

International journal of migration studies

STUDI EMIGRAZIONE

rivista trimestrale del

**CENTRO STUDI EMIGRAZIONE
ROMA**

PACE - PEROCCO / L'Islam plurale degli immigrati in Italia. ALLIEVI / Immigrazione islamica e conversioni all'Islam. Una nuova dimensione dell'Europa delle religioni. ALOTTA / Matrimoni misti: la scelta di un partner straniero. PIRRONE / Dalla colonizzazione all'"islamismo radicale". Globalizzazione, identità culturale e sviluppi politici nel mondo arabo-islamico. SANGIOVANNI / Matrici religiose del ripudio nell'Islam e nella religione ebraica e il riconoscimento di tale istituto in alcune nazioni europee. DE PAOLIS / I matrimoni misti. Aspetti canonici e dottrinali. BISOGNO - GALLO / L'acquisto di cittadinanza, strumento o risultato di un processo di integrazione: un confronto tra alcuni Paesi europei nei primi anni Novanta.



137

Rivista trimestrale di ricerca, studio e dibattito sulla problematica migratoria

Il Centro Studi Emigrazione-Roma è un'istituzione con finalità culturali sorta nel 1963 per promuovere "la puntualizzazione e l'approfondimento dei problemi relativi al fenomeno migratorio" e fa parte della Federazione dei Centri Studi per le migrazioni "G.B. Scalabrini".

Comitato Scientifico: Roger W. Böhning, Pietro Borzomati, Raimondo Cagiano de Azevedo, Vincenzo Cesareo, Antonino Colajanni, Tullio De Mauro, Velasio De Paolis, Giuseppe De Rita, Luigi De Rosa, Fernando Devoto, Emilio Franzina, Luigi Frey, Salvatore Geraci, Antonio Golini, Hans J. Hoffman-Nowotny, Graeme Hugo, Russell King, Massimo Livì Bacci, Maria Immacolata Maciotti, Lélío Marmora, Marco Martiniello, Italo Musillo, Bruno Nascimbene, Antonio Perotti, Enrico Pugliese, M. Beatriz Rocha-Trindade, John Salt, Franco Salvatori, Georges Tapinos, Lydio Tomasi, Rudolph J. Vecoli, Jonas Widgren, Stefano Zamagni.

Comitato di Redazione: Gabriele Bentoglio, Anna Maria Birindelli, Paolo Bonetti, Corrado Bonifazi, Claudio Calvaruso, Innocenzo Cardellini, Renato Cavallaro (Coordinatore), Marcello Colantoni, Paola Corti, Sabina Eleonori, Stefano Gorelli, Francesco Lazzari, Christiane Lubos, Gianmario Maffioletti (Direttore responsabile), Antonio Messia, Desmond O' Connor, Antonio Paganoni, Gaetano Parolin, Edith Pichler, Franco Pittau, Maffeo Pretto, Mauro Reginato, Matteo Sanfilippo, Ricciarda Simoncelli, Salvatore Strozza, Graziano Tassello, Enrico Todisco, Luciano Trincia, Massimo Vedovelli, Laura Zanfrini, Eugenio Zuchetti.

Direzione: Via Dandolo 58 - 00153 Roma - Tel. 06.58.09.764 - Fax 06.58.14.651
E-mail: cser@pcn.net - Web site: <http://www.scalabrini.org/~cser>

Abbonamento 2000	Italia	L. 85.000
	Estero	L. 95.000

Dopo un anno un fascicolo si considera arretrato e costa il doppio.

I versamenti vanno intestati a **Centro Studi Emigrazione** (specificare la causale)

- Conto Corrente Postale 57678005

- Banco di Sicilia Ag. 3, viale Trastevere 95 - 00153 Roma, c/c n. 600000884

Coordinate Bancarie per l'Italia: Y 01020 03203
per l'Europa: IT 64 Y 01020 03203

I riassunti dei saggi della rivista sono pubblicati in "Historical Abstracts" ABC-Clio, "Sociological Abstracts", "Review of Population Reviews" CICRED, "Population Index", "International Migration Review", "Bulletin analytique de documentation politique économique et sociale contemporaine", "International Migration", "PAIS Foreign Language Index" e numerose altre riviste.

Autorizzazione del Tribunale di Roma, 26 febbraio 1964, n. 9677

Iscrizione al Registro Nazionale della stampa, 8 ottobre 1982, n. 00389

Spedizione in abbonamento postale 45% - Art. 2 Comma 20/B Legge 662/96 - Filiale di Roma



Associato all'USPI - Unione Stampa Periodica Italiana

SOMMARIO

- 2 *Saggi* - L'Islam plurale degli immigrati in Italia,
Enzo Pace, Fabio Perocco
- 21 - Immigrazione islamica e conversioni all'islam. Una nuova dimensione dell'Europa delle religioni, *Stefano Allievi*
- 41 - Matrimoni misti: la scelta di un partner straniero,
Stefania Alotta
- 67 - Dalla colonizzazione all'"islamismo radicale". Globalizzazione, identità culturale e sviluppi politici nel mondo arabo-islamico, *Marco Antonio Pirrone*
- 99 - Matrici religiose del ripudio nell'Islam e nella religione ebraica e il riconoscimento di tale istituto in alcune nazioni europee, *Tiziana Sangiovanni*
- 123 - I matrimoni misti. Aspetti canonici e dottrinali,
Velasio De Paolis
- 145 - L'acquisto di cittadinanza, strumento o risultato di un processo di integrazione: un confronto tra alcuni Paesi europei nei primi anni Novanta,
Enrico Bisogno, Gerardo Gallo
- 176 *Note* - Distribuzione religiosa degli immigrati in Italia,
Franco Pittau
- 183 - Geremia Bonomelli e il suo tempo, *Francesco Bonini*
- 190 - A propos de la citoyenneté européenne. Réflexions à partir du cas français, *Paul Oriol*
- 201 - Esclusione sociale e migrazioni clandestine,
Teresa Traversa
- 207 *Recensioni*

Stampato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche

L'Islam plurale degli immigrati in Italia*

Introduzione

Si parla molto di immigrazione in relazione ai temi del lavoro, della casa, della vita familiare e dell'educazione dei figli. Moltissimo e, molte volte sbrigativamente, del rapporto fra flussi migratori illegali e aumento della criminalità, piccola o grande che sia. Poco sappiamo dell'identità religiosa delle persone che sono emigrate in Italia. O meglio, c'è un certo interesse dei grandi mezzi di comunicazione di massa nei confronti soprattutto dell'islam, "importato" dagli immigrati. In questo caso l'islam appare una religione immutabile e prescrittiva, che non lascia molto spazio alla ricerca spirituale individuale e alla mediazione fra le ragioni della ragione e le ragioni della fede. La fede musulmana è spesso, infatti, associata con l'integralismo e l'intolleranza, chiusa al dialogo con le altre culture.

Se ne parla astrattamente e per stereotipi senza prestare molta attenzione a come concretamente i musulmani e le musulmane vivono la loro esperienza di fede. Si preferisce porre l'accento più sul loro senso di appartenenza (presunta) ad una comunità religiosa, che sul vissuto religioso che ogni individuo sperimenta nella quotidianità. Si tratta di due punti di vista diversi: se si prendono le mosse dal collettivo, si tenderà a vederne i tratti unitari e globalizzanti; il rapporto personale fra un individuo e l'universo di senso religioso cui aderisce o in cui si riconosce viene relegato sullo sfondo. Al contrario, se rovesciamo il punto di vista, la dimensione religiosa apparirà in tutta la sua autonomia, come sfera di significati che consentono ad una persona di orientare il proprio agire nella vita individuale e nelle relazioni sociali. L'islam è una religione che lascia ampi margini di libertà e autonomia al creden-

* Il presente articolo è stato scritto dai due autori. In particolare Enzo Pace ha steso l'introduzione e la conclusione, mentre Fabio Perocco i paragrafi 1-2-3-4-5.

te. Non c'è nessuna autorità esterna che possa imporre una disciplina interiore. L'islam perciò è, per molti aspetti, una religione senza clero, laica (Pace, 1999).

Per questo motivo è arduo ricondurre o ridurre i comportamenti individuali basati su scelte religiose ed etiche, ad una uniforme, omogenea e standardizzata linea di condotta. Più che di linea uniforme, sarebbe più giusto evocare l'idea della *matrice*: da un nucleo di simboli, riti, precetti e sentimenti religiosi si generano molteplici "variazioni sul tema"; nelle società in via di modernizzazione dalle quali provengono gli immigrati le variazioni aumentano: le nuove generazioni tendono a prendere distanza dalla fede ereditata e trasmessa (Campiche, 1997) e in particolare le giovani donne assumono atteggiamenti critici nei confronti del ruolo sociale, tradizionalmente assegnato, dai vincoli familiari, sociali e religiosi.

La realtà socioreligiosa dei paesi di tradizione musulmana si presenta perciò già in partenza caratterizzata dalla differenziazione e dal pluralismo degli atteggiamenti e dei comportamenti. Queste tendenze possono nei paesi di arrivo in Europa o consolidarsi, spiritualizzando le scelte di fede, che diventano meno visibili e più personali (Babès, 1998), oppure ripercorrere un itinerario di fede che, a volte, può giungere a posizioni neo-fondamentaliste. L'euro-islam non ha un solo volto: riproduce fratture e sensibilità storiche diverse, e ne inventa delle nuove. Inoltre esso sa adattarsi alla realtà culturale europea per meglio inserirsi ed affermarsi. In Europa c'è e ci sarà un islam plurale.

La ricerca, che viene qui sinteticamente presentata, ha avuto come oggetto la dimensione religiosa: come gli immigrati e le immigrate vivono il loro rapporto con la religione di nascita, l'islam. In un secondo momento ci si è proposti di comprendere il legame fra l'esperienza religiosa e il senso comunitario in un nuovo contesto, come è quello che le persone, che provengono dai Paesi di tradizione musulmana, incontrano nel loro percorso migratorio.¹

¹ Il gruppo di ricerca, coordinato da Enzo Pace, è composto da Renzo Guolo, Fabio Perocco e Chantal Saint-Blancat. La ricerca, pubblicata recentemente in un volume centrato sugli aspetti socioculturali dell'immigrazione musulmana in Italia curato da Chantal Saint-Blancat, *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Ed. Lavoro, 1999, è stata condotta per conto dell'Osservatorio Immigrazione della Regione Veneto e si è svolta utilizzando due strumenti d'indagine: un questionario sull'esperienza religiosa al quale sono state invitate a rispondere 400 persone rappresentative dell'universo degli immigrati presenti nel territorio indagato (il Veneto) e un'intervista standard ai 12 responsabili dei centri di aggregazione socio-religiosa (moschee, circoli sufi, oratori) sparsi nel territorio (concentrati soprattutto nel Veneto centrale).

1. L'islam d'immigrazione in Italia e nella realtà veneta

L'originalità del caso italiano nel panorama dell'islam europeo consiste nei seguenti aspetti:

1) pluralità etnonazionale, fattore di complessità sociale e culturale;

2) eterogeneità socio-demografica, effetto della mutevolezza dei flussi migratori che hanno interessato l'Italia;

3) assenza di una popolazione maggioritaria che monopolizza il campo immigratorio, anche se è in via di definizione un gruppo di popolazioni di maggioranza (a fine '98 circa 145.000 Marocchini, 91.000 Albanesi, 47.000 Tunisini, 35.000 Senegalesi, 27.000 Egiziani);²

4) varietà delle tipologie di immigrato, a cui corrisponde una pluralizzazione/frammentazione delle pratiche, dei progetti e dei flussi migratori.

I primi tre punti – che come si vedrà non sono il frutto del caso – rappresentano la storia dell'immigrazione in Italia, nel senso che costituiscono l'esito della sedimentazione dei flussi migratori di popolazioni musulmane che si sono succeduti negli ultimi trent'anni.

Sono molti i fattori che hanno contribuito a determinare le specificità del modello italiano; due, molto importanti, possono essere individuati nella organizzazione sociale della società d'arrivo, da una parte, e nei mutamenti strutturali avvenuti nelle società d'origine, dall'altra parte. L'islam d'Oltralpe è il frutto di flussi migratori strutturati, prevalentemente mononazionali, correlati all'organizzazione sociale della società industriale (Collinson, 1994; Simon, 1995); quello italiano invece è il risultato di flussi migratori plurinazionali, destrutturati, frammentati, conformi al modello della società postindustriale. Le trasformazioni sociali avvenute nei paesi musulmani, invece, hanno contribuito ad arricchire la composizione sociale dei flussi migratori e a cambiare i comportamenti migratori, dando loro i caratteri di *mutevolezza* ed *eterogeneità*.

Le specificità del contesto nazionale italiano, infatti, (differenziazione regionale; parcellizzazione socioeconomica; modello migratorio d'accoglienza "implicito"³ ovvero spontaneistico ed equivalente a un non-modello) e la presenza di un islam europeo già strutturato (cultura di emigrazione/immigrazione) hanno condizionato le dinamiche ed i processi che contraddistinguono l'islam italiano: modelli differenti di inserimento sociale, corrispondenti alle "Italie" del pluralismo socioeconomico; strategie flessibili di inserzione sociale; forte mobilità geografica; rapida affermazione dell'identità collettiva nello spazio pubblico.

² Caritas di Roma, 1999.

³ Fondazione Cariplo/ISMU, 1995.

L'immigrazione nel Veneto costituisce un esempio emblematico dell'influenza della struttura socioeconomica del contesto di accoglienza sul processo di inserimento sociale, nel caso specifico di tipo adattivo, flessibile e accelerato. La geografia umana degli immigrati riflette la fisionomia economica del contesto locale, caratterizzato da un sistema policentrico ad industrializzazione diffusa: insediamenti sparsi in contesti urbani e rurali che ricalcano la struttura dell'agglomerato urbano continuo e del complesso produttivo; concentrazione nelle province centrali, più ricche di imprese; inserimento industriale, soprattutto di operai generici alle dipendenze di imprese industriali e manifatture ad alta intensità di lavoro o di imprese edili.

Ciò ha determinato un progressivo radicamento sociale, realizzato poi concretamente dalle diverse popolazioni o dai gruppi subnazionali in maniera differente. Il tratto caratterizzante l'immigrazione maghrebina, ad esempio, è l'*accelerazione*, la *velocizzazione* delle fasi del ciclo migratorio. Le popolazioni maghrebine hanno assunto in maniera rapida i caratteri della seconda generazione (ricongiungimenti familiari, matrimoni misti, popolazione scolastica), nonostante questa sia ancora in una fase di costituzione; esse hanno inoltre mutato la tipologia del progetto migratorio, indirizzandolo verso una traiettoria di insediamento definitivo, di stabilizzazione nella società locale. Allo stesso tempo, però, l'accelerazione dei processi legati al ciclo migratorio ha comportato dei costi sociali, che si riflettono anche nell'accentuazione delle patologie sociali (Perocco, 1999).

Emerge un dato importante per le implicazioni sociali di carattere globale che questo comporta: l'ampia gamma dei profili degli immigrati e l'eterogeneità dei progetti migratori. La varietà sociale dell'immigrazione maghrebina – nelle variabili demografiche, sociali, culturali, nelle traiettorie identitarie, nelle motivazioni alla migrazione, nei progetti di vita – si riflette in una tipologia differenziata delle pratiche migratorie e dei comportamenti sociali.

Il tratto caratterizzante l'immigrazione senegalese è, ad esempio, l'omogeneità dei profili dell'immigrato ed un modello migratorio fondato su un processo di ricambio continuo dei giovani migranti. La strategia d'insediamento si è basata sulla struttura collettiva della comunità di lavoro e sull'associazionismo religioso, attraverso la *rifunzionalizzazione* di queste strutture nel contesto d'emigrazione. Lo schema d'azione collettiva fondato sul reticolo dell'associazionismo solidale, sulla diaspora della famiglia estesa sparsa sul territorio, sul funzionamento della catena migratoria, ha trovato facile applicazione proprio nel contesto veneto, caratterizzato da industrializzazione diffusa e forte domanda di manodopera generica ad alta capacità adattiva. In particolare, nel modello etico-religioso di tipo ascetico dei Senegalesi le di-

rezioni aziendali hanno trovato il lavoratore disciplinato e volenteroso attraverso cui realizzare il prolungamento dell'orario e l'intensificazione dei ritmi di lavoro. Quello messo in moto dai Senegalesi è stato, infatti, un inserimento silenzioso, invisibile, facilitato dalla congiunzione tra etica del lavoro – frutto dell'insegnamento religioso da loro ricevuto nelle confraternite sufi (*muridi*) – e modello ad industrializzazione diffusa (gestione familiare dell'impresa, lavorazioni ad alta intensità di lavoro, scarsa presenza sindacale). Il tutto facilitato dal fatto che i Senegalesi non investono tutte le loro energie sul futuro in Italia, e non pensano quindi di stabilirsi definitivamente nel territorio dove temporaneamente risiedono.

2. Islam(s) d'Italia

Qui di seguito vengono presentati i principali risultati della ricerca empirica, condotta dal Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova nel biennio 96-97, volta a studiare le dimensioni culturali e religiose degli immigrati musulmani del Veneto e a valutare la funzione del fattore religioso nel processo d'integrazione sociale. La ricerca si è svolta secondo le seguenti fasi:

- collocazione e rielaborazione dei dati esistenti a livello nazionale e regionale relativi alla presenza degli immigrati musulmani, con attenzione alla loro provenienza geografica e al profilo socioreligioso d'origine;

- osservazione sul terreno, al fine di ricostruire le pratiche sociali ed i progetti migratori, nonché analizzare le reti sociali, le pratiche di vita quotidiana e gli aspetti culturali delle popolazioni musulmane;

- somministrazione di un questionario, strutturato con domande chiuse e semiaperte, ad un campione rappresentativo di 400 soggetti, per indagare sul sistema di credenza, sulla pratica e l'appartenenza religiosa, sugli orientamenti di valore e sul comportamento sociale degli immigrati musulmani. Il campione, che rispecchia le strutture demografiche, le componenti sociali e le proporzioni delle principali popolazioni soggiornanti in Veneto, risulta così composto: 314 maschi, 86 femmine; 241 marocchini, 25 tunisini, 19 algerini, 96 soggetti provenienti da paesi subsahariani (in gran parte senegalesi); 157 celibi, 233 coniugati, 11 divorziati, 3 risposati, 1 vedovo, 5 poligami. Il questionario è strutturato in due parti: la prima rileva dati fissi, di carattere socio-anagrafico; la seconda rileva, invece, i comportamenti e le ideologie legati all'obiettivo della ricerca. Dal punto di vista di elaborazione dei dati raccolti, in un primo momento sono state fatte alcune ricodifiche di variabili osservate; successivamente sono stati letti alcuni comporta-

menti condizionati a determinate caratteristiche degli intervistati; infine, è stata effettuata un'analisi delle corrispondenze con successiva classificazione in gruppi dei soggetti in esame;

– realizzazione di interviste in profondità a testimoni privilegiati (metodo Delphy) rappresentanti l'islam veneto: leader di comunità islamiche e responsabili di circoli muridi.

Profili religiosi

Relativamente agli aspetti socioreligiosi la ricerca condotta fra i musulmani nel Veneto ha messo in luce i seguenti principali risultati:

a) l'islam resta un punto di riferimento centrale nella struttura di identificazione, pur con opportuni accorgimenti ed equilibrati adattamenti. Contemporaneamente però è smentita l'idea che soltanto la dimensione religiosa sia il principio generatore dell'identità musulmana;

b) l'islam non è ostacolo all'integrazione, ma sembra favorirla;

c) la pluralità di relazioni con la religione, organizzate soggettivamente, che rispecchiano modi e stili di vita eterogenei, e può facilitare l'integrazione stessa.

I primi due punti erano già stati confermati da tempo dalla letteratura internazionale sull'islam europeo. Anche il terzo punto non è una novità nei Paesi d'oltralpe, ma è specifico dell'Italia la velocità con cui sono assunti la maggior parte dei tratti dell'islam europeo. Non cambia quindi la direzione dello sviluppo, ma piuttosto mutano i ritmi delle tendenze: varietà degli stili di vita religiosa all'interno di un quadro comune denominato islam; progressiva differenziazione degli atteggiamenti e dei comportamenti religiosi; ridefinizione delle forme e delle norme religiose in rapporto all'adattamento alla società d'arrivo, nonché il tentativo di trovare nuovi equilibri tra rotture e continuità; rafforzamento di una tendenza a vivere la fede in termini privatistici, etici e spiritualistici.

Questo risultato, che mette in luce le relazioni plurime con la religione, assume molta importanza perché segnala – come indicatore di sistema – una grande varietà nei comportamenti sociali e nelle strategie di inserimento sociale (dal progetto migratorio all'educazione dei figli, dalle condotte normative alle richieste allo Stato italiano, e non ultima, la questione della rappresentanza).

