – L. BASCH – C. BLANC-SZANTON, *Transnationalism. A new analytic framework for understanding migration*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», 645, 1992, pp. 1-24.

<sup>33</sup> Pur non dipendendone interamente, il carattere transnazionale dell'islam naturalmente è accentuato dai fenomeni migratori contemporanei; secondo R. GRILLO, *Islam and Transnationalism*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 5, 2004, pp. 861-878, il significato della *Umma* come comunità transnazionale è reinterpretato, dai musulmani che vivono in Europa e altrove, sia in chiave di «transnecicizzazione» (concetto attraverso cui Grillo spiega come determinati gruppi si sentano differenti sul piano etnico e contemporaneamente uniti dalla fede islamica) che come legame globale che si rafforza in risposta di eventi di portata planetaria come il caso Rushdie, le guerre del Golfo, la questione palestinese e l'attentato al World Trade Center. Cfr. J.R. BOWEN, *Beyond Migration: islam as a Transnational Public Space*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 5, 2004b, pp. 879-894. L'autore discute l'islam tradizionale non solo in riferimento ai movimenti demografici e alle istituzioni religiose transnazionali, ma anche al campo dello studio e del dibattito islamico; su questo argomento cfr. anche D.F. EICKELMAN – J. PISCATORI, *Muslim travelers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*, New York, Routledge, 1990.

<sup>34</sup> Cfr. U. FABIETTI, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza, 1999.

<sup>35</sup> Cfr. A. SALVATORE, *op. cit.*, pp. 1013-1031.

si negli stati laici, in altri termini, i musulmani dovrebbero confinare la propria devozione nell'ambito privato, della preghiera e dello studio individuale e affacciarsi nella sfera pubblica in quanto cittadini secolarizzati, non portatori di istanze religiose. Tale tendenza considera altre forme di devozione e appartenenza islamica (raggruppabili sotto la categoria di «islam in Europa»), incompatibili con l'impostazione laica degli stati europei, perché finalizzate a islamizzare le istituzioni pubbliche o quantomeno a creare comunità extraterritoriali in Europa; nel momento in cui i musulmani entrano nella sfera pubblica manifestando i segni corporei della loro devozione, essi si costituirebbero automaticamente come gruppo separato dal resto della società.

Ad esempio, Conti raggruppa in tre categorie le modalità di intervento dei musulmani nella sfera pubblica:<sup>36</sup> la modalità islamista, che consisterebbe nel rivendicare l'identità islamica nello spazio pubblico in chiave spesso conflittuale, sottolineando da una parte il proprio statuto di minoranza a livello locale, dall'altra la propria appartenenza transnazionale alla «comunità immaginaria dei credenti, del panislamismo, della solidarietà tra musulmani, della lotta contro il colonialismo o il neocolonialismo occidentale»;<sup>37</sup> la modalità nazionale, per cui si sottolinea il legame con i paesi d'origine e si manifestano gli aspetti tradizionali e culturalisti dell'appartenenza islamica; la modalità fondamentalista, per cui i fondamenti della religione islamica non vanno messi in discussione né adattati al contesto europeo e va promossa l'aderenza stretta ai principi della *shari'a*. Tutte e tre le modalità portano ad interpretare come forme di autoesclusione le pratiche di quanti, come i *du'at* di Milano, scelgono di entrare, in quanto corpi disciplinati e caratterizzati in senso islamico, nello spazio pubblico.<sup>38</sup> Il modello proposto da Conti, inoltre, categorizza esclusivamente le forme esplicite di identificazione collettiva dei musulmani italiani, ossia quelle modalità di intervento pubblico la cui finalità è sintetizzata efficacemente da Grillo<sup>39</sup> con la formula «fare spazio all'islam»; la *da'wa*, tuttavia, costituisce una sfera pubblica impegnata nell'elaborazione di modelli di soggettività e socialità coerenti con i principi della fede islamica, finalità che nella medesima formula Grillo definisce «come vivere da musulmani»; il dibattito finalizzato all'influenza diretta sulle istituzioni politiche e amministrative – di cui si occupano organizzazioni come l'Unione delle comunità e delle organizzazioni islamiche in

<sup>36</sup> Cfr. B. CONTI, *L'émergence de l'Islam dans l'espace public italien*, in «Archives de sciences sociales des religions», 158, 2012, pp. 119-136.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>38</sup> Come ricorda Ruba Salih, «Many Muslims born and brought up in Europe contest the marginalisation of their islamic identities within the private sphere and perceive their political and cultural construction as a 'minority' as a limitation of their participation in public and political life. Instead, what they ask is a reshaping of the relation between public and private, between secular and religious spheres» (R. SALIH, *The Backward and the New: National, Transnational and Post-National islam in Europe*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 5, 2004, p. 7).

<sup>39</sup> Cfr. R. GRILLO, *op. cit.*

Italia, l'Unione degli studenti musulmani in Italia, il Centro islamico culturale d'Italia, la Comunità religiosa islamica, I Giovani musulmani in Italia – e la rivendicazione identitaria esplicita sembrano lontane dall'orizzonte della *da'wa* di Cascina Gobba. In questo senso, la *da'wa* è una sfera pubblica in un senso più ampio rispetto a quello proposto da Habermas,<sup>40</sup> secondo cui essa è un'area della vita sociale in cui si forma l'opinione pubblica su questioni di interesse generale e in cui privati cittadini si costituiscono come un corpo pubblico allo scopo di esercitare il proprio senso critico e il proprio controllo sulle strutture governative. La sfera pubblica, secondo Habermas, «media tra la società e lo stato».<sup>41</sup>