Sono quattro i profili socioreligiosi che emergono dall'elaborazione dei dati raccolti: i credenti secolarizzati, gli osservanti, i sospesi, i musulmani socializzati come tali. I *credenti secolarizzati* (23% del campione) si autodefiniscono come uomini di pace e si autorappresentano come puri di cuore. In maggior parte uomini, soprattutto sposati, pongo-

no in secondo piano la pratica religiosa quotidiana come la preghiera⁴ e privilegiano una dimensione etica e universalistica, più che normativa e comunitaria, della religione. In riferimento al comportamento normativo collocano ai primi posti divieti con valenza etico-sociale come "mentire", "rubare", "spacciare droga". Questa traiettoria si riflette in un atteggiamento di apertura verso l'esogamia (54% ritiene obbligatoria la conversione dello sposo non musulmano) e in un'idea articolata e complessa del progetto migratorio: il 43% di questo gruppo dichiara di essere giunto in Italia "per conoscere altri paesi e altri popoli", "fare e decidere da solo la mia vita" e "fare diverse esperienze prima di formare una famiglia". Significative le richieste allo Stato italiano: sono gli unici che non pongono al primo posto la moschea – la indicano al secondo posto – sostituita dall'insegnamento della religione musulmana nella scuola pubblica. Questo elemento, unito a quello che colloca al terzo posto il "luogo di ritrovo", oltre ad un segno di privatizzazione della credenza, è indicatore di una strategia di inserimento secondo un modello "laico" e individuale.

Gli *osservanti* (49% del campione) costituiscono, per contro, il polo opposto. L'associazione credenza-pratica è fondamentale, anche se con un corollario di sfumature (etiche, spiritualistiche, ortodosse) che a loro volta rendono articolato e differenziato questo gruppo. L'alta percentuale di praticanti (63% fa regolarmente la preghiera), una gerarchia ortodossa e normativa dei divieti ("mentire", "avere rapporti sessuali extra-matrimoniali", "bere alcol", "mangiare carne di maiale") conferma la centralità del fattore religione nelle condotte quotidiane. Ciò si riflette in un atteggiamento di chiusura verso il matrimonio misto (73% ritiene obbligatoria la conversione dello sposo non musulmano) e nella richiesta di riconoscimento, in quanto comunità religiosa, da parte dello Stato italiano (richiesta, nell'ordine, di "moschee", "insegnamento della religione musulmana nella scuola pubblica", "macelleria-halal"⁵).

Nonostante costituiscano un gruppo numericamente minoritario (7%), i *sospesi* sono molto significativi nell'illuminare le trasformazioni che interessano l'islam d'immigrazione e l'islam d'origine. Si definiscono come dei credenti che per il momento hanno interrotto la pratica religiosa (33% ha sospeso la preghiera) e hanno un'idea confusa del musulmano ideale; mettono l'accento sulla purezza, forse per il timore della morte in condizioni impure. Essi, per i quali nessuna variabile socio-demografica è discriminante, hanno interrotto la pratica perché man-

⁴ Il 28% prega regolarmente, il 30% non prega più, il 27% per il momento ha sospeso la preghiera, il 14% prega in modo irregolare o secondo modalità di *bricolage*.

⁵ Dove appunto viene venduta carne macellata secondo il rito musulmano; cfr. Benkheira, 1995; Brisebarre, 1998.

cano le condizioni soggettive (purezza dell'intenzione) e oggettive (spazi e tempi). Si caratterizzano per l'incertezza nelle scelte e per la propensione a dilazionare nel tempo la relazione con l'universo simbolico-religioso: "mentire", "rubare", "bere alcol" sono i divieti percepiti come più importanti; il 15% non sa come rispondere alla domanda sull'esogamia; dopo la "moschea" avanzano la richiesta di "spazi cimiteriali" e di "luoghi di incontro e di ritrovo". L'autodefinizione non risulta ancora tratteggiata in modo chiaro, il progetto migratorio e di vita è *in fieri*; ciò conduce a scelte lontane, poco impegnative. Via via i *sospesi* dovrebbero confluire, con il maturare del ciclo di vita, tra i *credenti secolarizzati* o tra gli *ortodossi*; può anche darsi, però, che rimangano tali, segno di una specifica modalità di vita dai tratti molto moderni.

I *musulmani socializzati come tali* (islam ereditato; 10%) si autodefiniscono sulla base del concetto di eredità culturale. Sono fortemente rappresentati dalle donne e dai Senegalesi. Si tratta di un gruppo relativamente chiuso, che vive la fede come dato culturale, in parte imposto, con un atteggiamento pragmatico e realistico verso la vita e l'emigrazione. Il 69% iscrive la migrazione in motivazioni prettamente economiche, strumentali, ed in una logica di ritorno; il 66% ritiene obbligatoria la conversione dello sposo non musulmano; le richieste allo Stato italiano mettono in luce l'importanza data alla preservazione dell'identità culturale e dei confini simbolici della comunità (primo: moschea; secondo: macelleria-*halal*, terzo: insegnamento religione musulmana nella scuola pubblica).

Strategie di inserimento sociale

Dai profili religiosi passiamo alle strategie di inserimento sociale. Per i musulmani d'immigrazione la religione non costituisce un ostacolo all'inserimento nella società italiana: essi ritengono infatti che non esistono contraddizioni tra il vivere in Italia e l'essere musulmano, che "*si può vivere in Italia rispettando le prescrizioni dell'Islam*" (84%). In effetti, se ci si pone nella prospettiva formulata da Durkheim, l'Islam può concretamente rappresentare un fattore di integrazione:

- perché l'Islam aiuta l'individuo nel processo di inserimento sociale, attraverso il senso di appartenenza ad una comunità di fede e di stili di vita eticamente orientati;
- perché il carattere laico della religione musulmana, contraddistinto dall'assenza di un'organizzazione di mediazione del sacro gerarchicamente strutturata che controlla il campo religioso, trova nella società contemporanea, nella quale le credenze sono privatizzate, che non impone il rifiuto dell'identità religiosa e che spinge verso l'eticiz-

zazione dei messaggi religiosi ed accetta il politeismo dei valori, un ambiente adatto alla propria conservazione e riproduzione, ovviamente attraverso un processo di cambiamento che comprende rotture e ricomposizioni, tensioni e sintesi tra continuità e mutamento;

- perché, nei casi di coloro che fanno riferimento ad un islam più interiore e spiritualizzato, il confronto con la modernità appare duttile e flessibile, poiché la società moderna si limita a richiedere all'individuo l'accettazione delle regole proprie di una società aperta e democratica.

Circa il 76% dichiara che non sarà difficile essere un buon musulmano in Italia. Significativo un ulteriore aspetto: assicura un saldo riferimento per la fede in misura maggiore il Corano ed in misura minore la presenza di una comunità musulmana strutturata. La religione del modello del Libro, storicamente affermatasi nell'islam, fornisce agli immigrati – specie alle donne – una bussola di orientamento nei paesi non musulmani. Questa religiosità privatizzata, fenomeno interno all'islam, non entra in tal modo in contrasto con la modernità e con il mondo occidentale. Anzi l'interiorizzazione della fede nella società moderna si rivela una risorsa e non un ostacolo nel processo di inserzione sociale.

Esemplare, nei risvolti quantitativi e qualitativi, la risposta al quesito sulla trasmissione religiosa e sulla socializzazione religiosa dei figli. Il 67% degli intervistati afferma che è assolutamente possibile educare i figli da musulmani in Italia, e ciò grazie al ruolo della famiglia, responsabile della trasmissione culturale e religiosa. Di costoro, l'85% ritiene che il compito di trasmettere valori e norme spetti ai genitori. Chi invece considera problematico educare i figli all'islam, imputa alla diversità del contesto in cui crescono i figli o alla mancanza di strutture apposite le difficoltà di socializzazione religiosa. Restando nel campo della trasmissione culturale, risulta interessante l'articolazione delle richieste relative alle possibili modalità di insegnamento della religione musulmana: il 37% è orientato all' "insegnamento dell'islam nella scuola pubblica italiana"; il 25% preferirebbe l'istituzione di "scuole di lingua e cultura araba"; il 23% per i figli desidererebbe la "scuola coranica".

3. Religione, etnia e genere

Etnia e genere costituiscono dei fattori di differenziazione, sia nei confronti della religione che in riferimento alle condotte sociali. Emblematico è l'esempio dei Senegalesi, in Italia in prevalenza di etnia e lingua *wolof*, ed appartenenti in maggioranza alla confraternita della *Muriddiyya* (Schmidt; 1994).

L'islam nero ha una base sociale che si fonda più sull'islam popolare, che non sull'islam ufficiale, sapiente, ortodosso (Diop, 1981; Copans, 1980; Monteh, 1986). In particolare quello senegalese ha visto affermarsi, attraverso l'opera di alcuni capi religiosi come Ahmadu Bamba, un processo di africanizzazione dell'islam, nel senso che l'islamizzazione del Senegal è avvenuta all'interno dei canali culturali della società locale. Nel Muridismo è fondamentale la figura del capo (*sheikh, marabut, serign*), perché è costui che possiede ed esprime la verità e perché è costui che guida il comportamento degli individui. Nel Muridismo permangono credenze religiose africane, non avendo l'islam-arabo completamente sradicato le culture locali e modificato le strutture sociali (pratiche di filiazione, condizione e ruolo della donna). La *Muriddiyya*, modello classico di confraternita africana non arabizzata, inoltre si caratterizza per alcune specificità socialmente rilevanti: a) l'uomo carismatico che rinnova il messaggio di salvezza annunciato dal Profeta dell'islam, Muhammad, è innanzitutto Ahmadu Bamba; b) Touba è la città santa, ontologicamente sacra; poi viene La Mecca e quindi il pellegrinaggio a La Mecca - *hajj*, uno dei cinque pilastri dell'islam - non è obbligatorio; c) nel Muridismo è presente un forte principio di autorità. Nell'accettare e nell'eseguire gli ordini del capo, l'obbedienza a costui precede l'obbedienza al Corano e alla tradizione; d) il disciplinamento degli individui e l'inquadramento delle condotte passa attraverso il capo e non solo in virtù della Legge coranica.

Due, quindi, appaiono i punti interessanti. *Primo*, la confraternita muride interpreta degnamente, in riferimento ai modelli di organizzazione religiosa, l'evento sociologico della "coesistenza di tipi", modulati con pesi diversi: sono presenti in misura maggiore elementi della categoria setta (valore della separatezza, coesione e solidarietà, sacralità del gruppo, alterazione dei confini della credenza religiosa, costituzione di un nuovo principio di autorità), della categoria misticismo (modello della conventicola spirituale) e in misura minore della categoria chiesa (modello autoritario dell'obbedienza ad un superiore). *Secondo*, anche se Maghrebini e Senegalesi, nei risultati della ricerca, appaiono accomunati da importanti elementi comuni come l'alta percentuale di coloro che rispettano il digiuno nel mese di *ramadan*, come il rispetto della frontiera alimentare costituita dalla carne di maiale e come la purezza dell'intenzione (*niyya*), la religiosità dei due gruppi mette in luce delle differenze. L'islam africano pone l'accento sulla via interiore e sulla purezza del cuore, da una parte, e concorre in maniera massiccia a formare la classe dell'"islam ereditato", dall'altra.

Il diverso rapporto con la religione riflette i differenti comportamenti sociali. Rispetto ai Maghrebini, i Senegalesi esprimono una gerarchia nei divieti meno normativa e scelgono con maggiore frequenza

quei divieti che risultano destrutturanti l'ordine e l'esistenza del gruppo: "mentire", "avere relazioni sessuali extramatrimoniali" e "bere alcool" appaiono divieti fortemente interiorizzati e capisaldi del meccanismo di socializzazione. Nel contesto migratorio si procede ad una rifunzionalizzazione di questi divieti, nel senso che violarli equivale ad una scelta individualistica che porterebbe alla disarticolazione della casa-comunità di lavoro in emigrazione, alla rottura della solidarietà⁶ e al fallimento del progetto migratorio a causa della mancanza dell'associazionismo solidale muride. Inoltre, i Senegalesi nutrono seri dubbi sulla possibilità di integrazione in quanto musulmani, e forse ciò spiega la strategia di occupazione dello spazio pubblico, preferendo porre l'accento di più sugli aspetti nazionali e culturali (come la "senegalità" o l'africanismo). Poiché collegano la credenza con l'appartenenza al reticolo della confraternita e alla presenza dei capi religiosi, i Senegalesi vedono in pericolo la tenuta della struttura etnoreligiosa e ritengono che questa non sarà sempre in grado di rendere coesi i rapporti sociali fra migranti. Coscì che l'associazionismo religioso - attraverso la rifunzionalizzazione della confraternita - ha drenato e inquadrato i flussi migratori, essi hanno difficoltà ad intravedere dei modelli alternativi di inserimento e di riuscita sociale. Si mostrano tra i più incerti anche nella domanda sulla facilità/difficoltà ad essere dei buoni musulmani in Italia. Ad entrambe le domande, invece, i Maghrebini - specie le donne - rispondono affermativamente con molta più sicurezza. Probabilmente, in generale, il modello di credenza "arabo" ed in particolare il processo di privatizzazione che attraversa l'islam maghrebino, risultano, nell'ambiente moderno, una risorsa per il mantenimento dell'identità religiosa.

Tra coloro che non ritengono possibile educare i figli da musulmani in Italia, troviamo di nuovo in primo piano i Senegalesi. I Maghrebini, invece, con molta sicurezza ribadiscono che si tratta di un compito della famiglia, per cui il problema non sussiste. A dispetto delle convinzioni degli autoctoni, prodotte molte volte dall'abitudine di vedere solo l'ideologia dell'altro e mai la propria, sembra emergere che la mancanza di una comunità musulmana è molto sentita proprio dai Senegalesi, orientati verso un modello migratorio caratterizzato dal ricambio ciclico dei giovani migranti ed in parte "bloccati" su un modello di inserimento che per certi versi risulta chiuso ed esclusivo.

Relativamente alle richieste urgenti allo Stato italiano, i Senegalesi sono poco sensibili ai servizi collegati ad una dimensione normativa

⁶ I Maghrebini operano scelte che indicano un maggior grado di normatività: "mentire", "rubare", "non mangiare carne di maiale", ma con grosse differenze a seconda delle variabili dello stato civile e del genere.

e più interessati ai servizi specifici per il gruppo ("moschea", "insegnamento della religione musulmana nella scuola pubblica", "un luogo di ritrovo"). Arabi e Senegalesi pongono la moschea al primo posto, ma in termini percentuali i secondi marcano con più forza questa richiesta. All'origine di questa sottolineatura vi è il conflitto infrareligioso ed una religiosità a più volti.

In realtà, i Senegalesi non risultano così indifferenziati come alcune descrizioni vorrebbero far apparire. Abituati a rappresentare gli stranieri come "diversi", la tentazione di descriverli come una massa uniforme, indistinta, è forte. Ciò a volte succede anche con i Senegalesi, che sia nelle rappresentazioni sociali degli autoctoni che in alcuni contributi "scientifici" vengono tratteggiati in modo unitario, monolitico, unidimensionale. È vero che tra i *muridi* esiste un elemento comune come la "sacralità del lavoro", ma ciò non consente di dare una lettura unitaria e sintetica dell'immigrazione senegalese, al suo interno anch'essa variegata e multiforme. Inoltre, la cultura non è un blocco granitico, fisso, immobile, ma una materia molle che viene continuamente plasmata dai fenomeni sociali e dai processi storici. Una lettura dei dati antropologici in termini di *fissità delle culture* porta perciò ad inquadrare in maniera globalizzante e stereotipata la popolazione senegalese immigrata e ad oscurarne le trasformazioni, i conflitti, le dinamiche che l'attraversano. L'immigrazione senegalese, infatti, vive una profonda fase di evoluzione, nel senso che le componenti del reticolo migratorio perdono consenso ed aderenti; il lento assorbimento della cultura e degli stili di vita occidentale ha avviato dei processi di individuazione che articolano dei percorsi esistenziali e migratori eterogenei, dei profili identitari nuovi. Così come l'assimilazione totale, l'idea di una trasposizione "pura" della cultura d'origine in terra d'immigrazione non regge: come tutti i migranti della storia, i Senegalesi subiscono una modificazione della loro identità individuale e collettiva, dando vita quindi a dei prodotti culturali nuovi.

4. Donne e religione

La discreta presenza numerica della componente femminile⁷ non influenza soltanto le dimensioni quantitative, "dure", della sociografia, ma comporta varietà e pluralità dei dati qualitativi. Le donne contribuiscono ad arricchire il repertorio di atteggiamenti e comportamenti, sia quelli di ordine strettamente religioso che quelli di ordine sociale. E ciò perché nell'islam la differenza di genere costituisce uno

⁷ Ad eccezione delle donne senegalesi, quasi assenti.

spartiacque inequivocabile, da cui non si può prescindere (Saint-Blancat 1995, 1999a, 1999b).

I risultati dell'indagine sul mondo musulmano in Veneto mettono in luce che le donne sono portatrici di un islam interiorizzato, invisibile, a volte subito, ma ben saldo, nel quale è rilevante il nesso tra credenza e pratica, associato ad una dimensione della purezza o ad una dimensione etica, all'interno di un quadro normativo robusto. La gerarchia dei divieti articolata dalle donne si rivela originale nell'importanza attribuita ai quei comportamenti moralmente e socialmente ritenuti negativi: "mentire", "avere relazioni sessuali extramatrimoniali", "mangiare carne di maiale". In particolare l'esogamia è percepita come una frontiera difficile da valicare. Caratterizzante è la sicurezza nelle risposte e la chiarezza delle idee in riferimento ai quesiti sull'educazione religiosa dei figli, sulle richieste allo Stato italiano. Il 71% delle donne si affida al Corano come fonte di conservazione della fede; il 94% dichiara che è compito delle famiglie educare i figli all'islam; allo Stato italiano chiedono "moschee, "macellerie-*hala*" e "mattatoi" dove procurarsi la carne consacrata.

Non si pensi però alle donne come ad un gruppo omogeneo, indifferenziato. Al suo interno troviamo diversi orientamenti rispetto alle motivazioni alla migrazione, all'eventuale matrimonio misto dei figli, alle relazioni con il marito e con la società italiana.

Anche se l'immigrazione femminile musulmana in prevalenza si iscrive "formalmente" nella dinamica di ricongiungimento, non si tratta affatto di una migrazione totalmente passiva, subita. Le donne sono spesso co-protagoniste, con il marito, dell'elaborazione del progetto migratorio, che inquadrano all'interno di un progetto di vita totale, volto all'emancipazione sociale o alla realizzazione di sé (Saint-Blancat - Schmidt, 1997; Saint-Blancat, 1998). Ciò non si realizza certamente secondo codici occidentali, ma secondo codici propri delle donne musulmane: si enfatizza così la differenza di genere, senza rinunciare al ruolo di moglie e di madre, per operare una ridefinizione dei rapporti con il marito e ritagliarsi una collocazione strategica nelle relazioni interculturali. Seppur nel quadro della tradizione, la donna musulmana nel processo migratorio avverte la possibilità della conquista di spazi di autonomia, arrivando alla contrattazione - senza infrangere il patto con Dio - del potere in famiglia: la partita viene giocata coinvolgendo la struttura familiare e lo spazio domestico.

La gerarchia "normativa" dei divieti articolata dalle donne non è dovuta soltanto ad una maggiore interiorizzazione dell'ortodossia e delle regole di condotta tradizionali, ma anche alla consapevolezza della centralità sociale che esse possono assumere nella migrazione. Sapendo di svolgere un ruolo di primo piano nella gestione dell'alterità e

nella mediazione tra culture, anche se in modo non appariscente, le donne musulmane ribadiscono la volontà di eseguire fino in fondo la propria funzione sociale. In particolare esse mirano non tanto ad una riuscita sociale di tipo socioeconomico a carattere individualistico, quanto piuttosto alla capacità di direzione del nucleo familiare e di riuscita del progetto migratorio.

5. Chi rappresenta chi?

Variegata – e quindi conflittuale – appare anche la rappresentanza dell'islam italiano. Tra le numerose sigle risulta interessante il caso dell'U.CO.I.I. (Unione delle Comunità Islamiche in Italia), che fa riferimento prevalentemente al Movimento dei Fratelli Musulmani⁸ ed opera per un riconoscimento comunitario da parte dello Stato italiano (Guolo, 1999a). Ora, anche l'U.CO.I.I. agisce mediante una strategia a tenaglia: *in basso*, opera tra gli immigrati per un recupero della religione come fattore integrante della vita individuale e sociale, nonché per contrastare i processi di secolarizzazione sia di tipo quantitativo (diminuzione della pratica, rispetto dei precetti) che di tipo qualitativo (soggettivizzazione delle credenze, trasformazione della religione in dato culturale, "in tradizione"); *in alto*, si inserisce nel quadro politico nazionale, presentandosi come rappresentante dei musulmani d'Italia, e nel quadro politico locale, proponendosi come referente degli enti locali, territoriali e del privato sociale, per le questioni che interessano gli immigrati di fede musulmana. Assumendo incarichi e occupando posizioni con propri aderenti negli enti locali (uffici per stranieri, mediatori culturali, ecc.) e nelle associazioni di categoria (sindacati, terzo settore), o giocando il ruolo di referente e portavoce delle popolazioni musul-

⁸ Il movimento dei Fratelli Musulmani, fondato dall'egiziano Hasan al Banna (1906-1949), si costituì come reazione alle dottrine che auspicavano la laicizzazione dell'Islam (separazione netta tra religione e politica) e al movimento del riformismo religioso (conciliazione tra Islam e razionalità). La filosofia di fondo che ispira l'azione di questo movimento consiste nel tentativo di reislamizzazione dal basso della società civile e, contemporaneamente, di inserimento nel quadro politico per plasmare le strutture e le istituzioni statali in senso islamico; il tentativo che si proponeva tale Movimento era quello di far convergere uno stato ri-confessionalizzato – in conseguenza dell'azione politica di una minoranza attiva – con una società caratterizzata dal risveglio religioso messo in moto dal radicamento sociale, dalla mobilitazione quotidiana tra la popolazione, da parte della medesima minoranza, ad esempio attraverso la costituzione di servizi educativi ed assistenziali e l'apertura di sale di preghiera nei quartieri popolari. Cfr. R.P. MITCHELL, *The Society of The Muslims Brothers*, Oxford, 1969; O. CARRE, G. MICHAUD, *Les Frères musulmans*, Paris, Gallimard, 1983; G. KEPPEL, *Le Prophète et le Pharaon*, Paris, La Découverte, 1984; R. GUOLO, *Il partito di Dio*, Milano, Guerini e associati, 1994.

mane immigrate su tematiche differenti (corsi di alfabetizzazione, bisogni sociosanitari, corsi professionali, inserimento lavorativo) le moschee aperte dall'U.CO.I.I. si propongono di piegare i progetti di intervento sociale, le politiche locali per gli immigrati, alla prospettiva globalizzante del vissuto di fede.

Il tempo, le scelte dello Stato italiano ci diranno se sarà confermata ancora una volta la validità della categoria sociologica della "minoranza attiva", a volte in grado di passare da una posizione di marginalità ad una posizione di centralità sociale. In effetti l'analisi dei processi storici ed in particolare la storia della nascita dell'Islam, ci dimostrano che un gruppo minoritario può conquistare il potere politico, plasmare la società ed addirittura fondare una nuova civiltà.

L'U.CO.I.I. agisce secondo una schema d'azione ispirato alla trasformazione dal basso dell'immigrato in musulmano, mediante una strategia di visibilizzazione socioreligiosa nello spazio pubblico. Gli attori di questa trasformazione degli immigrati non sono i tradizionali *imam* (guide del culto) provenienti dai paesi d'origine e neppure i funzionari religiosi di estrazione burocratica degli islam di stato, ma figure sociopolitiche – che assolvono anche funzioni religiose – formatesi nel clima di "risveglio dell'islam" e che sono in grado di organizzare l'islam d'immigrazione sia in termini strettamente rituali che in termini sociali. La strategia d'azione consiste nella conquista della visibilità sociale per definire, marcare, i confini culturali: il *lato esterno* del confine culturale è funzionale alla individuazione nei confronti della società occidentale, considerata moralmente decadente; il *lato interno* invece è funzionale ad un maggiore controllo sociale e alla reislamizzazione degli immigrati, attraverso l'opposizione alle tendenze di privatizzazione della credenza, di assimilazione culturale, di riduzione dell'islam a "eredità culturale". Il nucleo del progetto politico si fonda sull'idea di un inserimento di tipo comunitario, che rifiuta l'integrazione individuale degli immigrati a favore di una "separazione funzionale" della comunità musulmana nella società italiana. L'obiettivo finale è il riconoscimento da parte dello Stato italiano di uno statuto "derogatorio" di cittadinanza, previa conquista dello spazio pubblico e del monopolio della rappresentanza (Guolo, 1999b). Ora, condizione essenziale per la realizzazione di questo progetto è la riunificazione/neutralizzazione delle varie tendenze sociopolitiche, dei vari movimenti socioreligiosi e delle varie correnti religiose (culto dei santi, sufismo, confraternite) presenti nell'islam italiano, nell'ideologia unitaria ed universalista della *umma* (comunità musulmana) come proposta dalla *leadership* islamista (Guolo, 1997).

Questo compito di omogeneizzazione dell'islam-mosaico al principio politico-ideologico dell'islamismo appare irto di difficoltà. *Primo*

perché nell'islam italiano, come abbiamo visto, la differenziazione e la eterogeneità sono elementi costitutivi, originari; *secondo* perché nella società funzionalmente differenziata il campo religioso è un mercato dove si opera in regime di concorrenza per la conquista di fette di "mercato" per l'allargamento del consenso nei confronti di una proposta religiosa (e dove quindi è fisiologico il conflitto, il pluralismo ed il relativismo); *terzo* perché le società occidentali, nelle quali si accede alla cittadinanza in maniera individuale, privilegiano la tutela dei diritti dell'individuo nei confronti di quelli comunitari. Dal lato opposto, però, proprio le scelte dello Stato italiano, specialmente al livello di amministrazioni locali, possono costituire un fattore di spinta all'adesione da parte degli immigrati al progetto di "comunitarizzazione": atteggiamenti di rifiuto dell'immigrazione, politiche di esclusione sociale degli immigrati, debolezza dei modelli di integrazione sociale, possono innescare reazioni di difesa e facilitare l'arroccamento degli immigrati in posizioni di chiusura. *Quarto*, le proposte avanzate dall'U.CO.I.I. nella bozza d'intesa al Governo italiano contengono, specialmente nelle sezioni riguardanti il diritto di famiglia e lo status della donna, elementi che entrano in conflitto con alcuni principi fondamentali della civiltà giuridica occidentale.

Un esempio del conflitto infrareligioso è quello tra le organizzazioni islamiste e le confraternite senegalesi. Le prime vedono con sospetto le seconde perché caratterizzate da specificità che le rendono poco assimilabili. Inoltre le seconde manifestano scarso interesse verso la sfera pubblica e tendenza alla riservatezza sociale, un orientamento favorevole alla separazione tra religione e politica, alla promozione dell'identità collettiva, enfatizzando, per un verso, i concetti di "senegalità", "panafricanismo", e, per un altro, gli aspetti più intimistici e spiritualistici dell'islam piuttosto che quelli normativi (Guolo, 1999c). Esse rappresentano perciò un ostacolo al processo di deculturazione delle varie tendenze dell'islam italiano, essenziale alla formazione della comunità musulmana in senso unitario (Guolo, 1999d). Il conflitto si esprime concretamente nella gerarchia delle richieste allo Stato italiano: nonostante la discreta diffusione di moschee-sale di preghiera in tutto il territorio nazionale e regionale, ben il 54% dei Senegalesi intervistati richiede con carattere d'urgenza una moschea. Come è stato messo in luce dai questionari e come evidenziato dalle interviste direttive rilasciate dai leader, si tratta in questo caso di una moschea "dei" e "per" i Senegalesi, dove riprodurre il proprio universo simbolico-religioso.

Abbiamo visto dunque la differenziazione interna all'islam d'immigrazione nei confronti della religione, nella composizione sociale, nei comportamenti sociali, nei modelli di inserzione. È anche sulla base di queste constatazioni - l'islam-mosaico e i repentini cambiamenti

che interessano l'islam d'immigrazione — che andrebbe fatta la stima, la programmazione degli interventi a sostegno delle politiche sociali d'accoglienza e di un inserimento rispettoso dei diritti umani fondamentali (casa, istruzione, lavoro e salute).

Conclusione

L'islam in Italia, dunque, si presenta al plurale. In due sensi: nella disciplina interiore e nelle pratiche sociali. Il riferimento comune ad una fede è in realtà vissuto in modo variegato da parte degli immigrati di origine musulmana. Così come accade fra i cattolici o gli ebrei. Questa banale osservazione in realtà è molto importante per comprendere il peso sociale della presenza che l'islam potrà avere nella società italiana. Come è già accaduto altrove in Europa, l'islam abiterà l'avvenire dell'Italia: ciò produrrà l'affermarsi di un pluralismo religioso molto più marcato di quanto non emerga oggi. Il cattolicesimo costituisce ancora l'orizzonte di senso della maggioranza degli italiani. Abituarsi a pensare e soprattutto a coabitare con persone che, in forme più consistenti che per il passato, professano un credo religioso diverso (ma non radicalmente differente, se guardiamo alle radici delle tre grandi religioni del ceppo di Abramo) potrà rappresentare per più di qualcuno un passaggio traumatico. Il sentimento di perdita della propria identità socio-religiosa spesso associata al sentimento di appartenenza ad una civiltà culturale si farà strada e potrà alimentare paure, ripulse e chiusure. L'immagine di un islam aggressivo e intransigente verrà alimentata con maggiore facilità. E qualche "imprenditore" politico, com'è già avvenuto in Francia o in Germania, troverà conveniente dare corpo e senso a tali sentimenti. Per contrastare questa deriva non c'è che da riflettere e far riflettere come un islam unico e compatto non esiste e che accanto agli intransigenti (ma ce ne sono in tutte le grandi religioni contemporanee: basti pensare al partito neo-hindu in India che predica la difesa della purezza etico-religiosa del popolo hindu) ci sono persone di "cuore puro" disponibili al dialogo e al confronto con i valori della nostra cultura.

ENZO PACE

Università di Padova

FABIO PEROCCO

Università di Padova

BIBLIOGRAFIA

- L. BABÈS (1998), *L'islam positif*. Paris, Edition de l'Atelier.
- M. BENKHEIRA (1995), *La nourriture carnée come frontière rituelle*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», LXXXII, pp. 67-88.
- A.M. BRISEBARRE (a cura di) (1998), *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris, Editions du CNRS.
- R.J. CAMPICHE (sous la direction de) (1997), *Cultures jeunes et religions en Europe*. Paris, Cerf.
- CARITAS DI ROMA (1999), *Dossier Immigrazione '99*. Roma, Anterem.
- O. CARRÉ; G. MICHAUD (1983), *Les Frères musulmans*. Paris, Gallimard.
- S. COLLINSON (1994), *Le migrazioni internazionali e l'Europa. Un profilo storico comparato*. Bologna, Il Mulino.
- J. COPANS (1980), *Les marabouts de l'archide*. Paris, Le Sycomore.
- A.B. DIOP (1981), *La société wolof, tradition et changement*. Paris, Karthlala.
- R. GUOLO (1994), *Il partito di Dio*. Milano, Guerini e Associati.
- (1997), *È possibile un partito islamico in Italia?*, «LiMes», 4, pp. 271-283.
- (1999a), *Attori sociali e processi di rappresentanza nell'islam italiano*, in C. SAINT-BLANCAT (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*. Roma, Ed. Lavoro, cap. III.
- (1999b), *Il conflitto per la rappresentanza nell'islam italiano: la questione dell'intesa*, S. FERRARI (a cura di), *Lo statuto giuridico dell'islam in Italia*. Bologna, Il Mulino, in stampa.
- (1999c), *Le tensioni latenti nell'islam italiano*, in C. SAINT-BLANCAT (a cura di), *L'islam in Italia...*, cit., cap. VII.
- (1999d), *Europa, terra d'islam*, «Il Mulino», 3, in stampa.
- FONDAZIONE CARIPLO-ISMU (1995), *Primo rapporto sulle migrazioni. 1995*. Milano, Franco Angeli.
- G. KEPÉL (1984), *Le Prophète et le Pharaon*. Paris, La Découverte.
- R.P. MITCHELL (1969), *The Society of The Muslims Brothers*. Oxford.
- V. MONTEH (1986), *L'islam noir*. Paris, Seuil.
- E. PACE (1999), *Sociologia dell'islam*. Roma, Carocci.
- F. PEROCCO (1999), *Alcol e immigrazione. Il consumo di bevande alcoliche tra le popolazioni maghrebine immigrate*. Treviso, Fondazione Benetton Studi Ricerche, Rapporto di Ricerca.
- C. SAINT-BLANCAT (1995), *L'islam della diaspora*. Roma, Ed. Lavoro.
- (1998), *Les Marocaines en Vénétie: le changement sans rupture*, «Migrations Société», 55, pp. 107-115.
- (1999a), *Le donne fra transizione ed alterità*, in C. SAINT-BLANCAT (a cura di), *L'islam in Italia...*, cit., cap. VI.
- (1999b), *L'immigrazione femminile dai paesi musulmani. Dalla conquista di una nuova identità di genere alla mediazione tra culture*, Seminario, I Anno del 2° Ciclo, Laboratorio di Formazione e Ricerca sull'Immigrazione, D.U in Servizio Sociale dell'Università Cà Foscari Venezia.
- C. SAINT-BLANCAT, O. SCHMIDT DI FRIEDBERG (1997), *L'immigrazione al femminile: donne marocchine in Veneto*, in FONDAZIONE CORAZZIN - COMMISSIONE PARI OPPORTUNITÀ DELLA REGIONE VENETO, *Non solo al seguito. Le donne immigrate nel Veneto*. Venezia.
- O. SCHMIDT DI FRIEDBERG (1994), *Islam, solidarietà e lavoro*. Torino, Fondazione Agnelli.
- G. SIMON (1995), *Geodynamique des migrations internationales dans le monde*. Paris, PUF.

Summary

The article reports on the major findings of a research aimed at analysing the religious and cultural identity of Muslim immigrants in a region of high industrialization (Veneto), giving an assessment of the religious factor in the process of social inclusion. It highlights a multiplicity of ways in which immigrants live their spiritual beliefs, and a variety of social behaviours; furthermore, it lists a number of claims towards the public institutions, showing the capacity of Islam to change and adapt to the context of the host country.

As far as the socio-religious aspects are concerned, the research highlights the following outcomes: Islam remains a central point of reference in the identification structure, even though not the only one; among the variety of religious lifestyles, there is a strong attitude towards living one's own faith in individualistic, moral and spiritual terms; religious forms and rules, the dialectic among innovation and tradition, are being redefined, in an attempt to find a new balance among rupture and continuity; Islam does not represent an obstacle to integration.

The article also highlights the characteristics of migration process and social integration of immigrants, in connection with specific either national or local contexts. It offers an in-depth analysis of the various nuances of Islam as practised by immigrants (cutting across ethnic and gender lines; taking into consideration "the Black Islam" and the Muridiyya brotherhood); lastly, it deals with the complex issue of representation of Muslims and their legal position.

Résumé

L'article fait état des principales découvertes d'une recherche destinée à analyser l'identité religieuse et culturelle des immigrants musulmans dans une région hautement industrialisée (Vénétie), donnant une évaluation du facteur religieux dans le processus d'insertion sociale. Il met en lumière les façons (multiples) dont les immigrants vivent leurs croyances spirituelles, et une variété de comportements sociaux; de plus il dresse une liste des demandes adressées aux pouvoirs publics, montrant la capacité de l'islam à changer et à s'adapter au contexte du pays d'accueil.

En ce qui concerne les aspects socio-religieux, la recherche met en lumière les résultats suivants: l'islam demeure un point de référence central dans la construction de l'identité, même s'il n'est pas le seul; parmi les divers styles de vie religieux, on note une forte tendance à vivre sa propre foi en termes individuels, moraux et spirituels; les formes et règles religieuses, la dialectique entre innovation et tradition, sont en train d'être redéfinies, dans une tentative pour trouver un nouvel équilibre entre rupture et continuité; l'islam ne représente pas à un obstacle à l'intégration.

L'article met également en lumière les caractéristiques du processus migratoire et d'intégration sociale des immigrants par rapport à la spécificité des contextes nationaux et locaux; il offre une analyse en profondeur des diverses nuances de l'islam tel qu'il est pratiqué par les immigrants (abordant des critères ethniques et de genre; prenant en considération "l'islam noir" et la confrérie mouride); enfin il s'intéresse à la question complexe de la représentation des musulmans et à leur statut juridique.

Immigrazione islamica e conversioni all'islam

Una nuova dimensione dell'Europa delle religioni

Premessa: l'Europa plurale

L'Europa sta vivendo, sul piano socio-religioso, alcuni importanti passaggi, che stanno mutando in maniera significativa e forse radicale il paesaggio, il contesto di riferimento: sia nella forma che nel contenuto. Molto è accaduto per dinamiche interne, in particolare a causa dei processi di secolarizzazione, privatizzazione e pluralizzazione del religioso, che ne hanno cambiato in maniera assai visibile la struttura. Da un lato, infatti, questi processi consentono forme diverse di accettazione o di rifiuto del religioso, rendendolo socialmente sempre meno oneroso; dall'altro ampliano notevolmente il ventaglio dell'offerta religiosa disponibile.

È infatti aumentato il numero dei soggetti che oggi si presentano e prosperano sul mercato dei beni religiosi. Insieme alle religioni tradizionali della vecchia Europa (le varie famiglie cristiane, la presenza ebraica, qualche sopravvivenza che una volta si sarebbe definita pagana), troviamo infatti i nuovi movimenti che in Europa nascono o che vengono importati da altri fiorenti produttori (gli Stati Uniti, ma anche non pochi paesi asiatici, dall'India al Giappone, alla Corea e altri): un'ampia produzione di spiritualità *new age*, sette religiose più o meno legate, magari anche solo per opposizione, al vecchio ceppo cristiano, e tradizioni orientali introdotte per iniziativa soprattutto di occidentali e a modo loro (è il caso del buddhismo), oltre a una vasta panoplia di religioni 'fai-da-te' di tutti i tipi e per tutti i gusti.

Con l'arrivo di nuove popolazioni immigrate, il mercato dei beni religiosi, è diventato ancora più complesso. L'offerta, già ampia, ha trovato

un'ulteriore, feconda nicchia di mercato in cui espandersi, ma anche nuovi imprenditori sociali del sacro, diverse modalità di consumo, e si sono aperti nuovi canali di import-export religioso. In concreto, significa che vi è una sempre più marcata presenza di tradizioni religiose vecchie e nuove che sono arrivate insieme agli immigrati: dall'induismo all'islam, passando per le religioni "etniche" (lo shinto, i sikh, ecc.), l'animismo, forme sincretiche come le cosiddette "nuove chiese" africane, oltre che nuovi membri, allogeni, di tradizioni religiose già presenti, percepite come indigene (cattolici di altri continenti, denominazioni protestanti, ortodossi, ebrei, ma anche membri stranieri di comunità religiose recenti, come i testimoni di Geova). In questo quadro l'islam, uno dei nuovi attori sociali, e il più importante sul piano numerico, si presenta con una certa forza nello spazio pubblico. E, tra l'altro, è ormai diventato un elemento *interno* di questo paesaggio; non è più — anche se è tuttora spesso percepito come tale — un elemento esterno, altro, allogeno, importato, e dunque, come corollario implicito, transitorio, di passaggio. E qui per rimanere: e rimarrà.

Una conseguenza importante di questi processi, che appare agli osservatori assai meno evidente, ed è in ogni caso molto meno studiata, è che tali cambiamenti strutturali sono accompagnati, e in buona misura producono, nuove modalità di essere religiosi, nuove modalità di comportamento, di vivere e di 'sentire' la fede e le appartenenze religiose: in una parola, nuove identità e diverse maniere di porle e di socializzarle. Quello che vogliamo dire è che le trasformazioni oggettive, della e nella realtà sociale, producono anche delle trasformazioni soggettive, della e nella identità religiosa (e non solo religiosa peraltro): è un modo diverso di porsi di fronte a se stessi e di fronte agli altri attori sociali, individuali e collettivi, che si va delineando. Per essere conclusivamente chiari: i cambiamenti 'esterni' non sono per nulla neutri rispetto al nostro modo di essere 'interno': nemmeno rispetto a quanto di più interiore e profondo possiamo avere, o meglio essere, appunto, nel nostro 'foro interno'.

Possiamo citare alcuni di questi fenomeni, sempre più diffusi, di trasformazione delle modalità soggettive del credere. Il primo e probabilmente più conosciuto è quello che Luckmann ha evidenziato già negli anni '60 nel suo noto testo su *La religione invisibile* con la formula del 'supermarket dei beni religiosi': come in un grande magazzino appunto, il consumatore passa con il suo carrello, prendendo dagli scaffali 'religiosi' un po' di questo e un po' di quello, secondo i suoi gusti, gli interessi, i bisogni e le mode del momento, e creandosi una sorta di 'religione fai-da-te'.

Un secondo fenomeno potrebbe essere chiamato 'inclusione' o 'contaminazione cognitiva', e si manifesta appunto nell'inclusione, da par-

te del credente, di elementi nuovi ed estranei nel proprio sistema concettuale e nella propria tradizione di riferimento. A differenza del modello del 'supermarket', si rimane ancorati ad una appartenenza religiosa tradizionale, ma la si arricchisce con nuovi apporti. L'esempio forse più noto è quello, misurato da tutte le ricerche in netta crescita, dei cristiani anche praticanti che dichiarano di credere nella reincarnazione; ma gli esempi si potrebbero moltiplicare e includono le più svariate forme di 'personalizzazione' della religione. Quando tale comportamento è più incisivo e 'pensato', e meno occasionale, possiamo parlare di consapevole sincretismo.

Il terzo fenomeno consiste non nello scegliere l'uno o l'altro elemento di una tradizione religiosa, ma nello sceglierne un'altra *per intero*, abbandonando la propria religione di origine, qualora se ne ha una: è il fenomeno che conosciamo come conversione religiosa, che oggi, a causa dei più frequenti contatti tra mondi religiosi un tempo separati e impermeabili, talvolta anche nemici, è più frequente e in certo modo più facile che in passato. È su quest'ultimo fenomeno che ci apprestiamo a qualche approfondimento per quanto concerne il caso islamico: un caso che per vari motivi, non ultimo quello del suo incrociarsi con l'immigrazione proveniente da paesi musulmani, è particolarmente gravido di conseguenze e di significato.¹

Islam in Europa ed europei musulmani

Da alcuni decenni ormai l'Europa vede al suo interno una cospicua presenza di immigrati provenienti dalle più disparate origini. Nata come immigrazione soprattutto di manodopera, con il passare del tempo essa si è stabilizzata e, attraverso i meccanismi del ricongiungimento familiare e il fisiologico riprodursi di una seconda (e poi di una terza, e in qualche caso di una quarta) generazione, ha assunto i caratteri di una immigrazione familiare, ormai definitivamente e irrevocabilmente insediata.