La *da'wa* milanese può essere considerata una sfera pubblica nella misura in cui essa produce, attraverso l'elaborazione collettiva, dei modelli di vita condivisi, che si traducono in scelte e pratiche quotidiane che modificano lo spazio e l'opinione pubblica più ampie; gli *'ulama* della moschea di Cascina Gobba sono i facilitatori di questa elaborazione; essi non sono impegnati a modificare le strutture sociali italiane e non sembrano particolarmente interessati a influenzare le scelte delle istituzioni lombarde. Inoltre, i *du'at* non impostano il proprio intervento nella sfera pubblica come rivendicazione politico-identitaria esplicita e, di conseguenza, non rientrano agevolmente nella «modalità islamista» di cui parla Conti.<sup>42</sup> Un episodio che ha colpito l'opinione pubblica milanese – e non solo – è stata la preghiera pubblica dei musulmani in piazza del Duomo, il 3 gennaio 2009, in seguito a un corteo di solidarietà con la popolazione palestinese di Gaza, sottoposta ai bombardamenti israeliani. Dopo qualche mese, il rotocalco «Panorama» organizzò una campagna pubblicitaria che prevedeva la diffusione nelle principali città di poster che riportavano immagini collegate ad eventi e questioni politiche che, a parere dei responsabili della campagna, avevano diviso l'opinione pubblica italiana: il ponte sullo stretto di Messina, i controlli della Guardia di Finanza negli esercizi commerciali, e altre, tra cui appunto la preghiera islamica davanti al Duomo di Milano. Su molti muri, pensiline delle fermate dei mezzi di trasporto pubblico, tabelloni pubblicitari comparvero questi poster, con l'immagine dei musulmani in preghiera con il Duomo sullo sfondo, la scritta centrale «Like?» in campo giallo circolare e in basso la frase «La tua opinione è un fatto». Questa campagna fece propria una modalità diffusa

<sup>40</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 2005; ID., *The public sphere: an encyclopaedia article* (1964), in «New German Critique», 3, 1974, pp. 49-55.

<sup>41</sup> Cfr. J. HABERMAS, *The public sphere: an encyclopaedia article* (1964), in «New German Critique», 3, 1974, p. 50.

<sup>42</sup> Le definizioni di islamismo, islam politico, islam sociale, post-islamismo sono molto dibattute; oltre a B. CONTI, *L'émergence de l'Islam dans l'espace public italien*, in «Archives de sciences sociales des religions», CLVIII, 2012, pp. 119-136, cfr. O. ROY, *Pourquoi le 'post-islamisme'*, in «Revue du monde musulman et de la Méditerranée», 85-86, 1999, pp. 11-30; E. PICARD (a cura di), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006; A. PERSICHETTI, *Tra Marocco e Italia. Solidarietà agnatica ed emigrazione*, Roma, CISU, 2003.



tra i media italiani di presentare la questione dell'islam nello spazio pubblico, modalità che sottolinea la natura conflittuale e rivendicativa dell'ingresso dei musulmani nella scena pubblica italiana: l'immagine veicolava un'idea di invasione massiccia e protrivra occupazione dello spazio altrui (i musulmani infatti pregarono davanti al luogo-simbolo della chiesa ambrosiana). Quando una domenica, durante un incontro in moschea, chiesi ai presenti se potessi scattare una foto del gruppo di discussione, una *da'iya* mi rispose: «Basta che non ci metti sui manifesti!»; con questa battuta, la sorella intendeva esprimere il proprio dissenso non solo nei confronti di questo metodo allarmistico di mediatizzare la presenza islamica in Italia, ma anche di modalità eclatanti di intervento dei musulmani nello spazio pubblico.

Ciononostante, i *du'at* non ritengono che la religiosità debba essere ridotta alla spiritualità ed alla dimensione interiore degli individui. Nelle pratiche discorsive dei *du'at*, l'islam emerge come una comprensione globale della vita e dell'universo, fonte delle regole islamiche del culto (*'ibadat*) e della vita sociale (*mu'amalat*), dalla quale essi ricavano i principi fondamentali e li interpretano alla luce del contesto in cui vivono: in questo modo, attraverso il dibattito pubblico, essi esercitano il diritto e dovere di formulare la propria interpretazione (*ijtihad*) delle fonti primarie della fede e della pratica islamica, cioè il Corano e gli *Hadith*, legano la fede al comportamento e stabiliscono la correttezza o meno di determinate pratiche e modelli comportamentali.<sup>43</sup>

L'elaborazione dei modelli di soggettività devota procede attraverso il dibattito pubblico, a partire da questioni di vita quotidiana e con riferimento costante ad esempi tratti dall'esperienza personale. Questo, come evidenzia Salvatore,<sup>44</sup> è ben diverso dall'idea, veicolata dalla letteratura sull'islam europeo, di un'identità islamica scelta individualmente e svincolata dalle forme tradizionali di discorso, pratica e autorità. La competenza degli *imam* consiste proprio nel collegare i principi tratti dalle scritture fondamentali dell'islam con le situazioni di vita che i partecipanti presentano e che sono spesso esemplificative della difficoltà di vivere da musulmani devoti in contesti socioculturali in cui l'islam è una religione minoritaria. In questo senso, i principi generali e immutabili dell'islam, tratti dalla *shari'a*, danno luogo a una formulazione dinamica e contestuale delle norme per una condotta di vita devota.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> La conoscenza dei principi generali dei fondamenti del diritto islamico (*usul al-fiqh*) è, secondo Ramadan, frutto dello studio personale di ogni musulmano; più che un catalogo di norme rigide e immutabili, la scienza degli *usul al-fiqh* fornisce ai musulmani una metodologia per estrarre i principi generali del diritto islamico. Il *fiqh*, in questo senso, è concepito come lo stadio della riflessione giuridica al quale sono giunti i sapienti in un certo luogo ed epoca, alla luce della loro riflessione sulla *shari'a*, che è immutabile, e di un'osservazione della realtà storica, politica, economica che invece è mutevole.

<sup>44</sup> Cfr. A. SALVATORE, *op. cit.*

<sup>45</sup> Secondo Ramadan, ciò consente ai musulmani europei contemporaneamente di sviluppare una soggettività devota e di informare la propria esistenza quotidiana sulla base dei diritti e doveri della cittadinanza negli stati laici occidentali.

Sottolineo che non ho mai sentito gli *imam* far riferimento alla giurisprudenza islamica e ai pareri legali dei giuristi – anche di quelli che hanno emesso pareri sulle questioni dell’islam nei contesti europei – per attribuire autorevolezza al proprio punto di vista.