Questa presenza non è neutra nei suoi effetti. In particolare introduce significativi cambiamenti culturali: usi e costumi, modi di vita, di relazione, peculiarità di linguaggio, che coinvolgono inizialmente solo la comunità etnica di riferimento degli immigrati, ma spesso si travasano e si espandono in varie forme anche nella realtà circostante – si pensi anche solo alle mode, alla cucina, alla musica, e così via.

¹ Per una più estensiva interpretazione dei processi qui solo sommariamente riassunti e delineati, con i riferimenti e i richiami teorici del caso, rinvio a Allievi (1998, solo nell'edizione francese per quanto concerne questa parte) e a «Social Compass» (1999, numero monografico da me curato). Per un approfondimento di alcune conseguenze sul piano religioso, anche Allievi (1999b).

Uno dei 'prodotti' più significativi e meno studiati che la presenza di immigrati ha introdotto nel paesaggio socio-culturale europeo è quello legato all'offerta di beni religiosi. Si tratta precisamente delle religioni praticate dagli immigrati nei propri paesi d'origine, che a poco a poco si sono insediate, al seguito degli immigrati stessi, anche nelle società dette di accoglienza.

Tra queste religioni, quella che per molti motivi, a cominciare dalla rilevanza numerica delle persone provenienti da paesi in cui essa è dominante ma anche per ragioni storico-simboliche profonde, ha avuto l'impatto e la diffusione maggiore, ed ha conquistato maggiore visibilità nello spazio pubblico, è certamente l'islam, che in molti paesi europei, Italia inclusa, è ormai la seconda religione per numero di fedeli, subito dopo il cristianesimo globalmente inteso.

Oltre all'islam 'immigrato' esiste però ormai in tutti i paesi europei un islam autoctono, frutto di conversione religiosa, spesso anche se non necessariamente intrecciato fin dall'origine alla presenza dell'islam immigrato. Questo islam, a differenza di altre presenze religiose allogene, non vive per conto proprio, con proprie leggi e dinamiche separate, ma al contrario si intreccia con l'islam degli immigrati, lo nutre e soprattutto ne è nutrito. E, tuttavia, è un oggetto di studio sorprendentemente sconosciuto e sottovalutato anche rispetto alle considerazioni che potrebbe consentire, non certo limitate al problema delle conversioni e nemmeno alle sole questioni religiose.

Convertiti all'islam: teologia e prassi di riferimento

Chi è musulmano e come lo si diventa? Vediamo innanzitutto il punto di vista della teologia islamica sulle conversioni all'islam, e la visione coranica su cui la teologia si fonda. Essa ha infatti delle conseguenze pratiche sulla più generale presenza dei convertiti (e, incidentalmente, sul loro numero), a causa di alcune peculiarità dell'islam stesso, che prevede la conversione obbligatoria dell'uomo non musulmano in caso di matrimonio con una musulmana, fatto che 'produce' oggi un numero non trascurabile di conversioni di occidentali all'islam. Queste conversioni, che possiamo definire strumentali, non implicano tuttavia, ordinariamente un cambiamento culturale, sebbene questo può essere in qualche caso un suo effetto. Non 'producono' cioè dei musulmani, se non eccezionalmente: anche se per la teologia islamica si tratta di musulmani a tutti gli effetti.

Un principio coranico sovente citato, divenuto principio cogente di comportamento, recita: *la ikraha fi din*, "non c'è costrizione nella religione" (Cor. II, 256). Secondo l'esegesi islamica, questo versetto 'scese'

per tutelare la libertà religiosa delle 'genti del Libro' (*ahl al-kitab*: ebrei e cristiani nell'accezione più comune e consolidata) e solo di esse, e si completa alla luce della sura CIX, intitolata ai *kafirun*, i miscredenti, che si conclude col noto versetto "a voi la vostra religione, a me la mia". Ora, il caso delle conversioni strumentali ci dice che ciò non è sempre vero.

L'aspetto teologico che ha maggiori conseguenze sull'attualità infatti, come abbiamo visto, è la concezione islamica dello *ius connubii*: e cioè per l'appunto il fatto che il *dhimmi* (letteralmente: protetto; la *dhimma* è lo statuto specifico di 'protezione' degli *ahl al-kitab*) – e tanto più l'infedele non appartenente nemmeno alle 'genti del Libro', che non viene neppure preso in considerazione – non può sposare una musulmana, mentre un musulmano può sposare una *dhimmiyyah*, una 'protetta' (ma non una miscredente). Tale principio vale indifferentemente sia in paesi musulmani (*dar al-islam*: letteralmente, casa dell'islam) che in terre dominate da infedeli e perciò oggetto di conflitto (casa del conflitto, *dar al-harb*, è la loro definizione teologico-giuridica tradizionale), che oggi potremmo semplicemente chiamare terra di emigrazione (*dar al-hijra*) o, secondo alcuni esponenti musulmani, terra di missione (*dar al-da'wa*) (cf. Dassetto 1996; Shadid e van Koningsveld 1995).

Il principio ha origini coraniche, e dunque cogenti; ed è per questo considerato intangibile.² Il fatto di per sé potrebbe apparentemente riguardare solo il diritto di libertà e dunque di scelta religiosa (non contemplato in questo caso dall'islam, per il quale l'apostasia è reato punibile, in astratto, con la morte). Ma il problema si pone in maniera diversa, perché "il cambiamento di fede dell'infedele che abbraccia l'islam equivale a ciò che per noi è il cambiamento di nazionalità" (Santillana 1922), con le implicazioni legislative relative. E allo stesso tempo il non cambiamento di fede, la non conversione, implica alcune incompatibilità tra normative differenti.

Per spiegarci con un caso concreto: se un cittadino italiano non musulmano vuole sposare, poniamo, una cittadina marocchina musulma-

² Riportiamo l'enunciazione secondo una diffusa traduzione del Corano di parte islamica: "Non sposate le [donne] associatrici finché non avranno creduto, ché certamente una schiava credente è meglio di una associatrice, anche se questa vi piace. E non date spose agli associatori finché non avranno creduto, ché, certamente, uno schiavo credente è meglio di un associatore" II,221 (trad. Ucoii) e LX,10. L'interpretazione di questi passi, sostanzialmente unanime nel mondo islamico, rappresenta tuttavia una forzatura della lettera coranica. Tanto che, seppure con cautela e per la prima volta, comincia a essere timidamente posta in discussione proprio in terra europea, da parte di diversi attori sociali islamici, specie in ambito intellettuale, da parte di (pochi) imam, più liberali, e da alcuni convertiti, che talora rivestono ruoli di leadership all'interno della comunità islamica, come risulta anche da alcune nostre interviste in vari paesi europei.

na residente in Italia (la sua appartenenza religiosa è per così dire un assunto), essa dovrà richiedere taluni documenti (tra cui il certificato di stato libero) alla propria ambasciata. D'altro canto l'ambasciata richiederà il certificato di conversione dell'uomo, in quanto per la legge civile marocchina (che assume qui *in toto* la prescrizione religiosa) la donna non può sposare un non musulmano; e in assenza di esso non rilascerà i documenti relativi.

Questo esempio spiega un numero cospicuo di conversioni all'islam. Ma nello stesso tempo si tratta di conversioni solo nominali, puramente strumentali, anche se ciò non esclude in assoluto che alcune tra esse possano trasformarsi in conversioni effettive.

Le conversioni all'islam comunque, sul piano storico, non sono una novità. Per citare un periodo meglio studiato di altri, solo tra il '500 e il '600, in particolare nei paesi dell'Europa mediterranea, si valutano a 300.000 i 'rinnegati' passati 'dall'altra parte' (Bennassar 1989; Scaraffia, 1993); sicuramente più di quanti siano oggi, in Europa occidentale, i convertiti all'islam. E a varie migliaia ammontavano ancora nel '700.

Se sulla base degli studi storici è possibile ricostruire con qualche approssimazione il fenomeno delle conversioni all'islam almeno dal XVI secolo in qua, non si può dire che la situazione conoscitiva sia oggi molto migliorata, e le metodologie più raffinate, per quanto riguarda le conversioni contemporanee. I documenti infatti scarseggiano, o non sono accessibili, o semplicemente non esistono. Mancano gli studi sistematici, ma sono assai poche anche le monografie di prima mano.³ Le conversioni in particolare, e l'islam trapiantato in generale, sono soprattutto fenomeni di 'cultura orale': per conoscerli, occorre andare a cercare gli attori, con poche speranze di trovare fonti documentarie.

La letteratura del resto è incredibilmente scarsa, soprattutto se messa in rapporto con l'attenzione che la sociologia delle religioni ha manifestato nei confronti dei *new religious movements*, alcuni dei quali, in cifre assolute se non magari in tassi di crescita, vedono un numero di affiliati di gran lunga inferiore a quello dei neo-convertiti all'islam. Forse questa distrazione relativa è dovuta al fatto che l'islam non è qualificabile con l'aggettivo *new*, utilizzato ampiamente, e non sempre

³ Segnalo, tra le poche eccezioni in materia, il seminario sulle conversioni all'islam nell'Europa odierna, organizzato nell'ambito di un progetto di ricerca della Fondazione Europea della Scienza su "Individual and Society in the Muslim Mediterranean World", svoltosi a Louvain-la-Neuve nel gennaio 1998, che ha raccolto un insieme di studiosi operanti in Europa e negli Stati Uniti che hanno condotto riflessioni teoriche e ricerche empiriche sul campo (Thomas Luckmann, Felice Dassetto, Lewis Rambo, Sarah Daynes, Ali Köse, Pedro Sanchez, El Houari Setta, Madeleine Sultan, Monika Wohlrab-Sahr e il sottoscritto), i cui risultati sono stati pubblicati in un recente numero monografico di «Social Compass» (1999).

a ragione, a proposito di altri culti. O forse, più semplicemente, è dovuta al fatto che anche la ricerca scientifica è soggetta alle mode e interessi contingenti, non sempre agganciabili a un effettivo valore intrinseco dell'oggetto di studio. Come hanno notato anche i Bennassar dal punto di vista storico, con una affermazione perfettamente sottoscrivibile anche per la sociologia dei fenomeni religiosi: "L'emigrazione verso le Americhe, nei secoli della colonizzazione, di iberici, britannici, olandesi, ha suscitato una moltitudine di libri e studi, mentre la conversione all'Islam, volontaria o forzata, in Africa del nord o nell'Impero ottomano, di decine o centinaia di migliaia di europei, e le loro vicende e condizioni di vita in terra musulmana, non hanno mai ispirato la ricerca storica. Strano silenzio" (1989, p. 7).

È peraltro interessante notare che invece lo studio dell'islam (non però delle conversioni al medesimo) è al centro di uno degli occasionali risvegli d'interesse che riescono a portare la sociologia delle religioni, o comunque l'analisi delle religioni, al centro del dibattito sociale. Forse si tratta proprio del primo importante 'risveglio', dopo il dibattito sui processi di secolarizzazione e quello, appunto, sui nuovi movimenti religiosi.

Un ulteriore motivo di diffidenza o di disinteresse e incomprendimento è probabilmente dovuto al fatto che l'universo di discorso scelto e adottato da questi convertiti, cioè l'islam, è di fatto o, più esattamente, è percepito come 'totalmente altro' rispetto all'occidente, in molti sensi e su vari piani (dai costumi quotidiani, come il vestire, in su). Lo accenniamo di passaggio, senza entrare nel merito di quanto sia davvero altro, o di quanto effettivamente si possa dire che l'islam non è occidentale:⁴ è in ogni caso percepito, anche per il fatto che è stato portato in occidente dagli immigrati, come un'identità straniera. E non solo straniera: anche nemica. Più ancora che a causa delle crociate, dopo tutto svoltesi lontano, per il fatto di essere stata la religione dei *sarracini*, predoni e invasori assai presenti nella memoria popolare: si pensi alle 'torri saracene' disseminate sulle coste italiane, alle molte 'giostre del saracino' presenti nel folklore (da cui deriva anche l'espressione 'testa di turco', che era il bersaglio da colpire, rappresentato appunto sotto forma di 'turco', nelle suddette giostre), fino al proverbiale 'mamma li turchi!' per indicare uno spauracchio. E del resto una volta, quando ci si convertiva all'islam, non si diceva appunto: "mi faccio turco" (Rostagno, 1983), intendendo con questo: passo al nemico?

⁴ Lasciamo qui indefiniti i concetti, tutt'altro che chiari e univoci, di occidentale e mondo occidentale. Per una serie di approssimazioni successive, già in rapporto all'universo di riferimento islamico, si vedano Allievi 1996a, Cardini 1994, Djait 1978, Pace 1995, e tutta la polemica intorno all'orientalismo, a cominciare da Said 1978 e dalla piccante risposta a quest'ultimo contenuta in Lewis 1991.

È difficile valutare numericamente le conversioni all'islam, in particolare per la difficoltà di scerverare tra le conversioni strumentali e le altre. Una cifra che riteniamo sufficientemente attendibile è stato possibile ricostruirla 'in via indiziaria', a partire dalle informazioni raccolte presso centri islamici e altri testimoni privilegiati. La nostra ricostruzione, tenendo conto dei centri islamici e non solo, ci porta a proporre una valutazione del tasso di crescita recente intorno alle 300-massimo 400 conversioni annue, come *flusso*, su tutto il territorio nazionale. Più complessa invece la valutazione di *stock*, su cui le cifre in circolazione sono le più disparate. Diciamo semplicemente che la valutazione più volte raccolta da diverse voci di responsabili islamici nazionali, che parla di almeno 10.000 convertiti (in alcuni casi, ripresi anche dalla stampa, le valutazioni sono tuttavia molto superiori, anche se del tutto immaginifiche), è possibile assumerla solo con riserva: se infatti i flussi attuali si fossero mantenuti stabili, occorrerebbero circa trent'anni a raggiungere questa cifra. Ma si tratta di flussi recenti: in crescita, è vero, e dunque prevedibilmente in ulteriore aumento anche in futuro, ma non riproiettabili sul passato. Ci sentiamo comunque di escludere, stando alle conoscenze disponibili, valutazioni di ordine superiore.

"Dove" sono i convertiti? La collocazione georeligiosa

Più dei numeri, è interessante cercare di comprendere il contenuto di quel processo che chiamiamo conversione. Su come essi arrivino all'islam, attraverso quali itinerari, con quali esiti concreti nella loro vita quotidiana, ci siamo soffermati in una lunga parte della nostra ricerca, alla quale necessariamente rinviamo gli interessati. Qui ci limitiamo a qualche considerazione su quella che abbiamo chiamato la collocazione geo-religiosa dei convertiti: rispetto all'islam, ma anche rispetto all'occidente da cui provengono.⁵ Assumere la prospettiva islamica infatti significa, per il convertito, assumere una nuova collocazione, quello che potremmo chiamare un nuovo punto di vista.

⁵ L'espressione l'abbiamo mutuata dal dibattito sulla geopolitica, settore in cui è diventata ormai comune, e ancor più da quello recente sulla geofilosofia, dove, introdotta da Deleuze e Guattari nel saggio *Géophilosophie*, contenuto in *Qu'est-ce que la Philosophie?*, è stata ripresa in Italia da Cacciari con il suo *Geo-filosofia dell'Europa*, un più recente tentativo di 'collocazione del pensiero'. Il perché ci sia sembrato pertinente risulta chiaro dall'*Incipit* del saggio di Deleuze e Guattari: "Il soggetto e l'oggetto forniscono una cattiva approssimazione al pensiero. Pensare non è né un filo teso tra un soggetto e un oggetto, né una rivoluzione dell'uno intorno all'altro. Il pensare si realizza piuttosto nel rapporto fra il territorio e la terra". Quanto qui viene detto del pensare e del pensarsi filosofico vale a nostro parere in egual modo per l'interrogare e l'interrogarsi religioso (aggiungendo magari, oltre al territorio e alla terra, la dimensione del cielo).

Con l'espressione 'georeligione' intendiamo un modo di guardare e di vivere la religione 'situato', consapevole di avere una radice, un ancoraggio in qualche modo locale, di manifestarsi e dunque di 'avere' un luogo,⁶ un posto in cui si esplica prioritariamente, di essere insomma inculturato e 'incardinato'. Questo pur sapendo che la dimensione religiosa, almeno nelle religioni universali come è certamente anche l'islam, non è comunque riducibile *solo* a un luogo, essendo proiettata sia in una dimensione verticale (la dimensione trascendente) che in una dimensione orizzontale più ampia (in questo caso, l'appartenenza alla *umma*, la comunità islamica). È evidente che per il convertito l'appartenenza alla *umma* appare in un certo modo 'dislocata' rispetto al suo *locus* culturale e spirituale originario e per lui fondamentalmente 'ex-centrica': centro e origine della *umma* è infatti il mondo arabo, mentre il convertito europeo proviene da un mondo culturale assai diverso da esso.

Per quanto concerne il rapporto con l'islam 'd'origine', occorre subito notare che il convertito vive un rapporto ambiguo con i centri tradizionali dell'islam, quello arabo in particolare.

Da un lato è consapevole che l'islam è stato rivelato in arabo, attraverso un profeta arabo e un 'Corano arabo', come il libro sacro dei musulmani dice di se stesso; che soprattutto araba – o comunque arabizzata – è stata la civilizzazione islamica, anche se i musulmani, specie se arabi, tendono volentieri a sottovalutare gli apporti persiani – sunniti e sciiti – turchi, andalusi, indiani; che tuttora i centri simbolici e di pellegrinaggio, La Mecca e Medina, e i centri di formazione e di alta cultura islamica sono nel mondo arabo: l'università al-Azhar del Cairo, la Zaytouna di Tunisi, Damasco, ancora La Mecca e Medina, anche se nuovi centri stanno emergendo, dal Pakistan all'Indonesia all'Europa stessa, a cui si possono aggiungere i luoghi d'origine e di 'riproduzione' di varie *turuq* (anche queste però talvolta ex-centriche).

Dall'altro vede che l'islam vissuto dagli arabi in Europa ma anche nei paesi d'origine è lungi dall'essere 'puro', spesso è applicato socialmente e vissuto individualmente dai credenti, e in particolare dagli immigrati, in modi discutibili per la stessa dottrina; e inoltre vive con fatica e talvolta un certo imbarazzo il confronto tra il minor grado di sviluppo, non solo economico ma anche nel campo della cultura, dell'istruzione, delle libertà civili e religiose, dei paesi arabi rispetto ai paesi in cui vive.

Il problema non è solo o specificamente religioso. Se ne potrebbe fare una lettura 'etnica', in un certo senso. Nella cultura e nei comportamenti

⁶ Territoriale e meta-territoriale: diciamo, per brevità, culturale. Dove il riferimento all'etimologia della parola, che ci rimanda tanto alla cultura quanto al culto e alla coltivazione della terra, non è senza significato.

tradizionali di un immigrato maghrebino è effettivamente difficile distinguere ciò che è islamico, ciò che è arabo, ciò che è etnico (berbero, kabilo, ecc.), ciò che è nazionale, ciò che è clanico. E non aiutano in questo senso le autodefinizioni: che privilegiano il registro religioso anche quando si tratta chiaramente d'altro. Omar, convertito di vecchia data, ci dà di questo aspetto una valutazione persino 'quantitativa' che evidenzia bene la percezione che molti hanno del problema: "Una delle grossissime difficoltà che io ho avuto per molti anni era che loro non volevano islamizzarmi, loro volevano arabizzarmi, e questo non mi stava molto bene. A un certo punto io ho capito che anche loro, pur essendo dei musulmani, nella loro cultura avevano perso quello che era l'islam delle origini, erano arabi, e erano arabi al 70% e avevano un 30% di islam".

Anche il rapporto con l'occidente vive alcune ambivalenze di fondo. L'occidente, come luogo simbolico e costruzione ideologica più che come luogo fisico, è infatti un punto di riferimento imprescindibile, e non potrebbe essere altrimenti, della geografia spirituale del convertito e della sua necessità di ricollocazione in chiave georeligiosa. È il nord rispetto al sud rappresentato da La Mecca: entrambi punti cardinali per lui fondamentali per sapere dove si trova.

Per definire questo strano "dove", Fatima, una convertita che abbiamo più volte incontrato, ricorre all'insiemistica, azzardando una definizione e il riferimento a una dimensione altra che sembrano tolte da un racconto di Tolkien: *"Non è che sono due mondi diversi, sono come... sai l'insiemistica: un mondo qui, un mondo qui e un mondo in mezzo, e io son nel mondo in mezzo, io sto meglio nel mondo in mezzo, perché troppo di là non è il mio mondo lo stesso"*.

Tale attitudine ha delle ricadute molto concrete nella vita quotidiana. Si tratta non tanto di perdere l'appartenenza d'origine, ma di acquisirne una nuova e peculiare, quasi la cittadinanza di un non-paese, come sembra suggerire Layla: "Io lo dico sempre alle immigrate: 'almeno tu ce l'hai un paese, io no!', perché io non sento di avere l'Italia come paese, ma non posso neanche dire che sono marocchina...".

Da musulmani europei a euromusulmani: nascita di una nuova cultura?

Se quanto abbiamo rapidamente enunciato a proposito dei rapporti tra islam ed occidente è esatto, se dunque, tanto nell'attività speculativa quanto nella prassi del convertito, possiamo parlare di una nuova collocazione georeligiosa che tiene conto di entrambi gli apporti, è possibile individuare i segni della creazione e del radicamento di questa nuova cultura islamica d'occidente? E se sì, come si sviluppa, e quali sono i processi di *feedback* reciproci che si instaurano con l'islam d'origine?

Una prima risposta ci viene proprio dal 'terreno' empirico che abbiamo dissodato. Praticamente ovunque in Europa il peso dei convertiti nei settori dell'elaborazione e della trasmissione della cultura islamica, rivolta tanto alla popolazione musulmana d'origine e convertita che all'opinione pubblica indifferenziata, non musulmana, è superiore al loro peso proporzionale relativo ai meri numeri, alle quantità. Più o meno ovunque, con differenze a seconda dei contesti, molti convertiti occupano posti chiave in questo settore: e penso più ancora ai posti importanti di cerniera e di visibilizzazione che ai meri ruoli di intellettuali di spicco. Nomi di convertiti si ritrovano al vertice di molte organizzazioni islamiche nazionali più o meno in tutti i paesi europei.

In qualche modo si potrebbe teorizzare intorno al fatto che più si viene 'da fuori' di un certo mondo culturale, più c'è bisogno di esteriorizzare il proprio ruolo. Anche se in questo caso giocano alcuni fattori più terra terra, come il maggiore *know-how* specifico dei convertiti in materia di produzione ed elaborazione culturale, cui non è estranea del resto la loro stessa 'provenienza'. È invece abbastanza indicativo che ci sia un 'nocciolo duro' cui i convertiti non hanno ancora pressoché accesso: sono infatti pochissimi i casi di convertiti che svolgano il ruolo di *imam* (letteralmente, guida della preghiera, ma in realtà leader di una comunità islamica locale) e il loro ruolo in quanto leader religiosi (la loro possibilità di carriera non solo organizzativa, per così dire) si riduce ad essere confinato a quello di *shaykh* (letteralmente, anziano; nome attribuito a una guida spirituale) in alcune confraternite e, talvolta, di *shaykh* autoproclamato, non riconosciuto come tale al di fuori del proprio gruppo, che, per giunta e in questi casi, è di solito composto di soli convertiti.

Politicamente e religiosamente questo fatto non è senza conseguenze. Abdul Jalil, un convertito europeo con ampie responsabilità e conoscenze personali nell'ambito dei musulmani europei si esprime in maniera ancora cauta; ad esempio "non siamo ancora al punto in cui possiamo dare delle *fatawa*" (plurale di *fatwa*: parere giuridico emesso da un'autorità religiosa). Tuttavia ci sono cambiamenti in corso, che concernono anche i musulmani non occidentali ma in certa misura occidentalizzati. È sintomatico quanto segue: "In una conferenza di *muf-ti* d'Europa, in Svizzera, è stato chiesto: «Obbedireste a una *fatwa* di al-Azhar?». La risposta di molti è stata: «Solo se sono d'accordo». È per questo del resto che assume un ruolo chiave il problema dell'educazione islamica. Come riassume ancora Abdul Jalil, coinvolto in prima persona in importanti responsabilità educative: "In Europa si insegna la critica, nei paesi d'origine no". E più in generale, come ha osservato Ibrahim Hosseyn, responsabile di un centro islamico di un'altra capitale europea: "Ci sono 10-15 milioni di musulmani nella Comunità Eu-

ropea: solo 5 dei 12 stati che ne fanno parte⁷ hanno una popolazione superiore, anche se noi siamo una nazione senza stato". E ha aggiunto, con una certa sensibilità politica riferendosi, forse con qualche ottimismo, alla possibilità di ottenere risposte positive alle rivendicazioni islamiche in materia di statuto personale derivate dalla *shari'a* (il diritto religioso islamico): "Ciò che è impossibile a livello nazionale lo è meno a livello europeo, perché la Comunità Europea per costruirsi deve integrare dei popoli e dei regimi giuridici diversi. L'islam si iscrive nella stessa dinamica dell'Europa".

Al di là delle aspettative di riconoscimento giuridico più o meno realistiche, l'Europa, oltre che una proiezione politica (con una base, peraltro, essenzialmente economica che, per riprendere la terminologia braudeliana, potremmo chiamare l'economia-mondo europea), è anche in certo senso una ideologia-mondo.

Poiché questi europei musulmani si pongono, in quanto tali, in una prospettiva europea, diventa interessante cogliere quale Europa si prospettano, per quale Europa, eventualmente islamica, certamente *anche* islamica, essi lavorano.

Le condizioni di partenza già rivestono una certa importanza. Non è raro ascoltare affermazioni come quella che segue: "L'islam è praticabile in Europa quanto lo è in paesi a maggioranza musulmana, anzi, per determinate ragioni, la capacità di esprimere determinate posizioni del mondo islamico è agevolata in Europa. I paesi dell'occidente molto spesso offrono delle condizioni di maggiore tutela, migliori per quel che attiene alla pratica della religione islamica e alla libera possibilità di associarsi e di organizzarsi".

Harun dice in proposito con più chiarezza quanto altri si limitano a pensare: "Dobbiamo togliere di mezzo questa sorta di primato che in qualche modo, volenti o nolenti, attribuiamo al mondo arabo come se fosse il depositario dell'islam più puro. Storicamente e realisticamente, i musulmani europei sono di vitale importanza, perché è inutile continuare ad illuderci che il mondo occidentale ha capito la lezione della condanna dell'eurocentrismo, dell'etnocentrismo. Oggi, continua ad esserci di fatto una egemonia fortissima della cultura occidentale in tutto il mondo. Si può combattere, nel tentativo di trovare una modernizzazione che non sia occidentalizzazione, però dobbiamo considerare la realtà. Forse, allora, bisogna essere capaci di integrare certi tratti della cultura occidentale nell'islam, e questo ovviamente lo possono fare solo coloro che lo conoscono bene, se sono riconosciuti".

⁷ Ai tempi dell'intervista l'Europa era ancora circoscritta ai Dodici. Gli allargamenti successivi non sono stati particolarmente incidenti dal punto di vista quantitativo per quanto concerne le popolazioni islamiche, racchiuse per lo più, nei loro grandi numeri, già nel gruppo ancora più ristretto dei Nove e prima ancora dei Sei.

Le dinamiche in atto

I musulmani non sono una comunità 'casuale', come potrebbe essere una comunità territoriale, ma si percepiscono come una comunità 'dotata di senso' e 'finalizzata', dotata in qualche modo di un progetto che è anche il 'capitale comunitario' di cui il gruppo dispone. Membri di questa comunità, e partecipi di questo capitale, sono, seppure in modi diversi, tanto gli immigrati quanto i convertiti e le seconde generazioni, che non sono né l'una né l'altra cosa. Ed è proprio nelle relazioni che si instaurano tra i diversi soggetti che ne fanno parte che si crea la fisionomia complessiva della comunità.

Ora, come abbiamo notato, nella costruzione dell'islam europeo, e in maniera tutta particolare in quello italiano (ma anche in altri paesi) questa osmosi tra elemento eteroetno e elemento autoetno, tra convertiti ed immigrati, avviene effettivamente: ne sono la prova i numerosi convertiti che occupano la scena sociale all'interno del panorama associativo, nelle confraternite, o come semplici *free-lancers* dell'islam, come imprenditori individuali del sacro o del suo 'indotto' culturale. Non v'è dubbio del resto che la loro azione viene grandemente potenziata, e guadagna nettamente in visibilità, nell'interazione con la comunità islamica immigrata. *Ceteris paribus*, è evidente che l'azione di un gruppo di convertiti (poniamo, ma il caso non è meramente immaginario e di scuola, una piccola associazione islamica) guadagna notevolmente se la sua domanda di legittimazione può fare riferimento a una *umma* potenziale localizzata di oltre mezzo milione di persone, come è all'incirca l'ammontare della presenza islamica in Italia, e dunque alla seconda presenza religiosa del paese, che non se si trattasse di una qualsiasi setta tra le tante: e questo anche in assenza di un rapporto *reale* con le comunità di musulmani immigrati. Ma ciò è tanto più vero per gli individui convertiti che invece esplicitamente scelgono di lavorare in sintonia con i musulmani immigrati (o con i musulmani comunque definibili, seconde generazioni incluse), finendo per diventare i leaders o i portavoce, o anche solo il quadro intermedio, di una comunità effettivamente ampia e oltre tutto ramificata in direzione dei centri religiosi come politici, intellettuali come economici dell'islam mondiale. In breve, a differenza dell'ingresso in una piccola setta, l'ingresso nell'islam apre vasti potenziali orizzonti di sviluppo in connessione con uno dei grandi imprenditori mondiali del religioso, forte di un attivo di oltre un miliardo di persone in tutto il mondo.

Così, all'interno delle reti islamiche e attraverso di esse, l'islam si radica in occidente, 'usando' per così dire anche i convertiti; e nello stesso tempo la loro presenza accelera e rafforza il medesimo processo di radicamento: ma, anche, in qualche modo lo indirizza, probabilmen-

te in direzioni o almeno con modalità diverse da quanto accadrebbe in loro assenza.

Come avviene questo processo, attraverso quali modalità e quali politiche? Il convertito è certamente più consapevole della propria situazione di minoranza, e della situazione pluralistica di partenza: non solo lo sa, ma l'ha anche sperimentato. La sua stessa scelta, il suo stesso percorso, ne è in un certo senso la 'prova'. È in primo luogo per questo, oltre ovviamente che per la sua conoscenza del 'terreno', che la sua interazione con il musulmano immigrato diventa preziosa.

Il ruolo della preparazione culturale e dunque della capacità di rappresentanza e di intermediazione si rivela cruciale in molti altri casi. Abdallah ha una conversione rapidissima e un'immediata assunzione di ruolo: "In funzione del mio *background* culturale e professionale e della mia predisposizione a comunicare, da subito ho assunto dei ruoli significativi nell'ambito della comunità islamica, dove ho iniziato a spiegare agli altri il Corano. Ho fatto conferenze con teologi e rabbini...". Questa facilità è anche la dimostrazione dell'esistenza di un vuoto da riempire: c'è un vuoto che i convertiti vanno a colmare, un mercato potenziale già pronto, una domanda in potenza che non aspetta altro che un'offerta adeguata per trasformarsi in rapporto in atto.

Un dirigente di un'importante associazione islamica è tra i pochi che si dimostra lucido nell'analizzare questo aspetto: "Senza falsa modestia sono convinto che il fatto che io abbia avuto questa responsabilità e mi sia avventurato in terreni così difficili e così rischiosi per la mia fede, per il mio equilibrio (...) è dovuto al fatto della mancanza di meglio. Se fossimo in un paese musulmano uno come me non arriva a questi livelli, sta dove deve stare, ecco; io li ho assunti, questa responsabilità, ho fatto queste cose perché... in una situazione dove non c'è di meglio, il miglior medico è quello che c'è". E aggiunge Harun: "Credo che il mio ruolo si deve necessariamente giocare in rapporto con gli immigrati, non in alternativa. È necessario, perché è una componente di cui noi in fondo non conosciamo i progetti di vita reali o, quanto meno, non conosciamo quali saranno gli esiti".

Vale tuttavia la pena notare che, a partire dalla seconda generazione, si assiste a una sorta di 'normalizzazione' dei rapporti e delle divisioni di ruolo tra convertiti ed immigrati. Dopo tutto, i figli dei convertiti come i figli degli immigrati seguono lo stesso itinerario e frequentano le medesime agenzie di socializzazione, laiche e religiose, dalla scuola alla moschea. L'impegno islamico si declina perciò in maniera relativamente naturale. Anche se i problemi esistenti, dall'uso della lingua al riferimento preferenziale 'estero', hanno bisogno di ben più di una generazione per trovare una soluzione.

I convertiti sembrano mostrare una peculiare sensibilità per i rapporti con lo stato: sia in termini di riconoscimento della presenza islamica (statuto giuridico delle comunità musulmane, intesa con lo stato), sia in generale per il riconoscimento di una specificità islamica comunque definibile (statuto personale). In Italia, per esempio, il problema dell'intesa è stato in larghissima parte oggetto privilegiato e obiettivo dei convertiti, anche se formalmente portato avanti dall'intera comunità islamica (Allievi 1996b).

Al di là delle differenze di accenti, resta un prevalente desiderio di vivere una dimensione politica comune, insieme ai musulmani d'origine; dimensione politica che, del resto, è in certa misura intrinseca all'islam e nello stesso tempo è garanzia di un comune sentire che aiuta a vivere l'appartenenza, senza 'deviazioni'. Come ha sintetizzato un importante responsabile islamico europeo: "I convertiti danno molto, ma guadagnano anche molto dal rapporto con la comunità".

Pratiche sociali, rappresentanza, rappresentazioni

Che ruolo giocano i convertiti nel rapporto con la comunità islamica più complessiva e il suo sviluppo? Possiamo distinguere tra ruoli attuali e ruoli potenziali, per cercare di cogliere l'aspetto dinamico ed evolutivo del processo.

I ruoli attuali sono abbastanza facilmente delineabili. In senso lato possiamo parlare di un ruolo di mediazione culturale, di traduzione linguistica, di 'interpretariato cognitivo'. Nel concreto risultano molto importanti: l'apporto in termini di *know-how* associativo; la messa in comune di un tessuto di rapporti anche politici, istituzionali, religiosi già esistenti e della capacità di costruirne; la peculiare funzione intellettuale esercitata attraverso la capacità di intermediazione e di produzione culturale rivolta all'interno della comunità (editoria, testimonianze, sermoni), ma anche e soprattutto all'esterno, nel contributo dato alla costruzione dell'immagine dell'islam, attraverso conferenze, rapporti con la stampa, o nel semplice comportamento personale spiegato e motivato (ad esempio informando perché si porta lo *hijab*, il velo islamico, o quant'altro), con l'intento consapevole di alleviare le incomprensioni e le tensioni dovute alla mancanza di conoscenza.

Più in generale, i convertiti costituiscono e sono percepiti come un elemento cruciale in almeno tre ambiti: come elemento di *legittimazione* rispetto al contesto (un ruolo giocato in particolare dagli intellettuali convertiti, presenti anche nel mondo accademico ad esempio tra gli orientalisti, perché *fanno*, con la loro attività, l'immagine dell'islam e anche i suoi contenuti, nella misura in cui contribuiscono a creare la

prima e a elaborare i secondi); come elemento di *confermazione* ad uso dei nuclei più deboli in termini identitari della comunità immigrata;⁸ e infine come elemento di *garanzia*: ricordiamo che un convertito è un cittadino, e un militante o leader islamico cittadino è anche un militante o leader islamico che non può essere espulso, consegnato, magari in una logica di scambio di favori o per semplici e non provati sospetti, a questo o quel paese islamico d'origine.⁹

Ma se questa è la situazione attuale, ad oggi, in molti paesi europei, diversa è in alcuni casi la situazione potenziale, il divenire del ruolo dei convertiti.

Alcuni dei ruoli attuali giocati dai convertiti, ed è un aspetto che va assolutamente sottolineato per la sua pregnanza esplicativa, sono infatti transitori: per usare una espressione un po' brutale ma efficace, coprono un buco di leadership, di elaborazione culturale, a causa dell'assenza di soggetti provenienti per esempio dall'immigrazione o eventualmente 'importabili' dall'estero; alcuni esempi di questo sono visibili nel caso di 'importazione' di *imam*, presente anche in Italia ma molto più diffusa in altri paesi europei. In particolare, potrebbero essere sostituiti da una nuova leadership proveniente dall'estero o, più probabilmente, prodotta all'interno della seconda generazione di immigrazione, specie nei paesi a più antica vocazione immigratoria.

Tuttavia va anche rilevato il perdurare dell'importanza dei convertiti, soprattutto nell'interfaccia istituzionale e nei 'giochi di potere' legati alla rappresentanza nazionale o regionale dell'islam, anche in non pochi paesi dove pure la presenza non è recentissima e le comunità islamiche immigrate certamente di non modesta entità. Segno che non basta e non basterà una generazione, e forse nemmeno due, a cancella-

⁸ È una funzione che potremmo definire 'riconfortante' delle conversioni di occidentali, tanto più se intellettuali o comunque appartenenti a ceti superiori (e spesso queste loro stesse 'qualità' sono notevolmente amplificate e oggetto quasi di leggenda). Ed è indubbiamente un meccanismo gratificante, e anche 'pratico', offrendo ai convertiti facili occasioni di mobilità, almeno di ruolo, ascensionale. Questa funzione simbolica è chiaramente visibile nel prestigio assunto da alcuni convertiti soprattutto di vecchia data, ma anche nella cura messa nel far pronunciare pubblicamente la *shahada*, la professione di fede, in alcuni centri islamici, nel corso delle solenni (più solenni in questi casi) funzioni del venerdì, davanti a un pubblico maggioritariamente composto di immigrati (tali cerimonie trovano poi eco nella stampa islamica).

⁹ Il che non è senza importanza in un paese come l'Italia dove di questi fatti, meno clamorosamente forse e anche meno spesso che altrove (ma soprattutto meno rumorosamente, a causa dell'indifferenza sostanziale dell'opinione pubblica, ivi compresa quella politicizzata normalmente più sensibile alle tematiche legate ai diritti dell'uomo), se ne sono già verificati un certo numero, e hanno colpito proprio i vertici di alcune associazioni islamiche di importanza nazionale (per alcuni riferimenti, con nomi e cognomi, Allievi e Dassetto 1993).

re le specificità di cui sono portatori rispetto alla popolazione islamica immigrata. Tuttavia di questo aspetto, di questa *variabile t* (come tempo), occorre tenere conto: ci pare che sia ipotizzabile che la sopravvalutazione attuale del ruolo dei convertiti (ci riferiamo al loro peso percentuale, ovviamente, non al loro valore intrinseco), visibilissima nel caso italiano, possa un domani trasformarsi in una devalorizzazione proporzionale ai numeri in gioco.

Ci sembra importante però fare anche un cenno al ruolo potenziale, di prospettiva, che ai convertiti si apre: già adesso visibile, a nostro parere, allo sguardo dell'osservatore attento del fenomeno, ma forse non ugualmente chiaro in tutte le sue possibili implicazioni nella consapevolezza dei soggetti.

Salvo il caso italiano, in cui i convertiti hanno giocato un ruolo importante fin dall'inizio della presenza islamica, in generale la prima generazione di leader islamici proviene dall'immigrazione, e si caratterizza in termini di leadership burocratica, in qualche modo imposta da svariati organismi dei paesi d'origine o transnazionali, ma pur sempre istituzionali, o infine legati alle reti associative, o di leadership popolare-tradizionale (Dassetto, 1996). Nuove élites si stanno però conquistando i propri spazi: provenienti dall'immigrazione, composte da intellettuali autonomi, singole individualità non legate ai circuiti tradizionali dell'elaborazione intellettuale-politico-religiosa. L'interazione tra queste e i convertiti ci pare importante, e tanto più nella misura in cui con il passare delle generazioni è la distinzione stessa tra immigrati e autoctoni che perde di significato intrinseco, anche se in certa misura rimane la differenziazione sociale e, laddove è presente, quella giuridica-politica, attraverso la cesura tra cittadini e non cittadini.

I convertiti, nella loro situazione di 'bi-posizionamento', oltre a lucrare un ruolo nel rapporto tra islam e spazio pubblico, sembrano poter svolgere una funzione importante nella transizione tra l'islam dei padri e l'islam dei figli. Sono, in un certo senso, nella posizione ideale per assumere un ruolo, per la verità più che transitorio, nel passaggio dall'islam in Europa a un'islam d'Europa.¹⁰

Volendo, potremmo anche spingerci a ipotizzare un loro ruolo persino 'teologico'. Un esempio: è tipico di molti convertiti non sufficiente-

¹⁰ Richiamiamo sinteticamente quanto meglio sviluppato in Allievi 1996a. Fino a poco tempo fa, e per tutti i 14 secoli di vita dell'islam, potevamo parlare di due universi, almeno nella propria rispettiva autopercezione se non davvero nella realtà, autosufficienti e sostanzialmente impermeabili: l'islam e l'Europa. A seguito di alcuni processi di globalizzazione e in particolare delle migrazioni, oggi l'islam è in Europa. La fase in corso, che non promette di essere breve, è quella che potremmo chiamare della sua 'normalizzazione': il passaggio appunto da un islam in Europa a un islam d'Europa.

mente arabofoni e delle seconde e terze generazioni *non più* arabofone un approccio alle fonti religiose dell'islam, e in specifico al Corano, diverso da quello dei loro padri effettivi o putativi. Innanzitutto una lettura del testo *non* in arabo, con il superamento di un tabù che fino a poco tempo fa impediva la traduzione stessa del testo in altre lingue. In secondo luogo una lettura che potremmo definire 'alla protestante': diretta e personale, che deduce dal testo il criterio interpretativo e le conseguenze per la propria vita quotidiana; incidentalmente, questa procedura di fatto 'salta' quattordici secoli di *fiqh* (giurisprudenza islamica; insieme di regole di condotta del musulmano) e di esegesi tradizionale, giuridicista. Senza forzare troppo sugli eventi, potremmo dire che quella Riforma protestante di cui alcuni modernisti musulmani hanno rimpianto la mancanza nell'islam, stia 'accadendo' per la forza dei processi sociali, almeno in occidente.