*Autorità in questione. La da‘wa come contesto di elaborazione delle tradizioni discorsive islamiche*

L’indagine etnografica con i praticanti della *da‘wa* milanese ha fatto emergere che i *du‘at* non considerano l’islam come un quadro giuridico immutabile, tale da determinare una struttura sociale sia pure minoritaria in Italia, nella quale gli *imam* assurgano al ruolo di autorità incontestabili sul piano dell’elaborazione dottrinale e normativa. I *du‘at* di Cascina Gobba intendono la *shari‘a* come un quadro di riferimento all’interno del quale, attraverso il dibattito pubblico, sia possibile individuare modelli pratici per condurre una vita attiva ed impegnata nella diffusione del messaggio islamico, attraverso la lettura dei testi, il riferimento alle tradizioni e l’esempio pratico. In questo senso, le discussioni pubbliche in moschea rappresentano un’attività di riforma e ricostruzione di quelle che Talal Asad ha definito le tradizioni discorsive dell’islam. Queste, secondo Asad, sono ciò che autorizza una pratica in quanto islamica; le tradizioni discorsive dell’islam consistono nell’elaborazione discorsiva sulla correttezza di una determinata pratica – sia nell’attività rituale che nell’esperienza quotidiana –, compiuta a partire dai testi dell’islam, da parte delle autorità riconosciute dai musulmani come deputate alla trasmissione delle pratiche stesse e della loro giustificazione discorsiva.<sup>46</sup>

Il ruolo istituzionale dei religiosi, elemento basilare secondo Lapidus per poter parlare di società islamiche, in Italia viene meno,<sup>47</sup> nonostante gli *imam*

---

<sup>46</sup> Per Asad, «L’islam non è né una struttura sociale distinta, né un insieme eterogeneo di credenze, oggetti, costumi e morali. È una tradizione» (cfr. T. ASAD, *The idea of an anthropology of islam*, Georgetown University, Washington D.C., 1986, p. 20). Una tradizione consiste nei discorsi che istruiscono i praticanti sulla forma e scopo corretti di una certa pratica. Questi discorsi si collegano concettualmente a un passato (quando la pratica fu istituita e tramandata) e a un futuro (come mantenere lo scopo di quella pratica, o modificarlo o abbandonarlo), attraverso un presente (come la pratica si collega ad altre pratiche, istituzioni, condizioni sociali). Una tradizione discorsiva islamica è una tradizione del discorso islamico che si indirizza alle concezioni di un passato e un futuro islamici, in riferimento a una particolare pratica islamica nel presente. Una tradizione islamica non ripete necessariamente ciò che era fatto nel passato: ciò che conta per una pratica tradizionale non è la ripetizione, ma il concetto di esecuzione appropriata dei praticanti e il loro modo di collegare il passato al presente (cfr. T. ASAD, *Responses*, in D. SCOTT – C. HIRSCHKIND (a cura di), *Powers of the secular modern*, Stanford, SUP, 2006, pp. 206-241). Nelle pratiche islamiche sono intrinseci i discorsi che definiscono e insegnano la corretta esecuzione della pratica. Le pratiche istituite devono conformarsi al modello corretto, che è tramandato nelle formule autorevoli delle tradizioni islamiche.

<sup>47</sup> Cfr. C. SAINT-BLANCAT – F. PEROCCO, *New modes of social interaction in Italy: Muslim leaders and local society in Tuscany and Venetia*, in J. CESARI – S. McLOUGHLIN (a cura di), *European Muslims and the Secular State*, Aldershot e Burlington, Ashgate, 2005, pp. 99-112.



in teoria abbiano diritto, in Italia, a essere riconosciuti come ministri del culto, al pari delle altre figure religiose di altre confessioni minoritarie:<sup>48</sup> come sottolineò durante una discussione l'*imam* 'Abdallah, «[...] gli *imam* sono delle autorità della religione, ma soprattutto in questo paese non sono riconosciute; hanno altri lavori ed oltre a quelli svolgono tutte le attività degli *imam*».

Nella discussione di Tariq Ramadan sulla contestualizzazione degli *usul al-fiqh*, emerge quello che, a mio parere, è un elemento centrale nell'elaborazione della *da'wa* italiana: la questione dell'autorità degli esperti della religione. Gli intellettuali che promuovono un modello del genere «islam in Europa» rifiutano il discorso sull'interpretazione dei principi e obiettivi generali della religione, in quanto esso sarebbe finalizzato a contestare l'autorità esercitata sulla *Umma* transnazionale dagli esperti del diritto e dai centri di elaborazione giuridica.<sup>49</sup> Ramadan, in effetti, rivendicando un ruolo-chiave per i *mujtahid* contemporanei, prende una posizione molto netta nel dibattito sull'interpretazione dei principi: i *mujtahid* sono gli studiosi di religione autorizzati a compiere l'*ijtihad*, inteso come sforzo personale del giurista per comprendere una fonte, estrarne le regole e, in assenza di una norma testuale chiara, formulare un giudizio indipendente. È proprio la possibilità di interpretazione personale delle scritture che i giuristi tradizionali rigettano, ritenendo – secondo la nota formula «le porte dell'*ijtihad* sono chiuse» – che tale elaborazione sia stata conclusa con l'opera delle quattro principali scuole giuridiche islamiche.

Al contrario, Ramadan concorda con un ampio spettro di intellettuali musulmani che rivendicano il proprio diritto/dovere di compiere l'*ijtihad* allo scopo di indirizzare le comunità dei musulmani europei sulla base sia della propria capacità di osservazione della realtà che della propria conoscenza approfondita degli *usul al-fiqh*.<sup>50</sup>

Gli *imam* di Cascina Gobba non rivendicano per sé un ruolo istituzionale all'interno di una forma di microsocietà islamica da riprodurre in Italia; essi

<sup>48</sup> Cfr. [http://www.google.it/url?sa=t&source=web&cd=1&ved=0CDMQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww1.interno.it%2Fmininterno%2Fexport%2Fsites%2Fdefault%2Fit%2Fassets%2Ffile%2F21%2F0664\\_Comitato\\_per\\_islam.\\_parere\\_del\\_31\\_maggio\\_su\\_imam\\_e\\_formazione.pdf&ei=zhP8UM-pIsrTsgbcgoDACQ&usq=AFQjCNEpMcFmrkDigLbwKOJG5q7ExdO7sQ&sig2=fZxydXF48z37hbDx7y9tmQ](http://www.google.it/url?sa=t&source=web&cd=1&ved=0CDMQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww1.interno.it%2Fmininterno%2Fexport%2Fsites%2Fdefault%2Fit%2Fassets%2Ffile%2F21%2F0664_Comitato_per_islam._parere_del_31_maggio_su_imam_e_formazione.pdf&ei=zhP8UM-pIsrTsgbcgoDACQ&usq=AFQjCNEpMcFmrkDigLbwKOJG5q7ExdO7sQ&sig2=fZxydXF48z37hbDx7y9tmQ); il mancato riconoscimento istituzionale degli *imam* italiani, a differenza di quelli francesi, è imputabile in parte alla mancanza di un referente istituzionale unanimemente riconosciuto dai musulmani italiani nelle relazioni con lo stato: cfr. A. MELLONI, *Eurovescovi ed euroislam*, in «Limes», 3, 2004, pp. 75-86; B. ETIENNE, *Noi e i musulmani. Il caso francese nell'Europa plurale*, in «Limes», 3, 2004, pp. 87-96; M. STEFANINI, *Le forme degli islam nostrani*, in «Limes», 3, 2004, pp. 109-120.

<sup>49</sup> Bowen riferisce le parole di al-Bouti su tale elaborazione: «There is a heresy [*bid'a*] that some follow, called 'interpretation of principles' [*ijtihad al-maqāsid*]. Those people wish to make principles an alternative to the sources of law, and this must be absolutely rejected» (J.R. BOWEN, *op. cit.*, 2004a, p. 52).

<sup>50</sup> Rivendicando il primato dei *mujtahid*, Ramadan fornisce un'ulteriore definizione di *da'wa*, secondo la quale essa è un campo di studi che comprende i metodi di spiegazione e trasmissione del messaggio islamico secondo l'epoca e il contesto (T. RAMADAN, *op. cit.*, p. 96).

si propongono come figure autorevoli in quanto guide nella ricerca delle forme tradizionali di discorso islamico che autorizzino degli stili di vita devoti.

Nell'utilizzo delle scritture per la ricerca dei riferimenti a stili di vita appropriati per una condotta islamica, da parte dei movimenti della *da'wa*, l'aspetto normativo e quello deliberativo non sono in contraddizione: nell'ambito della *da'wa*, le scritture islamiche non sono considerate tanto una fonte di norme comportamentali precise, quanto un quadro concettuale all'interno del quale gli individui ricercano, attraverso la discussione e lo studio, gli elementi utili per l'elaborazione dei modelli disciplinari della soggettività devota. Questo mi risultò chiaro nel prosieguo della discussione sulla *shahada*, a cui ho fatto riferimento in apertura.

Al discorso degli *shuyukh* sulla *shahada* come insieme di azioni più che come atto verbale, un presente obiettò che un *hadith*, citato in precedenza dallo *shaykh* 'Abd al-Fatteh stesso, parlava chiaro: esso sostiene che la salvezza deriva dal pronunciare la *shahada*. Questo fedele si stava richiamando all'autorità delle scritture. Lo *hadith* in questione era stato spiegato dallo *shaykh*:

Nel giorno del giudizio, Allah avrà una bilancia; Egli darà alle azioni, che sono immateriali, un peso materiale. I registri su cui sono scritti i peccati sono lunghissimi e pesanti. Invece la testimonianza di fede è un foglietto; ma niente peserà come questo foglietto. Il nome di Allah è pesante: se uno ha la fede in Lui nel cuore, questa fede peserà sulla bilancia (*shaykh* 'Abd al-Fatteh, 6 maggio 2012).

Al fratello che interpretava questo *hadith* nel senso di una preponderanza, ai fini del giudizio divino, della *shahada* in quanto enunciato performativo (in altri termini, per ottenere la salvezza basterebbe dirsi musulmani), *shaykh* 'Abd al-Fatteh rispose: «A sostenere questa cosa è un *hadith*!» – intendendo «solo un *hadith*» e sottintendendo che non si tratta di una verità assoluta – e aggiunse: «Per capire bisogna studiare, leggere!». In questo modo, lo *shaykh* stava richiamando l'autorità degli studiosi nell'interpretare le scritture; tuttavia la *da'wa* stessa gioca un ruolo come soggetto autorevole nell'interpretazione dei testi, in quanto contesto di dibattito nel quale è possibile elaborare le tradizioni discorsive della religione islamica. In questo contesto, l'autorità stessa degli *imam* può essere messa in discussione: durante un dibattito sulle relazioni tra uomini e donne, il fratello Wahid chiese a *shaykh* 'Abdallah come dovesse reagire un musulmano di fronte a un *imam* che si comporta in modo diverso da quello che predica egli stesso e ad esempio, dopo aver detto che bisogna trattare bene le donne, maltratta la propria coniuge. La questione fu prontamente rilanciata da un giovane musulmano senegalese, che parlò di un *imam* ipocrita che aveva conosciuto nel proprio paese e concluse: «Gli *imam* devono essere consapevoli di essere dei punti di riferimento per la comunità: dovete essere coerenti!» (Anonimo, 6 maggio 2012). In seguito, lo stesso giovane mi disse che, a suo parere, «il bello dell'islam è che non c'è l'*imam* che comanda e gli altri che obbediscono», ma tutti sono tenuti a studiare e a cogliere dalle scritture ciò che serve per stabilire quali pra-

tiche siano adeguate; «il Corano è qui, sugli scaffali, la Sunna è qui, noi possiamo leggerli».<sup>51</sup>

Talal Asad ha riportato all'attenzione degli antropologi i testi scritti, o meglio le pratiche testuali dell'islam; l'indagine antropologica ha approfondito il riferimento di Asad, indagando le modalità attraverso cui determinate pratiche sono autorizzate dalle tradizioni discorsive dell'islam e insegnate in quanto pratiche islamiche dalle figure autorevoli nella validazione delle tradizioni: *'ulama*, *khuttab*, maestri sufi, giuristi.<sup>52</sup>

La *da'wa* presenta la caratteristica di essere condotta da un pubblico generalmente istruito; di conseguenza, le pratiche testuali della *da'wa* prevedono il riferimento scritturale come base per le discussioni sulla correttezza o meno di una determinata pratica. Come si è visto, gli *shuyukh* della moschea di Cascina Gobba conducono le discussioni a partire dal Corano e dagli *Hadith*; inoltre, gli stessi partecipanti dimostrano di saper collegare le buone pratiche alla conoscenza delle scritture. A conclusione di una discussione domenicale, l'*imam* 'Abdallah invitò un giovane *da'iya* e una giovane sorella, entrambi figli italiani di migranti nordafricani (appartenenti quindi alle cosiddette seconde generazioni) a preparare per l'incontro successivo un intervento sul tema «come conquistare la propria sposa o il proprio sposo»; nel corso della settimana, i due giovani avrebbero studiato alcuni testi, alla ricerca dei riferimenti a questa tematica.