La specificità euro-islamica in divenire

Come si è visto, i convertiti, oltre che importanti intermediari sociali, sono anche dei produttori di cultura islamica 'a vocazione europea': il loro paese d'origine è quello in cui sono nati e in cui vivono, il loro capitale culturale è marcato da questa origine come quello degli immigrati è marcato dalla loro, e sono dunque più sensibili alla propria collocazione all'interno di un mondo simbolico impregnato di riferimenti 'europei', qualunque cosa si voglia intendere con essi. Essi sono nel contempo il prodotto e i mediatori dell'incontro tra l'islam e l'Europa. Un'Europa che è anche, senza saperlo, la parte europea della *umma* islamica oltre che la "nuova frontiera dell'islam" come è stata pertinentemente definita (Dassetto e Bastenier, 1991), e non più solo la "periferia dell'islam" (Kepel, 1987).

Cambia l'islam, quindi, attraverso i meccanismi di *feedback* che, per il tramite degli immigrati, ma anche a partire dalle concezioni islamiche dei convertiti, si riverberano sui paesi d'origine. Ma cambia anche l'Europa, sta cambiando proprio sotto i nostri occhi: occhi che sarà dunque il caso di cominciare ad aprire, se vogliamo iniziare quel lungo processo culturale, di cambiamento anche delle mentalità, rispetto all'incontro tra comunità culturali e religiose, che i fatti sociali già ci mostrano essere nell'ordine delle cose.

STEFANO ALLIEVI
Università di Padova

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (1999), *Les conversions à l'islam en Europe*, «Social Compass», (3), 46, pp. 243-397.
- S. ALLIEVI (a cura di) (1996a), *L'occidente di fronte all'islam*. Milano, Franco Angeli.
- (1996b), *Un'intesa per l'islam italiano?*, «Il Mulino», 5, pp. 985-998.
- (1998), *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans européens*. Paris, L'Harmattan [ediz. it. *I nuovi musulmani*. Roma, Edizioni Lavoro, 1999].
- (1999a), *Les conversions à l'islam. redéfinition des frontières identitaires, entre individu et communauté*, in F. DASSETTO (a cura di), *Paroles d'islam*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- (1999b), *Pluralismo religioso e società multietniche*, «Filosofia e Teologia», 3, pp. 433-455.
- S. ALLIEVI, F. DASSETTO (1993), *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Roma, Edizioni Lavoro.
- B. BENNASSAR, L. BENNASSAR (1989), *Les chrétiens d'Allah*. Paris, Perrin [ediz. it. *I cristiani di Allah*. Milano, Rizzoli, 1991].
- F. CARDINI (1994), *Noi e l'islam. Un incontro possibile?* Bari, Laterza.
- F. DASSETTO (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris, L'Harmattan.
- (a cura di) (1999), *Paroles d'islam*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- F. DASSETTO, A. BASTENIER (1991) *Europa: nuova frontiera dell'islam*. Roma, Edizioni Lavoro [edizione aggiornata; edizione originale 1988].
- H. DJAÏT (1978), *L'Europe et l'islam*. Paris, Seuil.
- G. KEPEL (1987), *Les banlieues de l'islam*. Paris, Seuil.
- B. LEWIS (1991), *La rinascita islamica*. Bologna, Il Mulino.
- E. PACE (1995), *Islam e occidente*. Roma, Edizioni Lavoro.
- L. ROSTAGNO (1983), *Mi faccio turco*. Roma, Istituto per l'Oriente.
- E.W. SAÏD (1978), *Orientalism*. New York, Pantheon Books [ediz. it. *Orientalismo*. Torino, Bollati Boringhieri, 1991].
- D. SANTILLANA (1925), *Istituzioni di diritto musulmano*. Roma.
- L. SCARAFFIA (1993), *Rinnegati. per una storia dell'identità occidentale*. Bari, Laterza.
- W.A.R. SHADID, P.S. VAN KONINGSVELD (1995), *Religious freedom and the position of islam in Western Europe*. Kampen, Kok Pharos.

Summary

In the last decades, migration to European countries shows a clear trend towards permanent settling with new and more defined characteristics. The Islamic component is particularly evident and visible, due both to its symbolic value and significance in number; at the same time, it is the more problematic component in the context of receiving countries. Islamic communities are not only composed of immigrants; they have a number of converts who, in some countries, play a more important role than one would imagine looking at their figures.

After presenting the Koran version and the historical legacies of conversions to Islam, the essay looks at the Italian case and examines the role of converts. Conversions to Muslim faith tell us a great deal about the way second and third generation Muslim immigrants live their religion. It gives the image of a new Europe, where the Muslim presence is undergoing major transformations while, at the same time, modifying the religious context of the host countries. One can see a new European Islam emerging, the religion of the "Euro-Muslims"

Résumé

Depuis ces dernières décennies, l'immigration vers les pays européens montre une nette tendance vers une installation permanente avec des caractéristiques nouvelles et plus définies. La composante islamique est particulièrement évidente et visible, en raison à la fois de sa valeur symbolique et de son importance numérique; tout en étant la composante la plus problématique dans le contexte du pays d'accueil. Les communautés musulmanes ne sont pas uniquement composées d'immigrés, elles sont également composées de convertis qui, dans certains pays, jouent un rôle plus important qu'on pourrait l'imaginer au vu de leur nombre.

Après une présentation de l'interprétation coranique et de l'héritage historique des conversions à l'islam, l'article s'intéresse au cas italien et examine le rôle des convertis. Le processus de conversion à l'islam nous renseigne beaucoup sur la façon dont les immigrés musulmans des deuxième et troisième générations vivent leur religion. Il donne l'image d'une nouvelle Europe, où la présence musulmane subit des transformations majeures tout en modifiant parallèlement le contexte religieux des pays d'accueil. On peut voir émerger un nouvel islam européen, la religion des "euro-musulmans".

Matrimoni misti: la scelta di un partner straniero

Premessa

Fra il 1853 e il 1855 venivano pubblicati i sei libri di cui è composto l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* di Arthur de Gobineau.¹ In un periodo in cui si cominciarono ad intravedere i grandi mutamenti e la straordinaria dinamicità che avrebbe caratterizzato le moderne società industrializzate, in una fase della storia europea in cui la portata mondiale del colonialismo e dell'imperialismo sembravano anticipare lo sviluppo degli attuali processi di globalizzazione, Gobineau faceva, della mescolanza delle razze, la sua preoccupazione principale. Attraverso la teoria della gerarchia delle razze, stabiliva una connessione diretta fra «razza» e «cultura» e rintracciava nelle unioni inter-razziali e nella mescolanza del sangue la causa della degenerazione delle razze e della conseguente decadenza delle civiltà.² Mentre elaborava una teoria che condannava i matrimoni misti, Gobineau mostrava piena consapevolezza dell'impossibilità di una sto-

¹ Il fatto che lo stesso Hitler nel suo *Mein Kampf* abbia ricalcato la via indicata da Arthur de Gobineau (1816-1882) ha posto l'autore dell'*Essai* al centro di polemiche fra i suoi apologeti (J. Gaulmier, Jean. Boissel, R. Beziau, M. Lange) e coloro che ne sottolineano le responsabilità pseudoscientifiche sugli eventi della seconda guerra mondiale, con particolare riferimento alla persecuzione e alla politica di sterminio degli ebrei. La responsabilità principale di Gobineau va, in effetti, rintracciata nell'ottusa ostinazione a spacciare per scientifiche le sue convinzioni ideologiche. Per lo più ignorato dai suoi connazionali, Gobineau fu ammirato soprattutto dai Tedeschi che, agli inizi del XX secolo, grazie alla mediazione di L. Shemann, ne trasformarono la teoria fortemente pessimista e fatalista in un programma politico perseguibile. Per quanto riguarda A. de Gobineau, cfr. la recente traduzione dei *Saggi sulla disuguaglianza delle razze umane (1852-1855)*, Milano, Rizzoli, 1997.

² Benché Gobineau sia riconosciuto come il sintetizzatore e sistematizzatore dei vari contributi che andavano nella direzione dell'affermazione della ineguaglianza biologica delle razze umane è presente nella sua teoria, come parte inscindibile, anche quello che oggi P.-A. Taguieff ha definito "razzismo differenzialista".

ria dell'umanità che prescindesse dalla mescolanza e anzi fissava nella «moderata» disponibilità all'incrocio razziale un elemento di superiorità etnico-civile riconoscibile.

Oggi non si può negare che «... le migrazioni sono state un modo per cercare di accedere a nuove e più abbondanti risorse, un modo per perseguire progetti di autonomia politica e di libertà (spesso di religione); ma non si può dimenticare che esse sono state sovente il modo o l'occasione per sottomettere altri popoli e per ridurli in schiavitù».³ Così «lo stato-nazione è più l'eccezione che la regola» al punto che è azzardata una qualsiasi identificazione automatica fra territorio, cultura, lingua, religione e popolo.⁴ Per ogni stato si dovrà parlare non solo di una compresenza di culture, di lingue, di religioni, legata alla «universale storia passata» dell'umanità, di cui parlava Gobineau, ma anche, in maniera significativa, alla storia attuale, caratterizzata da costanti flussi migratori di persone provenienti dai paesi economicamente e tecnicamente svantaggiati e diretti verso quelli con una economia più forte. Si vengono così a configurare realtà sociali nuove in cui convivono forme di ostilità e di disponibilità, di scontro ma anche d'incontro; contesti in cui le forme esplicite di razzismo e di xenofilia si rivelano come aspetti controversi di una medesima tensione verso la trasformazione: la stessa che ha mutato le società multiethniche in società multiculturali e persino inter-culturali.⁵ Si moltiplicano così le possibilità d'incontro e con esse le occasioni di contrarre matrimoni esogamici o quanto meno di vivere esperienze di relazioni bi-etniche.

In un contesto così configurato sembra possibile pensare ai matrimoni misti e in generale alle coppie bi-etniche come una lente d'ingrandimento attraverso cui sondare le dinamiche attivate dalle relazioni inter-etniche.

Aveva ragione Gobineau a sostenere la funzione degenerativa della mescolanza biologica, e gli esponenti attuali del razzismo differenzialista a considerare impossibile una profonda comunicazione inter-culturale? Oppure si danno esempi di crescita culturale proprio in vir-

Quest'ultimo, identificabile anche come culturalismo differenzialista, si fonda sulla ipostatizzazione ed essenzializzazione delle differenze culturali, per cui le appartenenze culturali sono concepite come mondi di significati incommensurabili. Una concezione presente senza alcun dubbio anche in Gobineau, come mostrano, ad esempio, le sue idee sulla incomunicabilità profonda del Cristianesimo.

³ VITTORIO COTESTA, *Sociologia dei conflitti etnici, razzismo, immigrazione e società multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 4.

⁴ *Ibidem*.

⁵ È un processo difficile reso più complicato dal fatto che «ci troviamo di fronte ad una situazione già largamente compromessa, in cui certe indicazioni, certi stereotipi, certe caratteristiche sono già cristallizzate, su cui la legislazione è intervenuta non sempre nel migliore dei modi e comunque con forti ritardi». MARIA IMMACOLATA MACIOTI, (a cura di), *Per una società multiculturale*, Napoli, Liguori, 1991, p. 12.

tù dell'incontro, sia pure difficile e conflittuale fra culture e sistemi di pensiero distanti?

Un'indagine sulle coppie miste

Gli interrogativi su indicati sostanziano l'ipotesi che le coppie bi-culturali costituiscano una sfida ai diversi sistemi di immagini mentali sugli "altri" e agli ambienti socio-culturali che ne sono i depositari, fornendo, probabilmente, per una parte della società, la prova della multiculturalità possibile e, per l'altra, l'esempio della mescolanza da evitare.

Procedendo con interviste in profondità, della durata media di quattro ore, l'indagine ha inteso perseguire due obiettivi fondamentali: a) sondare le reali possibilità che persone, culturalmente distanti, hanno di pervenire ad una comune visione del mondo;⁶ b) verificare se un progetto di vita «a partire da», o «nonostante le» differenze culturali, religiose o etniche, provochi, in entrambi o in uno dei due partners, un vissuto di rinuncia o di «perdita della propria identità».

Per l'identificazione delle coppie da intervistare è stata considerata prioritaria la provenienza di uno dei due partners da un paese in via di sviluppo, in quanto lo straniero in tal caso rischia sempre l'automatizzata identificazione come «povero» (anche se è studente o se lavora presso l'ambasciata del suo paese)⁷ e in quanto la stessa relazione fra il paese di partenza e quello di arrivo è, almeno economicamente, asimmetrica. Se l'uno offre individui che partono alla ricerca di nuove prospettive di vita, l'altro tenta di arginare gli arrivi, rinforzando i controlli alle frontiere, con periodici interventi legislativi che cercano di seguire il mutare dei flussi migratori e con tentativi di coordinamento internazionale della prevenzione di nuovi arrivi d'immigrati.

⁶ La questione delle concrete possibilità di realizzazione della comunicazione inter-culturale deve fare i conti con il processo di «ipostatizzazione» e a-storicizzazione del concetto di cultura, attuato in molte analisi dei fenomeni relativi alle relazioni inter-etniche. In particolare, come ha evidenziato Taguieff, si è sviluppata una nuova forma di razzismo fondata sulla difesa dell'autenticità e dell'identità delle «culture altre» che, per tale via, vengono ricondotte a sistemi di pensiero dati una volta per tutte. Questa prospettiva, supponendo che l'incontro avvenga fra culture e non fra gli individui che ne sono interpreti, nega alle persone la loro specificità che è quella di essere parte attiva dell'elaborazione della cultura, di cui, uno degli strumenti principali è la capacità di fare confronti ed operare scelte. Rinvio, a tal proposito, al testo di RENÉ GALLISSOT e ANNAMARIA RIVERA, *L'imbroglione etnico in dieci parole chiave*, Bari, Dedalo, 1997.

⁷ Interessante a questo proposito la ricerca di Paola Tabet che, analizzando i temi di circa duemila bambini in età scolare, dal titolo «Se i miei genitori fossero neri», dimostra l'identificazione delle varie comunità d'immigrati come «neri», indipendentemente dal colore effettivo della pelle, sulla base della condizione stessa di migrante e del supposto onnipresente «svantaggio economico». Cfr. PAOLA TABEL, *La pelle giusta*, Torino, Einaudi, 1997.

È interessante osservare come quella processualità storica, da più parti negata all'«appartenenza culturale» e a quella comunitaria, connoti la stessa evoluzione del sistema di stereotipi e pregiudizi.⁸ Al tempo in cui venne avviata la presente ricerca, cioè fra il 1991 e il 1994, la percezione collettiva del fenomeno migratorio faceva di tutti gli immigrati dei «marocchini». Le più recenti evoluzioni dei flussi migratori hanno invece fatto acquisire in blocco, a quella che è spesso vissuta come una indistinta e compatta presenza straniera, una nuova nazionalità, quella albanese.⁹

Nell'indagine, che ha coinvolto nove coppie,¹⁰ non si è potuto prescindere dagli interrogativi relativi all'influenza esercitata sull'evoluzione del dialogo, all'interno della coppia bi-etnica, dalle relazioni fra il paese di arrivo e quello di provenienza del coniuge straniero. Ancora più significativa, tuttavia, appariva l'azione degli stereotipi sui rispettivi gruppi etnici nel guidare, deviare o incentivare i propositi dei due congiunti.

Molti studiosi,¹¹ concordano nel denunciare la convinzione dei bianchi «che i neri e gli arabi siano dotati di una potenza sessuale straordinaria» e, particolarmente difficile, appare la condizione delle donne

⁸ Rinvio, per un approfondimento dei presupposti ideologici che sottostanno alla difesa ad oltranza dell'autenticità delle culture, ai testi di ALAÏNE BENOIST, *Le idee a posto*, Napoli, Akropolis, 1983 (*Les idées à l'endroit*, 1980); *L'impero interiore*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1996. Per l'analisi critica dell'ideologia differenzialista rinvio alla ricca bibliografia di PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF fra cui *La forza del pregiudizio*, Bologna, Il Mulino, 1994 (*La force du préjugé*, 1987); *Sur la nouvelle droite*, Paris, Descartes & Cie, 1994; *Le racisme*, Paris, Flammarion, 1997.

⁹ In particolare per un approfondimento del processo di semplificazione nella percezione della composita realtà migratoria, che coinvolge inevitabilmente persino i bambini rimando al testo di PAOLA TABET, *op. cit.*, e a quello di LUIGI PERRONE, *Né qui né altrove, i figli degli immigrati nella scuola salentina*, Tivoli (RM), Sensibili alle Foglie, 1998. Interessante è anche la ricerca condotta nella Martinica da MICHEL GIRAUD, *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*, Paris, Anthropos, 1979.

¹⁰ Nath, ivoriana, clandestina, impegnata in un lavoro di colf e assistente domiciliare e Silvio, impiegato statale (prov. di domicilio: Roma); Victor, ivoriano, camionista autonomo e Lorena impiegata comunale (prov. di domicilio: Livorno); Andrew, nigeriano, impiegato in un'ambasciata e Lidia insegnante di scuola superiore (prov. di domicilio: Latina); Francis, nigeriano, operaio e Caterina, impiegata (prov. di domicilio: Latina); Melanie, ugandese, infermiera e Ernesto pediatra (prov. di domicilio: Livorno); Cynthia, ugandese e Roberto, entrambi odontotecnici (prov. di domicilio: Livorno); Monder, egiziano e Flora, entrambi braccianti agricoli (prov. di domicilio: Latina); Saïed, iraniano artigiano e Rosanna, impiegata statale (prov. di domicilio: Latina); Tahar, tunisino operaio e Teresa, studentessa (prov. di domicilio: Roma). Di Roberto e di Tahar non ho potuto raccogliere le interviste a causa dei loro impegni lavorativi. Silvio ha accettato di concedermi la sua testimonianza ma solo per iscritto. Lo stesso ha fatto Teresa per ragioni legate alle difficoltà d'incontrarsi. Per il resto, si è trattato di interviste in profondità, della durata di 3-6 ore.

¹¹ Ricordo, soprattutto, il francese FRANZ FANON (*Peau noire, masques blancs*, 1952; *Les damnés de la terre*, 1961; *Pour la révolution africaine*, 1964) e l'americana

immigrate, per le quali la discriminazione sessuale interviene a specificare le difficoltà della loro esperienza migratoria. In Italia, come hanno lamentato le intervistate, l'eventuale negritudine della donna sembra divenire automaticamente sinonimo di prostituzione. Questa esperienza umiliante è ben sintetizzata da Nath che racconta:

... *Aussi le machines si fermavano alcuni scendevano - si si quanto costa? ma io non capivo niente - che c'è ma che è successo? insomma dicevo in francese - non parlavo italiano (...)*¹²

Lo stereotipo della straniera come donna che consente il libero accesso ai giochi del piacere sessuale, sembra essere molto diffuso. Dagli studi condotti su trecentosedici romanzi maghrebini di lingua francese, editi dal 1920 al 1987, Jean Désjeux rileva la presenza di un'immagine della donna europea moderna, istruita, bella, sensuale, facile e capace di accendere gli uomini per la strada, spazio maschile per eccellenza, concedendosi l'accesso a quei luoghi, come i bar, dove la donna maghrebina non oserebbe entrare.¹³

Per verificare l'impatto che - sul piano sociale e sulla dinamica della relazione - hanno le diversità dei due partners, di razza e cultura differente, nella scelta dei testimoni si è considerato prioritario che uno dei due fosse di religione islamica, perché il confronto fra cristianesimo e islamismo mostra spesso aspetti di opposizione netta.¹⁴

ANGELA DAVIS (*Bianche e nere*, Roma, Editori Riuniti, 1985; *Women race & class*, London, The Women's Press, 1982).

¹² Il passaggio dall'intervista in profondità o dalla storia di vita al testo scritto implica per il ricercatore l'obbligo di compiere una scelta fra tre modelli possibili di trascrizione: «1) *rielaborazione* o complessiva riscrittura del testo orale allo scopo di ottenere una godibilità estetica; 2) *adattamento* o parziale adattamento del testo orale alla comunicazione scritta (inserimento della punteggiatura, correzione dell'ortografia, ecc.); 3) *trascrizione letterale* al fine di conferire la massima fedeltà al parlato». Cfr. RENATO CAVALLARO, *Sociologia e storie di vita: "il testo", "il tempo" e "lo spazio"*, in MARIA IMMACOLATA MACIOTI, *Biografia, storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali*, Napoli, Liguori, 1985, p. 70. Per limitare l'intervento imposto al ricercatore dal passaggio dal testo orale a quello scritto si è scelto di procedere con la trascrizione letterale delle testimonianze raccolte. Seguendo l'esempio di RENATO CAVALLARO in *Storie senza Storia*, Roma, Cser, 1981 (1999), per segnalare le pause del discorso si è deciso di adottare il trattino (-) piuttosto che i segni d'interpunzione tradizionali.

¹³ JEAN DÉSJEUX, *Image de l'étrangère*, Paris, La Boite à documents, 1989.