Nelle intenzioni dell'*imam*, questa pratica di studio in coppia avrebbe aiutato i due giovani a formare essi stessi una coppia; in questo senso, la crescita delle conoscenze scritturali sarebbe stata strettamente collegata all'azione (la costituzione di una relazione) e allo sviluppo di qualità interiori come l'umiltà, la moderazione, la cura reciproca e l'unità nell'adorazione di Dio. La domenica successiva, i due giovani *du'at* tennero il proprio intervento, che prese le mosse dai riferimenti alle scritture che i due giovani avevano approfondito durante la settimana. Citando il Corano (XXX, 21), Yousouf – il

<sup>51</sup> Questa responsabilità personale nell'approfondimento dei testi allo scopo di individuarvi le norme per una condotta islamica è, secondo Ira M. Lapidus, un elemento basilare nella formulazione dell'idea di *shari'a*, così come essa venne elaborata tra il X e il XIV secolo (cfr. I.M. LAPIDUS, *op. cit.*). In questo senso, la *shari'a* diventava «il lessico di una ricerca aperta» (*ivi*, p. 214): ogni musulmano era tenuto ad applicare la legge divina, e quindi in qualche modo a interpretarla; osservare la legge voleva vivere sforzarsi di vivere in un determinato modo e coltivare le virtù morali e pratiche implicite nella rivelazione. L'ideale di persona musulmana sunnita divenne un credente che basa la propria fede e condotta sulle scritture, conduce una vita attiva, divisa fra lavoro e famiglia, politica e culto e perviene alla virtù e alla consapevolezza religiosa attraverso lo studio e l'attività terrena, tenendo presente che la vita sociale deve essere permeata dalla devozione a Dio.

<sup>52</sup> Cfr. L. ABU-LUGHOD, *Zones of theory in the anthropology of the Arab world*, in «Annual Review of Anthropology», XVIII, 1989, pp. 267-306 prende in considerazione le «pratiche testuali» (cfr. S.C. CATON, *What is an authorizing discourse?*, in D. SCOTT – C. HIRSCHKIND (a cura di), *Powers of the secular modern*, Stanford, SUP, 2006, pp. 31-56.) dell'islam, allargando questa categoria di interesse antropologico fino a inserirvi le pratiche discorsive dei musulmani analfabeti e forme orali come proverbi, saluti, invocazioni di Dio e del Profeta, atti illocutori, pratiche insegnate dai genitori ai figli.

giovane *da'iyā* – disse: «Allah l'altissimo, nella sua grazia infinita, ci ha concesso il beneficio della vita in coppia. Fa parte dei Suoi segni l'aver creato per voi delle spose, affinché riposiate presso di loro, e ha stabilito tra voi amore e tenerezza».

I riferimenti successivi furono tratti dalla Sunna:

Muhammad era l'esempio del buon marito. Era tenero nei confronti delle sue spose, grande conoscitore del loro temperamento, premuroso nel soddisfare i bisogni delle figlie di Eva. Non era affatto violento o duro, tiranno o oppressore. Mai alzò una mano per colpire una donna. Non amava affatto le oscenità e il libertinaggio. Nel corso della sua vita, assolse sempre perfettamente i suoi doveri coniugali. Fu un esempio di giustizia nei confronti delle donne (Yousouf, 20 maggio 2012).

Subito dopo, la giovane coppia *in fieri* presentò gli accorgimenti necessari «per conquistare la tua sposa», sintetizzati in uno schema dattiloscritto, distribuito ai presenti. Tra questi accorgimenti:

[...] Discuti con lei; bandisci la violenza; assicurale la stabilità; moltiplica le sorprese; sii galante; aumenta i regali e i pensieri; aiuta tua moglie nei lavori domestici; aiuta tua moglie a praticare ciò che la rende felice; siate uniti nell'adorazione di Allah [...] (Testo dattiloscritto distribuito in moschea, 20 maggio 2012).

Nella presentazione dei due giovani si poteva avere l'impressione che la sezione scritturalista e quella della vita pratica fossero nettamente separate; naturalmente i due giovani – entrambi studenti universitari ventenni, il cui aspetto denotava una ricerca dei segni anche esteriori della devozione: lei indossava abiti modesti e il velo, lui portava la barba lunga e vestiva abitualmente la *jallabiya* (tunica) e il copricapo bianchi – non avevano esperienze di vita coniugale alle quali attingere per confermare la parte scritturale. Essi sembravano più a proprio agio con il resoconto dello studio compiuto che con l'esemplificazione pratica di tale studio: gli esempi comportamentali della vita di coppia apparivano più come massime di carattere generale che consigli concreti. Al contrario, nella conclusione che l'*imam* trasse sull'argomento della vita di coppia, i riferimenti testuali erano fusi a quelli esperienziali:

A volte noi non ci comportiamo come il Profeta. Ma Muhammad chiamava «Aisha la bionda», oppure «Aish», che è un vezzeggiativo; è una vita pratica che l'uomo e la donna esercitano negli atti quotidiani, anche senza dire niente. Nella vita familiare si deve seguire l'esempio del Profeta! Durante la *'omra* (il pellegrinaggio alla Mecca compiuto indipendentemente dal periodo dell'anno, a differenza dello *hajj*), ho conosciuto un fratello che aveva dei problemi con la moglie e gli ho detto: «Guarda che quando torni dalla *'omra*, non è che sei diventato come un Compagno del Profeta! I problemi possono restare». Quando è tornato, ha provato a stare più tempo a casa; è un imprenditore, va spesso in viaggio e ha molte relazioni, per cui conosce anche delle donne e sua moglie è gelosa. Ma dare spazio materiale alla vita di coppia è importante! Bisogna fare gite, trovarsi soli, anche senza i bambini. Bisogna sforzarsi di fare questo. Il Profeta disse: «Non c'è niente di peggio per Dio che perdere la propria famiglia», è un *hadith* e significa che l'uomo è quello che opera per la

propria famiglia e la donna è quella che conquista la propria famiglia. Bisogna prendersi le proprie responsabilità. Ci affidiamo ad Allah anche in questo (*imam* ‘Abdallah, 20 maggio 2012).

Se le autorità tradizionalmente deputate alla validazione delle pratiche islamiche erano le elite di notabili, gli studiosi, i maestri sufi, i capi delle confraternite, gli esperti di diritto, nel corso del XX secolo i progressi nell’educazione di massa e nell’istruzione superiore sia islamica che secolare hanno portato a una moltiplicazione delle persone che possono rivendicare un’autorevolezza nelle pratiche testuali islamiche; secondo Eickelman,<sup>53</sup> oggi sono considerati dotti tutti quelli che rivendicano un forte impegno islamico, come i giovani istruiti in città; la conoscenza religiosa, non più vincolata al sistema educativo tradizionale, si orienta a dibattiti importanti per la contemporaneità.

In quest’ambito, sono possibili sia interventi come quelli della giovane coppia *in fieri*, sia osservazioni come quella del fratello senegalese che ho citato più sopra. In questo contesto, il ruolo stesso degli *imam* non è più quello di autorità che rivendicano il proprio ruolo per il fatto di essere tra i pochi ad aver studiato; la qualità principale di un *imam* sembra essere la capacità di ricondurre le scritture a contesti di vita quotidiani, semplificando ed esemplificando i testi (naturalmente l’intervento del fratello senegalese sollevava anche una questione morale, quella della coerenza degli *imam*, e non si riferiva all’*imam* ‘Abdallah: come mi confidò in seguito, «Questo *imam* io lo prendo come modello!»); non si tratta di dimostrare la propria erudizione, ciò che può essere, al contrario, un elemento che gli studiosi stessi rifiutano, come mi parve di cogliere dalla battuta di *shaykh* ‘Abd al-Fatteh: «A sostenere questa cosa è (soltanto) un *hadith*!» (*shaykh* ‘Abd al-Fatteh, 6 maggio 2012). Nella medesima discussione, l’*imam* ‘Abdallah ribadì: «Non bisogna aver fatto corsi d’arabo e aver memorizzato il Corano per essere buoni musulmani!» (*imam* ‘Abdallah, 6 maggio 2012); l’*imam* citò successivamente un *hadith* riguardante il Califfo ‘Omar:

Il califfo ‘Omar chiamò dieci persone e chiese loro di cosa volessero riempire una grande sala del suo palazzo. Il primo disse che voleva che quella sala fosse riempita di monete; il secondo che quella sala fosse riempita di oggetti preziosi; ‘Omar stesso disse: «Sogno che questa sala sia riempita di uomini come questo!» (*imam* ‘Abdallah, 6 maggio 2012).

A commento di questo racconto, l’*imam* disse: «Per la *da’wa* è meglio avere dieci uomini che diecimila copie del Corano!». In questa prospettiva, la *da’wa* stessa, intesa come dibattito pubblico sulla vita musulmana devota, è preferita allo studio individuale delle scritture islamiche; lo studio è funzionale al dibattito pubblico: questo deve integrare la conoscenza con l’esperienza; l’elaborazione dei modelli di vita islamica procede attraverso

<sup>53</sup> Cfr. D.F. EICKELMAN, *Popoli e culture del Medio Oriente*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1993.

l'assemblearità e non solo attraverso la lettura approfondita del Corano e della Sunna.

La responsabilità personale nella scelta delle pratiche adeguate, che nel proprio intervento il *da'iya* senegalese rivendicava, non implica assoluta libertà individuale nel deliberare: la correttezza delle scelte emerge dal dibattito pubblico; lo spazio deliberativo delle discussioni in moschea è il luogo principale della validazione delle pratiche islamiche.

### *Conclusioni*

Mentre nelle società mediorientali in cui l'islam è la principale religione i movimenti della *da'wa* promuovono il cambiamento sociale anche attraverso l'influenza sulle istituzioni e sulle scelte politiche<sup>54</sup> – pur senza proporsi la fondazione di stati islamici, come nel caso dei movimenti islamisti –, nell'ambito della *da'wa* transnazionale, l'esortazione e l'esempio rivolti agli altri allo scopo di indurli a fare scelte di vita informate dalla devozione islamica riguardano soprattutto le scelte nella vita individuale e familiare. La *da'wa* è uno spazio pubblico islamico transnazionale in cui i testi islamici sono il punto di partenza per qualsiasi discussione e le questioni locali sono dibattute sulla base di questo sottofondo normativo.<sup>55</sup> Nella *da'wa* transnazionale, prima ancora del cambiamento della società, i *du'at* sono concentrati su obiettivi più contenuti: il cambiamento individuale e la conduzione di una vita devota in ambienti ristretti, come il nucleo familiare, il parentado e le amicizie.

Questo non significa che le scelte di vita devota rientrino esclusivamente nella sfera privata; diventando oggetto di discussione ed elaborazione collettiva, esse contribuiscono alla formazione di una sfera pubblica islamica in Italia. Diversi studi socio-antropologici su contesti islamici hanno permesso di rielaborare la concettualizzazione habermasiana di sfera pubblica, come «un'area separata dalla sfera privata»,<sup>56</sup> in cui si forma l'opinione pubblica; essendo attivata da un dibattito pubblico critico e razionale sull'esercizio del potere politico, l'opinione pubblica secondo Habermas è distinta dalle «mere opinioni», che riguardano gli assunti culturali, le attitudini normative, i valori collettivi, la religione. Eickelman e Salvatore<sup>57</sup> utilizzano il concetto di «pubblico» di Dewey, «più aperto e flessibile di quello di Habermas e quindi applicabile a diversi contesti storici»<sup>58</sup> per approfondire il funzionamento delle

---

<sup>54</sup> Cfr. C. HIRSCHKIND, *op. cit.*, 2001a.

<sup>55</sup> Cfr. J.R. BOWEN, *op. cit.*, 2004a.

<sup>56</sup> Cfr. J. HABERMAS, *op. cit.*, 1974, p. 50.

<sup>57</sup> Cfr. D.F. EICKELMAN – A. SALVATORE, *The public sphere and Muslim identities*, in «Archives Européennes de sociologie», 1, 2002, pp. 92-115.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 98.



sfere pubbliche in contesti a maggioranza islamica;<sup>59</sup> Göle,<sup>60</sup> sovrapponendo i concetti di sfera pubblica e immaginario sociale (inteso come produzione di significati e immagini ampiamente condivisi e incorporati negli *habitus* e nelle disposizioni culturali), mette in luce le modalità attraverso le quali pratiche islamiche e forme implicite di soggettività devota, come indossare il velo femminile, modificano la sfera pubblica secolare nella Turchia contemporanea. Nel momento in cui diventano oggetto di dibattito pubblico, le scelte di vita devota oltrepassano la dimensione individuale e privata; in questo modo, tali scelte diventano parte di quelle che Salvatore<sup>61</sup> definisce «politiche della vita», che contribuiscono a «ibridizzare» le sfere pubbliche europee; esse inoltre hanno il fine di produrre dei corpi disciplinati, che entrano nello spazio pubblico come corpi islamici. Di conseguenza, degli atti legati alla scelta personale, come rinunciare alle bevande alcoliche o decidere di lasciarsi crescere la barba o indossare qualche tipo di indumento, diventano atti pubblici, che denotano la presenza nella società di un corpo islamico.