¹⁴ Se il richiamo alla differenza di razza per lo studio delle relazioni inter-etniche è accuratamente evitato nei discorsi scientifici, non sembra del tutto certo che esso sia scomparso nelle argomentazioni del senso comune. La messa in discussione di una partizione dell'umanità in razze da parte di genetisti quali Luca Cavalli Sforza e Albert Jacquard conferma il carattere puramente funzionale del concetto di razza non annullandone però la pertinenza sul piano dell'analisi sociale delle relazioni inter-etniche. Colette Guillaumin ha ampiamente criticato l'attardarsi delle

Gli atti terroristici compiuti da gruppi che fanno riferimento a posizioni di integralismo islamico hanno creato infatti un pesante clima di sospetto e diffidenza anche in Italia. Le modalità con cui queste informazioni vengono offerte dai mass-media italiani spesso non consentono di distinguere fra le diverse motivazioni che guidano atti che, pur sembrando uguali nelle loro conseguenze, possono perseguire obiettivi differenti. Ne deriva l'estensione della responsabilità degli eventi terroristici a tutti gli arabi, anche a coloro che arabi proprio non sono, come gli indiani o i pakistani presenti in Italia. Le immagini televisive di folle esaltate, che inneggiano non si capisce mai bene a favore di chi o contro cosa, non fanno che assecondare la percezione collettiva del mondo islamico e del mondo arabo come un tutto integrale e... «integralista».

Due individui di razza ed etnia¹⁵ differente che avviano una relazione di coppia devono necessariamente fare i conti con le reciproche rappresentazioni. Alcune caratteristiche di uno dei due partners, inoltre, rendono la coppia riconoscibile proprio come «coppia mista» *obbligandola* a improntare una strategia di relazione con gli sguardi, i sorrisi e i commenti della gente.

Motivazioni sociali e motivazioni individuali

Quanto sono importanti le rappresentazioni mentali che dominano l'immaginario collettivo nel condizionare la disponibilità individuale ad incontrare un estraneo e a far sì che quell'«estraneo» diventi un «conosciuto»?

Nel caso delle coppie miste che si formano all'interno di associazioni impegnate in attività di promozione della multiculturalità, la disponibilità all'incontro è favorita dalla militanza ideologica e dalla coltivazione

scienze sociali a trattare le razze secondo le modalità concrete delle scienze naturali. A suo avviso solo la separazione di concreto e simbolico può permettere di cogliere la razza in quanto forma biologica utilizzata come segno: «Il faut bien en venir à déterminer la dimension que la race peut avoir dans une société humaine et non dans un manuel de sciences naturelles, à essayer de la définir en ce qu'elle est un objet symbolique qui porte le sens biologique (qu'elle soit une race réelle ou illusoire, son utilisation relève de l'imaginaire)», *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*, Paris, Mouton La Haye, 1972, pp. 8-9.

¹⁵ «Il concetto di etnia riguarda i tratti culturali. Questi comprendono la lingua, la religione, l'origine nazionale, le consuetudini alimentari, il senso di un'eredità storica comune ed ogni altra specificità culturale». IAN ROBERTSON, *Le disuguaglianze razziali ed etniche*, in *Sociologia*, Bologna, Zanichelli, 1988, cap. 12, p. 300 (*Sociology*, 1981, 1977). Sull'ambiguità del concetto di etnia rinvio a RENÉ GALLISOT e ANNAMARIA RIVERA, *op. cit.*, a PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *op. cit.*, 1987 e a UGO FABIETTI, *L'identità etnica*, Roma, Carocci, 1998 (1995).

di immagini positive dell'alterità.¹⁶ L'essere circondata da persone impegnate nella promozione di attività interculturali offre alla coppia mista maggiori garanzie di solidarietà. Quando, invece, non si forma in ambienti dove dominano atteggiamenti e opinioni favorevoli agli incontri interculturali, la relazione della coppia bi-culturale può risultare meno protetta da stereotipi, pregiudizi, paure o suggestioni negative.

Le coppie intervistate si sono incontrate per caso, senza la mediazione diretta di associazioni:¹⁷

... *Una sera aspettando il treno ho conosciuto un ragazzo nigeriano che si chiama Francis, ci siamo conosciuti lì la prima volta...* (Caterina)

... *Ci siamo conosciuti in campagna, lui veniva a trovare un suo amico e per caso ci siamo conosciuti, e da lì è nata questa cosa* (Flora)

... *Ci siamo incontrati tutti e due lavorando in un ristorante, lui faceva il cameriere, io l'aiuto cuoco* (Rosanna)

Fra le situazioni che favoriscono la formazione di coppie miste si possono distinguere, per scopi puramente analitici, fattori di carattere sociale e motivazioni individuali.

Nonostante i grandi spostamenti di popolazione di cui oggi sono teatro le società occidentali, il matrimonio endogamico resta il modello dominante. Le motivazioni di tale scelta possono essere ricondotte a vari fattori, fra i quali la sovrastima del proprio gruppo o, il mai pienamente sostanziato, bisogno di difesa-cristallizzazione dell'identità di gruppo. Tuttavia possono crearsi alcune situazioni che, forzando le resistenze, incoraggiano la disponibilità alle unioni miste come la sproporzione fra i sessi, provocata dalla concentrazione di un numero elevato di stranieri di un solo sesso in una data regione, o il desiderio di elevazione sociale, per cui si accetta il matrimonio con uno straniero purché appartenente ad una classe sociale più elevata. Non si può ignorare che il matrimonio con un autoctono favorisca l'integrazione del cittadino straniero attraverso l'acquisizione del diritto alla cittadinanza e di un nuovo status socialmente riconosciuto e riconoscibile: non si è più solo un immigrato, ma si diventa anche «moglie di», «marito di».

¹⁶ Uno dei principali pericoli che si corrono nell'adozione di concetti quali «diversità» e «alterità», soprattutto quando indicati a lettere maiuscole, è la loro sostanzializzazione, la loro elevazione a dimensione unitaria e globale. Esiste l'Alterità o esistono le alterità, la Differenza o le differenze?

¹⁷ Nessuno degli intervistati frequentava associazioni interculturali, tuttavia in alcuni casi il tramite per arrivare alle coppie è stato un comune amico (della coppia e dell'intervistatrice) militante in associazioni impegnate in attività di promozione interculturale.

Quando i tempi dell'esperienza migratoria si allungano, può diventare importante stabilire nuove radici per non eternizzare la propria condizione di estraneità. A questo proposito Geneviève Vinsonneau, nel contesto di una analisi sulla percezione reciproca fra studenti africani e studentesse francesi, osserva come lo studente espatriato, prigioniero di un'immagine che lo inferiorizza e privato dell'uso del codice africano, si sforzi di attribuire una funzione strumentale agli elementi che l'occidente mette a sua disposizione. Egli, allontanato dalla sua cultura, fa appello ai principi della coppia riducendola a uno dei tanti modi attraverso cui ottenere sostegno e promozione.¹⁸ Secondo la Vinsonneau, inoltre, certe relazioni amorose, nate in ambiente universitario fra africani neri e studentesse francesi bianche, si basano su quella che definisce pseudo-parentela ideologica. La coppia si incontrerebbe e trarrebbe la sua energia da una critica alla società occidentale. A suo avviso, gli studenti africani, a disagio nell'ambiente occidentale, trovano nel discorso politico la maniera di razionalizzare la sofferenza provata, rendendola socialmente accettabile e scaricando un'aggressività divenuta legittima. Le partners francesi ricorrevano invece all'argomentazione militante per giustificare sia la scelta di un compagno africano che il tentativo di fuga dall'ambiente familiare e sociale, vissuti come cause di sofferenza.

Nel 1967 J.F. Saucier propose, sulla rivista «Psychiatrie sociale»,¹⁹ una spiegazione psicologica della scelta matrimoniale esogamica. Convinto che i malati di mente siano spinti dalle stesse motivazioni (vissute però con maggiore intensità) dei cosiddetti «normali», presentò i risultati di uno studio sugli aspetti psichiatrici del matrimonio inter-etnico. Saucier riscontrò, come motivazioni al matrimonio misto, un forte senso di ribellione al controllo familiare, un elevato bisogno d'indipendenza e una reazione al senso di rifiuto vissuto nell'infanzia.²⁰ Non escluse nemmeno il tentativo di sfuggire alle spinte incestuose e al senso di colpa derivante dai sentimenti edipici, rispetto ai quali il coniuge straniero offrirebbe un insospettabile rifugio.²¹

¹⁸ GENEVIÈVE VINSONNEAU, *Le couple mixte: une situation psycho-sociale particulière*, «Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle», 3, juin 1985, pp. 93-118.

¹⁹ J.F. SAUCIER, *Aspects psychiatriques du mariage inter-ethniques*, «Psychiatrie Sociale», 2, 1967, pp. 72-80.

²⁰ Dalla ribellione al senso di abbandono o di rifiuto vissuto nell'infanzia, Saucier fa derivare l'idea dello straniero come il depositario della tenerezza e del calore affettivo e dunque l'origine della predisposizione a scegliere un coniuge straniero.

²¹ Qualche decennio più tardi anche Augustin Barbara avrebbe riproposto la connessione fra la scelta del coniuge straniero e il desiderio di prendere le distanze dalla tentazione incestuosa. Cfr. AUGUSTIN BARBARA, *Crise et culture dans le couple mixte*, «Le Journal des Psychologues», 58, 1988, pp. 50-52. Nelle sue pubblicazioni sul matrimonio misto Barbara conviene con Saucier sul ruolo giocato dal desiderio

Saucier avanzava anche l'ipotesi del ruolo assunto dal desiderio di recuperare un'immagine positiva di se stessi; immagine spesso intaccata dalla famiglia di origine per via di una condotta non consona agli standard comunitari. Egli non escludeva, inoltre, che la presenza in famiglia di una madre dominante e di un padre debole intervenisse a favore del matrimonio misto.

Generalmente l'incontro con una nuova persona comporta il delinearsi di un nuovo progetto di vita, che può confermare il desiderio di differenziazione rispetto ai modelli familiari già sperimentati. La Jocelyn Streiff-Fenart rileva, ad esempio, come le famiglie maghrebine in Francia colleghino il tema dell'autonomia dei giovani nella scelta del coniuge proprio alle unioni miste, elevate a simbolo stesso della loro impotenza a mantenere il controllo sulle opzioni matrimoniali dei giovani.

Alcuni studiosi sono propensi a sottolineare la particolare intensità del sentimento che, a loro avviso, lega due amanti appartenenti a gruppi etnici differenti. Certi studi infatti, considerato che la coppia mista viola le norme prevalenti di scelta del coniuge, aumentando le possibilità di incontrare ostacoli e persino aperte ostilità, giustificano la scelta di un partner straniero ed ipotizzano livelli superiori di passione e amore. In realtà, la spiegazione del matrimonio misto con l'eccezionale intensità sentimentale contrasta con l'esistenza di separazioni e divorzi diffusa anche fra le coppie miste. Come confermano le testimonianze raccolte, ci si innamora della «diversità» talvolta ancor prima che della persona, la quale rischia di diventarne solo un tramite.

Gli intervistati italiani hanno confermato il ruolo centrale giocato dal fascino della diversità emanato sia dal differente colore della pelle che da tutto l'insieme di novità che il partner straniero porta con sé:

... Ogni sera poi passavamo il tempo ad andare al ristorante cinese – una cosa per me molto nuova perché non conoscevo nessun tipo di modo straniero né il mangià – quindi sono stata molto attratta da lui per questo motivo – sia per la lingua – per la cultura per il suo modo di fare molto diverso dal nostro – molto più calmo – molto più posato e poi per questo suo modo di invitare di essere molto aperto di prendere la vita – insomma, tutti questi modi insieme... (Caterina)

... Voleva sapere di me – una cosa nuova per lui – era la prima volta che andava con una donna straniera e quindi voleva sapere la mia cultura (...) anche lui voleva venire a casa mia...²² (Cynthia)

di evasione dal gruppo originale e ritiene valida l'ipotesi che possa trattarsi, in alcuni casi, del segno d'una crisi d'indipendenza dei figli di fronte ai genitori, per cui suggerisce la possibilità d'interpretare la volontà di unirsi ad uno straniero come la violazione di uno dei tabù sessuali più significativi per l'identità del gruppo. Cfr. AUGUSTIN BARBARA, *Mariage sans frontières*, Paris, Le Centurion, 1985 (1995).

²² Anche lui voleva venire a casa mia da intendere come «anche lui voleva venire nel mio paese».

In effetti anche il potere seduttivo del partner italiano risulta riconducibile alla categoria «diversità». A lui infatti il compagno straniero riserva attributi che, sottolineando la differenza dagli altri italiani, lo qualificano come “aperto”, “gentile”, pronto ad accogliere modi di fare che non appartengono alla sua cultura, curioso ed entusiasta di avvicinarsi a nuove modalità di vivere e di essere:

... Di questa ragazza mi ha colpito la - la disponibilità - la gentilezza e poi il rispetto e che io non - visto che - ho - ho avuto un'idea - la gente che ho sentito - che avevo sentito a quel tempo non erano così disponibili - non erano così gentili e ho detto questa qui è un'eccezione e anche una bella eccezione... (Victor)

... Più che altro l'intelligenza - di lei - cioè portato tante cose - tanto affetto che c'ho per lei - perché è una ragazza che si può anche ragionare - quindi per me la bellezza di una donna è soltanto intelligenza - poi questo carattere che non è troppo conservativo - gente differente che possono veni da noi - senza telefonare - noi abbiamo anche la porta aperta a qualunque ora... (Francis)

Per le donne straniere la disponibilità dell'italiano non sempre assume significati positivi o gratificanti. Molto spesso essa tradisce più o meno esplicite intenzioni offensive. Quasi a voler confermare la tesi della Thérèse Kuoh-Moukhoury²³ sull'incapacità dell'uomo bianco di avvicinare con rispetto la donna nera, le intervistate nere lamentano il disprezzo e la scorrettezza degli uomini italiani sempre pronti a “provarci”. Così il partner italiano avrebbe affascinato la compagna, grazie ad un approccio corretto e rispettoso:

... Vivendo in un mondo straniero (...) Perché la maggior parte dei ragazzi quando esci la prima volta a volte tentano di baciarti (...) ci provano subito - invece con lui io ho visto che la prima volta - la seconda volta si parlava - mi chiedeva - voleva sapere tante cose anche di me e quindi da lì ho detto questo è il ragazzo giusto - mi è piaciuto il suo modo di approccio - ecco... (Cynthia)

... È stato comunque l'unico uomo sincero che ho conosciuto (...) gli italiani qui sono tutti ignoranti perché loro pensano che tutte le donne del mondo - pensano che sono tutte uguali e allora il rispetto della donna africana proprio nulla qui in Italia (...) se lui vede che non vuoi - che stai facendo delle difficoltà che vuoi un rapporto con lui serio - ah ti passa un numero di telefono qualsiasi - finto (...) quindi Silvio era un uomo sincero - che mi ha dato il numero di telefono giusto... (Nath)

²³ THÉRÈSE KUOH-MOUKOURY, *Les couples-dominos: aimer dans la différence*, Paris, L'Harmattan, 1983.

Se un ruolo importante lo gioca il desiderio di scegliere liberamente il proprio partner, se l'intensità dei sentimenti rende più facile la gestione delle ostilità aperte o intuibili degli sguardi altrui, è certo che fra le variabili che spingono le coppie miste a sciogliersi vi è tanto l'elevata pressione sociale quanto l'incapacità della coppia, o di uno dei due coniugi, a varcare la soglia dell'estraneità, nonostante il precedente superamento della frontiera della diversità.

La relazione uomo-donna: concezioni, immagini, aspettative reciproche

Nel corso dell'indagine ogni intervistato è stato sollecitato a riflettere sull'idea che egli aveva dell'altro sesso, del partner e della sua comunità di appartenenza, prima del loro incontro al fine di cogliere l'evoluzione della «reciproca percezione». Gli intervistati sono stati inoltre invitati a rispondere alla domanda relativa alla considerazione della possibilità di sposarsi con uno straniero prima di conoscere il proprio compagno.

Per verificare se il matrimonio bi-etnico implichi sempre una precedente disponibilità a questo tipo di relazione sono state evitate quelle coppie in cui uno dei due coniugi risultava impegnato nella promozione di attività interculturali.²⁴

Le autrici del testo *Double mixte: la rencontre de deux cultures dans le mariage*,²⁵ assumendo un atteggiamento critico nei confronti degli studi condotti in Francia sui matrimoni misti, contestano la presentazione delle coppie bi-etniche come marginali e tendono a ridimensionare l'interpretazione del matrimonio bi-culturale come la sfida di un individuo contro una comunità da cui si sarebbe sentito rigettato. Alle categorie «disadattamento» e «marginalità» preferiscono quella di *non conformismo* dei due partners, segno di forza più che di debolezza.²⁶

Fra le motivazioni che in Francia spingono le ragazze algerine a preferire un compagno francese, Nadia Imloul pone il rifiuto dell'immagine della madre e il totale rigetto della concezione tradizionale del rapporto uomo-donna. Queste ragazze sarebbero alla ricerca di una

²⁴ L'importanza della reciproca percezione risiede nel fatto che non è pensabile che tutta la fantasmatica sullo straniero sia completamente estranea ai due partners. Come influenza l'approccio iniziale e la relazione fra i due partners? Quanto la riuscita o il fallimento del rapporto di coppia possono essere condizionati dall'evoluzione della vicendevole percezione?

²⁵ ANNE GUYAUX, CATHERINE DELCROIX, EVANGELINA RODRIGUEZ, AMINA RANDANE, *Double mixte: la rencontre de deux cultures dans le mariage*, Paris-Bruxelles, L'Harmattan-Adri-Contradictions, 1992.

²⁶ *Ibidem*, p. 25, corsivo mio.

complicità e di un'intimità sconosciuta ai loro genitori, per il fatto che le loro madri non hanno potuto scegliere il marito. Persino fra le madri, secondo la Imloul, farebbe presa l'idea di una nuova nozione di intimità fra coniugi.²⁷

Tali analisi sembrano confermare l'eccessivo riduzionismo di quanti ritengono che il matrimonio misto sia realizzato solo da disadattati, da persone che non sono riuscite ad integrarsi nella loro stessa comunità. Non si può ignorare il fatto che questo tipo di unione riguarda anche persone che quell'integrazione non l'hanno desiderata arrivando a rifiutarla apertamente.

In effetti è lecito domandarsi se sia davvero netta la barriera che distingue il disadattamento dall'anticonformismo. Probabilmente si dovrebbe parlare di un'interazione dei due elementi: gli intervistati sembrano infatti confermare il desiderio di non adattarsi, ma alcuni di essi lasciano trasparire anche un vissuto di disagio.

Diventa inevitabile chiedersi se la scelta di un compagno straniero sia connessa ad aspettative che si ritiene di non poter soddisfare con un compagno della propria comunità.

Senza dubbio il rapporto fra uomo e donna varia secondo i contesti, anche se quasi ovunque si configura come un rapporto asimmetrico senza dubbio a favore dell'uomo. In Africa è molto diffusa la poligamia, ma in Europa le donne africane vivono con i loro uomini un rapporto di coppia che la rifiuta, anche se non esclude l'adulterio. In effetti esse criticano l'istituto della poligamia:

... Io vengo da una cultura dove la donna è sottomessa - cioè anche il fatto che c'è la poligamia - quello spiega già abbastanza... (Melanie)

Benché sostenga che per i figli può essere un'esperienza bellissima avere cinque madri, Melanie riconosce di non sapere come l'abbiano vissuta le varie mogli del padre. Non a caso dunque, per quanto vissuta come positiva nel ruolo di figlia, non la riproporrebbe nella parte di donna e moglie.²⁸

Dal canto suo Nath, sempre proveniente da una famiglia poligamica, ma figlia di una seconda moglie, ha una visione estremamente ne-

²⁷ NADIA IMLLOUL, *Les mères algériennes et leurs filles*, «Hommes et Migrations», 1167, 1993, pp. 38-43.

²⁸ Forse Melanie non avrebbe messo in discussione la poligamia se fosse rimasta in Africa e se non avesse sposato un italiano; infatti alla domanda «accetteresti la poligamia ora?» ha risposto: *È abbastanza difficile dire - perché già mi trovo qui - la cultura è diversa - anche se è diversa fino a un certo punto perché si sa che c'è l'adulterio - perciò anche quello si può definire la poligamia anche se nel modo egotistico - nascosto - però quello è una poligamia - invece credo che da noi è una cosa più bella perché un uomo prende la responsabilità di questa persona.*

gativa della poligamia. La sua concezione del rapporto uomo-donna chiama in causa il modello di coppia esperito in Africa e con uomini africani. Nel suo immaginario l'uomo bianco rappresentava l'antitesi positiva di quello africano per cui la relazione con un bianco era vagheggiata ancor prima di incontrare Silvio, ma era ostacolata, nell'Italia reale, dalle continue offese e dalle invasioni subite.

Come Melanie, Nath contesta il privilegio esclusivo degli uomini ad avere più donne:

... Per l'Africano la prima deve accettare che si sposa con tre quattro mogli - e questo io non capisco - perché uno deve imporre altre donne - perché la donna non trova il diritto di avere degli uomini - e per questo è il motivo che i rapporti - insomma l'africano non capisce la donna...

A partire dal disagio vissuto dalla madre, eterna "seconda" sposa del padre, Nath dopo aver cercato di realizzare un nuovo tipo di relazione con uomini africani, arriva a un rifiuto di essi:

... Ma insomma lui non è più ritornato a vedere la mia madre - a vedere - perché c'è questo orgoglio che è la moglie che deve sempre accettare - è lei che doveva accettare che lui andava a cercare l'altra e portarla - auzzi che lei ha visto che lui era veramente innamorato dell'altra (...) pensavo di trovare qualcuno che mi poteva tirare su - invece ho trovato tutti - allora ho detto no basta con gli africani...