In ambito transnazionale, compiere simili scelte pratiche richiede ai musulmani un impegno particolare; presentandosi nello spazio pubblico in quanto corpi islamici, essi da un lato si presentano alla società italiana come una componente socioculturale specifica e riconoscibile; dall'altro, essi forniscono un esempio immediato a quanti, pur essendo anagraficamente musulmani, non adottano i comportamenti che i *du'at* ritengono appropriati per la conduzione di una vita devota. Il dibattito pubblico e la guida degli *imam* diventano allora momenti fondamentali per fornire ai *du'at* dei puntelli per il loro impegno nello spazio pubblico, che consiste nell'offrire agli altri l'esempio e l'esortazione.

Come deve comportarsi un musulmano devoto e attivo, ad esempio, quando un suo fratello o sorella svolgono pratiche contrarie all'islam, come vendere bevande alcoliche o non indossare il velo? Questo argomento fu oggetto di discussione una domenica di giugno 2012, quando il fratello Wahid chiese un'opinione sui negozi di kebab che vendono birra. L'*imam* Abdallah suggerì che in questi casi un *da'iyā* dovrebbe evitare di proporre al fratello in errore cambiamenti improvvisi sul piano delle pratiche quotidiane, come smettere di vendere alcolici o indossare il velo da un giorno all'altro. In questi casi, l'esortazione appropriata consiste piuttosto nell'invitare l'altro a svolgere pratiche rituali come pregare e recarsi in moschea il venerdì; a partire da questo richiamo iniziale, è possibile scaturire nell'altro il processo

---

<sup>59</sup> In EICKELMAN – SALVATORE, *op. cit.*, è discusso il giuramento di fedeltà al sovrano, nel Marocco precoloniale, come esempio di discorso religioso suscettibile di creare uno spazio di dibattito pubblico in cui vari attori sociali erano attivamente coinvolti nel sostenere il senso dell'appartenenza ad una comunità politica. Gli autori discutono inoltre le pratiche di gruppi sufi, pensatori, movimenti sociali e organizzazioni devozionali, finalizzate a «stabilire come condurre una buona vita musulmana nelle condizioni moderne».

<sup>60</sup> Cfr. N. GÖLE, *Islam in public: new visibilities and new imaginaries*, in «Public Culture», 1, 2002, pp. 173-190.

<sup>61</sup> Cfr. A. SALVATORE, *op. cit.*

che, a partire dall'enunciazione e attraverso l'approfondimento, può portare al cambiamento nelle pratiche quotidiane. L'*imam* paragonò la relazione tra invito iniziale e cambiamento a quella tra la semina e la crescita di una pianta: «Bisogna gettare il seme, poi dipende dalla pioggia, dal vento, l'importante è gettarlo bene» (*imam* 'Abdallah, 10 giugno 2012).

Più che a condizionare le istituzioni e a riprodurre presunte forme islamiche di organizzazione sociale, il fine della *da'wa* transnazionale, così come essa viene praticata dai musulmani di Cascina Gobba, è di testimoniare la conoscenza degli insegnamenti dell'islam e la loro concreta applicazione attraverso il modo di vivere e la moralità personale.

#### RIASSUNTO – SUMMARY

L'analisi antropologica delle pratiche e dibattiti della *da'wa* milanese, finalizzata alla diffusione di stili di vita e forme di ragionamento incentrate sulla devozione e basate sulle tradizioni discorsive islamiche, invita a riconsiderare la classica distinzione tra sfera pubblica e privata. I modelli di soggettività devota, in questo quadro di riferimento, prevedono un percorso omogeneo in cui le azioni non sono separate dai sentimenti e dalle conoscenze religiose. L'elaborazione di tali modelli, benché abbia come oggetto aspetti della vita che potrebbero apparire come confinati alla sfera privata, in realtà è un processo pubblico, che nasce dal dibattito collettivo e i cui effetti, nell'ambito dell'Islam transnazionale, influenzano le interrelazioni tra la minoranza musulmana e il resto della società. Si tratta dunque di un processo politico, sebbene non finalizzato all'islamizzazione della vita politica e delle istituzioni pubbliche. Questo porta a ripensare in chiave critica il binomio Islam/laicità, spesso presentato frettolosamente come un ossimoro nella discussione su Islam in Europa ed Islam europeo.

The anthropological approach to the practices and debates of Milanese *da'wa* involves a reformulation of the classic distinction between public and private spheres. The *da'wa* constitutes a framework for practice and discussion, aimed at spreading pious lifestyles and forms of reasoning rooted in Islamic discursive traditions; the models for pious subjectivity thus elaborated homogeneously comprise actions, sentiments and knowledge. The seemingly private character of the discussed issues notwithstanding, such models are developed publicly, through collective debate; the latter is political as far as it influences the interrelationships among Muslim transnational communities and the rest of society, although not implying an islamization of political life and institutions. This leads to critically rethink the couple Islam/secularism, often described as an oxymoron in the debate about Islam in Europe and Islam of Europe.



## GLI AUTORI

LAURA CHERUBINI – È dottore di ricerca presso il Centro Antropologia e Mondo Antico (AMA) dell'Università di Siena. Insegna materie letterarie e latino nella scuola secondaria ed è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filologia e critica delle lingue e letterature antiche e moderne. Si occupa di mito, magia e credenze popolari nella cultura greca e romana. Suoi contributi sulla figura della strega a Roma sono recentemente apparsi su riviste e miscellanee in Italia e all'estero; nel 2010, per UTET, ha pubblicato un saggio dal titolo dal titolo *Strix. La strega nella cultura romana*.

PIETRO CLEMENTE – Professore di Antropologia Culturale presso l'Università di Firenze, in pensione, già docente nelle Università di Siena e di Roma. Presidente onorario della Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici (SIMBDEA), insegna Antropologia del patrimonio culturale nelle Scuole di Specializzazione in Beni Demoetnoantropologici dell'Università di Roma, è direttore della rivista «Lares» e membro dei consigli scientifici dell'Istituto Superiore Regionale Etnografico (ISRE) della Sardegna, della Fondazione Museo Guatelli, della Fondazione Lelio e Lisli Basso e della redazione delle riviste «Antropologia Museale» e «Cooperazione educativa». Si è occupato di cultura popolare, di storie di vita, di migrazioni, di musei, al centro dei suoi studi la Toscana e la Sardegna, connesse anche dai temi dell'improvvisazione poetica, della memoria e della miniera. Tra gli scritti recenti: Pietro Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa, Pacini, 2013.

DOMENICO COPERTINO – È assegnista di ricerca all'Università degli studi di Milano-Bicocca, dove ha insegnato *Culture e Società del Medio Oriente* e attualmente coordina il seminario *Mediorienti. Prospettive sul Medio Oriente che cambia*. È ricercatore associato presso l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain di Tunisi; ha svolto ricerche etnografiche in Siria e in Tunisia. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Vivere in un luogo della memoria a Damasco* in P. Branca e M. Demichelis (a cura di), *Memorie con-divise: popoli, stati e nazioni nel Mediterraneo e in Medio Oriente*, Milano, LeggereLeggere, 2013; *'Al-Medina al-Qadima' of Damascus: preservation of the cultural heritage, representations of the past, and the production of a valuable space* in I. Maffi – R. Daher (eds.), *The Politics & Practices of Cultural Heritage in the Middle East: Positioning the Material Past in Contemporary Societies*, London, UK, IB Tauris, 2012; *La maturità della società civile nei movimenti della primavera araba*, in «Terre Libere», 5, 2011; *Cantieri dell'immaginazione. Vita sociale e forme dello spazio in Medio Oriente*, Roma, CISU, 2010.

MARIANO FRESTA – Già docente di lettere presso i licei, si è occupato di storia della mezzadria toscana, di teatro popolare tradizionale, di espressività (canti, proverbi), di alimentazione, di feste patronali, di storia degli studi demologici. Ha curato diversi volumi, cui ha contribuito anche con apporti propri, tra i quali *Vecchie segate ed alberi di maggio* (1983), *Interni e dintorni di Pinocchio* con Pietro Clemente (1986), *Il 'cantar maggio' delle contrade di Siena nel sec. XVII* (2000), *La Val d'Orcia di Iris. Storia vita e cultura dei mezzadri* (2002). Si è interessato anche di letteratura italiana, pubblicando i *Detti piacevoli* del Poliziano e discutendo di oralità nel *Pinocchio* collodiano («Bollettino di Italianistica», n. 1, 2011), e del mondo contadino nella poesia del Pascoli («Rivista Pascoliana» 2011). Ha pubblicato sulle riviste «Lares», «La Ricerca folklorica», «Antropologia Museale», «Archivio di Etnografia», «Toscanafolk». Ha partecipato all'allestimento di musei etnografici, come quelli della Mezzadria di Buonconvento e del Teatro popolare tradizionale di Monticchiello (Siena).

GAETANO RICCARDO – È insegnante liceale di filosofia e scienze umane. Si è occupato principalmente di tematiche come la regalità sacra, il razzismo e l'antropologia giuridica. Socio della Società Italiana di Storia delle Religioni, ha tradotto e curato traduzioni di diversi libri di argomento antropologico o storico-religioso. Ha insegnato, in qualità di professore a contratto, all'Istituto Universitario Orientale di Napoli (storia delle religioni) e all'Università di Sassari (etnologia).

COSIMO ZENE – Insegna attualmente alla SOAS (School of Oriental and African Studies, Università di Londra), dove è capo del Dipartimento di Studio delle Religioni. Dopo studi filosofici e teologici in Italia, specializzazioni in Spagna e Stati Uniti, Zene ha conseguito il MA e PhD in Antropologia Sociale alla SOAS con una tesi su un gruppo di intoccabili/fuori-casta del Bengala, pubblicata più tardi con il titolo *The Rishi of Bangladesh* (London, Routledge, 2002). Nell'ultimo decennio ha condotto ricerche anche in Sardegna sul sistema del dono-*imbiatu* su cui ha pubblicato vari articoli, mentre sta curando una monografia su questo argomento. Zene è membro della *International Gramsci Society* ed è attualmente impegnato a fare ricerca su tematiche filosofiche e religiose discusse dal pensatore sardo.

Direttore Responsabile  
Prof. PIETRO CLEMENTE  
Università degli Studi di Firenze  
Dipartimento di Storia, Archeologia, Geografia, Arte e Spettacolo

Autorizzazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI OTTOBRE 2014



# LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

*Direzione*

PROF. PIETRO CLEMENTE

*Redazione*

DIPARTIMENTO DI STORIA, ARCHEOLOGIA, GEOGRAFIA, ARTE E SPETTACOLO  
Università degli Studi di Firenze • Via Gino Capponi, 9 • 50121 Firenze  
Tel. (+39) 055.27.57.025 • Fax (+39) 055.27.57.049  
e-mail: lares1912@gmail.com

## NOTA PER GLI AUTORI

Gli articoli sottoposti alla redazione dovranno essere inviati per e-mail alla Redazione in forma anonima, accompagnati da una nota biografica dell'autore (circa 10 righe) e da un riassunto-*summary* in italiano e in inglese (circa 10 righe ciascuno). I saggi presi in considerazione per la pubblicazione saranno rivisti secondo le norme redazionali e, in un secondo momento, valutati in 'doppio cieco' (*peer review*). Sulla base delle indicazioni del coordinamento redazionale e dei *referees*, l'autore può essere invitato a rivedere il proprio testo. Sarà nostra cura informare l'autore sull'intero procedimento fino all'eventuale pubblicazione.

*Amministrazione*

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI

c.c.p. 12707501 - IBAN IT 77Y 01030 02833 000001545027

★

ABBONAMENTO ANNUALE 2013

2013 YEARLY SUBSCRIPTION

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.

Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione dovranno essere inoltrati a [periodici@olschki.it](mailto:periodici@olschki.it)

*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.  
The IP address and requests for information on the activation procedure  
should be sent to [periodici@olschki.it](mailto:periodici@olschki.it)*

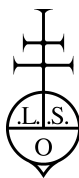
Italia: € 133,00 • Foreign € 169,00  
(solo on-line • on-line only: € 120,00)

PRIVATI - INDIVIDUALS

solo cartaceo - *print version only*

Italia: € 96,00 • Foreign € 133,00

CASA EDITRICE



LEO S. OLSCHKI