Ma cosa pensa di trovare negli Europei che non ha trovato negli Africani? La capacità di ascolto, il dialogo, la comprensione:

... Quindi africano non è psicologo - non sa leggere capito? - non nel senso di scrivere - nella mente di - questa sta soffrendo - invece Silvio se mi vede subito giù lo vede subito - ma che c'è qualcosa - subito - ma l'Africano ti guarda così - passa - lui non sa che tu stai soffrendo che tu hai bisogno di parlare - che hai bisogno di sfogarti - rari quelli che so cresciuti in Francia...

Il matrimonio di Rosanna con uno straniero era reso prevedibile dalla sua certezza di non poter vivere una relazione di coppia con un italiano; e, in effetti, ne erano convinti anche i suoi amici:

... Ho rivisto amici di vecchia data e mi hanno detto ce lo immaginavamo che succedesse questa cosa - hai sempre detto che non volevi italiani intorno che saresti finita con uno straniero e alla fine è andata così - non sopportavo l'italiano...

L'intervista evidenzia l'intreccio fra disagio, cattivo inserimento in un nuovo contesto sociale, rapporto non idilliaco con i ragazzi e rifiuto di una relazione impari fra la donna e l'uomo al quale Rosanna contesta l'estrema libertà di invadere con apprezzamenti non richiesti.

Qual è il confine fra disadattamento, incapacità di inserirsi in un sistema di relazione uomo-donna che pure è ancora quello dominante, che continua a non garantire il diritto e la libertà di non corrispondere a modelli stereotipati di femminilità, e il rifiuto di un sistema in cui l'individuo/donna si ritrova ad essere penalizzato?

... Non sopportavo il maschio italiano come per esempio mio padre - perché era soffocante - era gelosissimo - perché il maschio italiano è il maschione (...) e mi sono trovata con persone che ti prendevano le misure con gli occhi - si permettevano di darti notizie senza che tu gliel'avessi chiesto e di farti apprezzamenti carini o brutti che fossero ma senza che tu gliel'avessi chiesto - all'inizio dello sviluppo non rispondevo - poi quando cominciavo a essere più sicura verso i sedici diciotto anni cominciavo a rispondere male - e non ho avuto un ottimo approccio - poi mio padre guardati dagli uomini - gli uomini vogliono solo una cosa - mi raccomando e pure lui ha messo il carico da undici - e poi in effetti provare gli innamoramenti platonici che avevo provato non avevano così offuscato queste cose (...) ecco perché no no - io voglio solo stranieri... (Rosanna)

Attenzione e rispetto per la donna, un diverso tipo di relazione fra uomo e donna: questi gli elementi che sia Nath, ivoriana, che Rosanna, italiana, hanno cercato nello straniero e che, sulla base della propria esperienza individuale, considerano assenti nell'elemento maschile della comunità di appartenenza. Rosanna ritiene infatti di aver trovato in Saied:

... Un vero senso di rispetto per la donna - una concezione della famiglia - il nucleo centrale sociale che da noi è quasi perso del tutto si trova in pochissimi uomini - forse persone...

Le reciproche attese non sempre trovano soddisfazione nella quotidianità della relazione. Rosanna ha trovato quel rispetto per la donna che riteneva di non poter trovare negli italiani; deve però rapportarsi a una immagine che è diversa da come lei si sente e che ritiene vicina a quella della donna iraniana:

... Per il resto io combatto ancora una versione della donna che è quella che accudisce la casa - la famiglia - molto dolce - che è la camomilla delle situazioni più esplosive - l'angelo del focolare no? (...) poi mi accusava di non avere certe attenzioni - i bottoni delle camicie - i pantaloni - guarda come devo andare in giro - se mia madre vedesse - cioè l'ha fatto con un tono di battuta ma anche di scontentezza...

Anche in Ernesto, disagio e rifiuto si uniscono a spiegare la disponibilità verso la relazione e il matrimonio con una donna straniera. È in Uganda che scopre uno stile di vita molto diverso da quello sperimentato in Europa e nuove modalità di relazione uomo-donna:

... Melanie era una delle studenti infermiere quindi io insegnavo anche nel corso quindi ho cominciato ad adocchiare (ride) - e poi - tra l'altro venivi fuori da esperienze con fidanzate etc. - poi lasciati lì - con donne estremamente nevrotiche - donne europee insomma - nord italiane - con problemi continui - cioè io tutta la mia adolescenza - i miei anni di studente - sono quelli in cui uno si forma nei suoi rapporti con le donne e l'ho vissuti insieme a persone che erano tutte prese da schemi culturali - a problemi psicologici così complessi che noi non riuscivamo - io non sono mai riuscito con ragazze italiane a avere un rapporto normale - praticamente era sempre tutto una elaborazione cerebrale - so arrivato lì e ho trovato le donne che erano - non dico più semplici - erano molto più immediate - questo non vuol dire solo dal punto di vista sessuale perché anche qui avevo avuto delle esperienze sessuali belle però sembravano - erano qualcosa di più reale insomma - più attaccato alla realtà della vita - anche perché quello è un mondo in cui la gente vive - muore - si riproduce - c'è il pericolo - c'è la morte sempre presente - c'è la povertà - la miseria - la fame - tutte queste cose qui danno alla vita un valore maggiore...

L'esperienza di lavoro in Uganda, l'incontro di Melanie sembrano essersi mischiati con un atteggiamento di critica nei confronti della "Milano bene" degli anni '70:

... Non so bene come dirlo - ma quella lì era vita - una vera - tra l'altro tutte queste difficoltà con l'ambiente in cui vivevamo - cioè con i missionari - e ha rafforzato più questa storia - che quella lì era vera vita - si doveva combattere - invece qui a Milano erano cavolate - cioè erano secondo appunto la dizione sessantottina erano masturbazioni mentali - tutto quello che io discutevo con le mie ragazze in Italia - erano masturbazioni mentali - lì invece si discuteva che era venuta una tempesta mezzo distrutto il tetto della casa di Melanie...

Accanto al disagio, alla ricerca di modalità diverse di relazione, o al recupero di fondamenti tradizionali di relazione, si rileva anche la disponibilità a cogliere l'occasione per sperimentarsi in situazioni nuove, in cui i modi, con i quali una donna e un uomo si incontrano ed avviano una comunicazione, non sono già conosciuti. Così si spiegherebbero quelle situazioni in cui diventa possibile, nell'ambito di una coppia bi-etnica, accogliere - l'uno dell'altro - aspetti che, probabilmente, non si sarebbero accettati da un partner della propria comunità:

... Sai che mi sembra veramente che fosse così - non saprò mai se è stato perché io ero il primo uomo bianco - diverso con cui stava - per cui può darsi che lei abbia trovato queste cose naturali in me perché il bianco è strano - è un po' pazzo e quindi lui ragiona in questa maniera e quindi l'abbia accettato spontaneamente - oppure credo che io - che fosse a questo livello qui... (Ernesto)

... Dicevo questo - non era la persona di sinistra - cioè la persona aperta - la persona che ti so dire alla quale io pensando a un ragazzo che venisse da

una certa estrazione (...) per cui io sì mi sono molto aperta mentalmente - mi sono dovuta aprì - ho dovuto lascià spazio a una certa elasticità per accettare le cose per le quali non ero preparata (...) perché questo è un limite che c'avevo prima - capito - cioè dare importanza a come la pensa politicamente - è di sinistra o no - ma chi se ne frega - insomma che vuol dire - non è una garanzia - ecco questo il punto non è una garanzia... (Lidia)

Totalmente diversa è invece l'esperienza matrimoniale di Monder e Flora, conseguenza di una gravidanza imprevista. La condivisione di una concezione tradizionale della relazione coniugale, fondata su una netta divisione dei ruoli, non riesce a garantire l'accordo familiare. Dopo aver preso le decisioni più importanti relative alla gravidanza e al matrimonio, ma accettando il rito civile, e dopo una temporanea accettazione delle richieste di Monder, Flora decide autonomamente di battezzare i figli secondo la religione cattolica.

L'intervista, rilasciata in coppia²⁹ e piena di smentite reciproche, è stata colta come un'occasione per inviare messaggi e ripristinare rimproveri.

Il loro, più che un incontro fra persone, sembra configurarsi come uno scontro fra aspettative di risposta a desideri individuali che rendono il rapporto non suscettibile di accogliere i segnali di cambiamento. La loro esperienza sembra confermare che, nella coppia bi-etnica, il rischio più immediato di un confronto fra aspettative che non riescono ad incontrarsi è la condanna del partner alla condizione di eterna diversità-estraneità.

... Tuttora adesso io non so come andrà a finire fra noi due perché ancora non c'è - come posso di lui è molto diverso - molto molto molto - eppure gli ho detto le cose - cerchiamo di andare avanti e lui lo sa - gli ho detto le cose come le vorrei - cioè non cerca neanche di sforzarsi di farle - proprio un estraneo diciamo - come se fosse la prima volta che l'ho conosciuto - tuttora adesso lo sento così... (Flora)

La comunicazione interculturale

Se un ruolo rilevante nella riuscita o nel fallimento del dialogo all'interno della coppia bi-culturale è giocato dall'appartenenza religiosa e dal possesso di due lingue madri differenti, significativa è anche la modalità di gestione di queste diversità.

²⁹ Nella raccolta delle interviste si è proceduto con l'ascolto individuale di ciascun coniuge. Oltre a Flora e Monder anche Francis e Caterina hanno preferito rilasciare insieme la loro testimonianza, spiegando di non avere a disposizione tempi separati, a causa del loro lavoro e delle necessità di gestione della famiglia.

Scegliendosi, i due partners si trovano di fronte ad «estraneità» con cui devono confrontarsi per trasformare in familiare tutto ciò che dell'altro è sconosciuto.

È possibile pensare di vivere una relazione di coppia senza conoscere e riconoscere le diversità dell'altro? È pensabile costruire o inventare modalità di vita comune nonostante le differenze? D'altro canto quante e quali rinunce richiede un dialogo di tal genere?

Dalle testimonianze si evince che generalmente i partners, consapevoli delle loro differenze, dedicano molta parte dei loro primi incontri alla presa di confidenza con esse. Tale esigenza pare molto più sentita dal partner italiano, probabilmente perché spesso lo straniero ha già sperimentato parte della realtà e della cultura italiana, se non altro nei suoi atteggiamenti verso gli stranieri. Sono, in linea generale, meno frequenti i casi in cui l'italiano ha avuto modo di entrare in un contatto profondo con la cultura del paese del partner.³⁰

Si è osservato in precedenza come spesso il compagno straniero resti colpito, sin dai primi incontri, dalla disponibilità e dalla curiosità mostrata da quello italiano verso la sua cultura. Questi atteggiamenti lo caratterizzerebbero come un «diverso» rispetto agli altri autoctoni. Dal canto suo, il partner italiano è chiamato a confrontarsi con specificità di cui può solo sentir parlare, che solo in un secondo tempo potrà sperimentare attraverso la relazione con il compagno e recandosi nei luoghi che quest'ultimo gli ha descritto.³¹ Dunque la curiosità e la voglia di conoscere giocano un ruolo attrattivo sia per l'uno che per l'altro partner.

Cosa succede però con l'approfondirsi della relazione? La percezione delle differenze e il rapporto con esse dipendono ovviamente dalla sensibilità individuale, ma anche dal livello culturale e dalla natura del rapporto. Ciò che può essere facilmente decodificato fra appartenenti ad una stessa cultura, richiede una maggiore attenzione se i partners appartengono a culture differenti. Il significato di certi gesti, di alcune reazioni, di determinate espressioni e persino di molti silenzi non sono affatto scontati, o almeno non lo sono da subito. È necessario

³⁰ Soprattutto non bisogna dimenticare che le coppie intervistate sono formate da un italiano e da uno straniero proveniente da un paese in via di sviluppo. Un discorso a parte meritano le coppie bi-culturali formate da cittadini di due diversi paesi europei. D'altro canto non si può sottovalutare la variabile socio-economica che probabilmente interviene a differenziare ulteriormente anche le coppie bi-culturali europee a seconda che il partner straniero appartenga all'Europa ricca o a quella povera.

³¹ Gli intervistati sono stati sollecitati a parlare dell'eventuale viaggio nel paese di provenienza del coniuge non italiano. L'analisi dei racconti ha poi evidenziato l'importanza di questa esperienza e della sua preparazione per l'evoluzione della relazione.

penetrare motivazioni, simboli e valori sconosciuti, codificati secondo la cultura del partner e del tutto estranei alla propria. Così, un processo di iniziazione alla decodifica dei gesti e delle reazioni dell'altro risulta necessario molto più che nella coppia culturalmente omogenea. Esso può essere avviato sin dall'inizio con domande, curiosità, volontà di capire ciò che appare strano. Il sorvolare le incomprensioni enfatizza il peso di malintesi che finiscono per diventare esplosivi in situazioni conflittuali. Pienamente consapevoli della propria atipicità rispetto al modello matrimoniale endogamico, così come delle loro differenze culturali, di educazione, talvolta di fede religiosa, alcune coppie cercano di sviscerare queste diversità, che affascinano ma che possono anche intimorire, al fine di limitarne le eventuali conseguenze negative sulla comunicazione e sulla comprensione reciproca. Si è riscontrato in alcune coppie un parlare a lungo, soprattutto del modo di pensare, di vivere nei rispettivi paesi che fa guardare a quello che si potrebbe definire un «processo» di presentazione. Ci si presenta e si lascia che l'altro si presenti esprimendo tutto ciò che ritiene di essere. È un processo non estraneo alle coppie culturalmente omogenee, ma che nelle coppie biculturali si carica della consapevolezza di non trovarsi solo di fronte a delle differenze individuali e che il confronto implica anche uno scambio fra diversi sistemi culturali.

I due coniugi per comprendere le reciproche motivazioni e per poterle opportunamente valutare, accettare o contestare, sono impegnati sin dall'inizio in una decodifica sistematica della cultura dell'altro. Ognuno diventa il traduttore degli atti dell'altro, delle sue parole e anche dei suoi gesti al fine di costruire un codice comune di dialogo.³²

Lo scopo sembra essere quello di sostituire al dialogo fra due individui di cultura differente un «codice comunicativo di coppia», sostanzialmente dalle differenze, ma senza che queste condannino i due ad una condizione di permanente estraneità reciproca.

La curiosità e la disponibilità iniziale non sempre trovano conferma più avanti nella relazione. La consapevolezza della differenza, senza un lavoro continuo di reciprocità nella comprensione e nell'ascolto, la convivenza, senza una reale ricerca dell'altro, non garantiscono l'avvio e il mantenimento del dialogo. Possono invece aprire le porte alla battaglia per la vittoria delle proprie modalità culturali. In questo senso è risultata esemplare l'esperienza di Flora e Monder.

L'iniziale mancanza di comunicazione non sembra essere dipesa da problemi di lingua o dalla diversità di religione, la quale però, ha of-

³² A. BARBARA, *Mariage sans frontières*, Paris, Le Centurion, 1985 (1995), «Il est demandé à chaque conjoint d'apprendre l'univers de l'autre, d'apprendre éventuellement sa langue s'il veut percevoir encor plus sa personnalité», p. 83.

ferto nel tempo gli spunti e le occasioni per avanzare delle rivendicazioni. La mancata capacità di ascolto e di attenzione, che può facilitare la trasformazione reciproca da estranei in conosciuti, non è evidentemente «causata» dalla diversità culturale, come dimostrano altre relazioni bi-culturali e come confermano le difficoltà incontrate anche dalle coppie culturalmente omogenee, le quali pure vantano numerosi casi di separazione.³³

Il dialogo è tale solo se gli interlocutori riescono a trovare uno spazio individuale di espressione senza che nessuno ricorra all'imposizione delle proprie scelte ma, nella coppia biculturale, può essere più facilmente ostacolato dall'assenza di ascolto, dalla rinuncia alla ricerca di assumere «anche» la prospettiva culturale del proprio interlocutore. D'altro canto risulta importante la «ri-conferma» costante dell'accettazione del partner e della comunità da cui proviene. La difficoltà della riconferma, nel tempo e nella quotidianità, dell'accettazione del singolo e dei valori della comunità di provenienza, che in fondo equivale ad una scelta rinnovata del partner e del suo mondo culturale, emerge pienamente nella storia di Monder e Flora, in cui le decisioni sembrano essere il risultato di una sfida per la vittoria della propria visione e delle proprie modalità, ovvero di quelle considerate «normali» dalle comunità di origine.

Certamente alcune caratteristiche personali come la sensibilità individuale e la capacità di guardare il mondo da diverse prospettive, contribuiscono al successo della comunicazione all'interno della coppia, ma non può essere sottovalutato il ruolo del sistema di stereotipi sullo straniero circolanti a livello sociale. Queste immagini, in effetti, possono essere utilizzate, più tardi, dagli stessi membri della coppia per giustificare il fallimento della relazione.

L'analisi delle testimonianze raccolte suggerisce che un livello d'istruzione molto basso, la scarsa dimestichezza con realtà culturali differenti da quella in cui è avvenuta la socializzazione e la mancanza di abitudine alla rielaborazione dei propri vissuti, non facilitano l'assunzione di un atteggiamento critico nei confronti del proprio bagaglio di immagini stereotipate. Una delle possibili conseguenze è, anzi, la trasformazione della diversità del partner in «colpa» da rimproverare.

Nel caso di Flora e Monder, la provenienza di lei da un ambiente socio-culturale deprivato può contribuire a spiegare l'assenza di quegli strumenti d'analisi che le avrebbero potuto consentire di cogliere l'unicità della sua relazione con Monder, risultato di un impegno comu-

³³ Per un approfondimento del fenomeno dei divorzi nelle coppie miste cfr. GÉRARD NEYRAND, MARINE M'SILI, *Les couples mixtes et le divorce. Le poids de la différence*, Paris, L'Harmattan, 1996.

ne che chiama in causa le responsabilità di entrambi. Anziché contestare il marito in quanto persona specifica che adotta comportamenti da lei non approvati, la donna fa appello alla sua *origine*, cristallizzandola sotto forma di «colpa», ad un'*incontenibile esplosione* della sua «vera» natura. Pensando agli uomini italiani, Flora stigmatizza il partner come diverso, mentre confrontandolo genericamente agli altri arabi lo rimprovera di essere uguale a tutti gli extracomunitari.³⁴

... Non lo so perché stiamo insieme ancora - non lo so neanche io - forse è la vita ma non siamo solo noi eh? Almeno quelli che conosco io e che sono sposati con questi ragazzi extracomunitari - hanno lo stesso problema che ho io - tutti in generale - fatto sta che una ragazza sposata - un bambino - lui bastardo - l'ha lasciata e se n'è andato in America - così negando tutto al figlio perché non gli dava il mantenimento - se n'è andato - ha lasciato sia lui che lei...

Monder non riesce a superare lo status di straniero ed estraneo nemmeno con sua moglie:

F: però io ho visto che in generale Monder - non ho visto solo loro (...) ha lo stesso problema Gianna - Lena ha lo stesso problema - Chiara ha lo stesso problema (...)

M: il problema di quello lì tu dirai che sono i problemi degli altri - invece io sono convinto di no - ma non per il fatto in se stesso -

F: pure sull'altre cose Monder dai lo sai - siete tutti uguali (...)

M: torniamo al discorso di quello che ha lasciato la ragazza - è andato in America e l'hai chiamato bastardo - aveva anche altri motivi? C'era una sola motivazione di poterla lasciare? - Perché quello che si usa qui è l'ha lasciata è scappato - non so - non ci sono altri termini che usano (...) perché non ritieni lasciati come se fossero due coniugi che si lasciano?

Il superamento dell'estraneità, più che della diversità, sembra porsi come il presupposto per la creazione di un terreno comune di dialogo, ed è ciò che in altre interviste viene indicato come un «mettere insieme», o un «trovare un incontro»:

... Il rapporto fra che ne so un italiano e uno straniero - uno straniero e un occidentale - un extracomunitario e un' europea non si basa sulle differenze di cultura nel senso che due si prendono per affinità - poi chiaramente per attrazione - le differenze di cultura si superano perché comunque ci sono si sentono - però è una questione d'intelligenza di elasticità capito?

³⁴ Sembra riproporsi a livello di coppia quel processo così descritto da Colette Guillaumin: «Alter "appartient", lui, à la race repérée. Il est relativement. Aucune de ses particularités individuelles n'est autre chose que l'incarnation de sa race entière: il n'est pas individu mais morceau d'un ensemble. Cet ensemble, race, sexe, groupe ou classe, est une catégorie et non l'humanité», *op. cit.*, p. 198.

Quelle si possono affrontare benissimo (...) – comunque quando incontri una persona devi essere sempre disponibile ad accettare le diversità dell'altro anche se sono diversità che provengono da culture da abitudini diverse – che poi uno se si vuole bene comunque arriva a un incontro... (Rossana)

... Altri invece vivono un bel po' di problemi – che dipendono dal fatto che uno non accetta le idee dell'altro – uno non sopporta le tradizioni dell'altro – uno invece si sente attaccato a quello a quell'altro – noi un po' abbiamo fatto un grande garbuglio di culture – non so abbiamo sempre parlato due o tre lingue... (Ernesto)

Osservazioni conclusive

Forse il problema nei matrimoni misti e nella comunicazione interculturale non risiede solo nell'«accettare» l'altro e la sua diversità, ma nell'abbandonare la chimera di un'identità individuale e collettiva irrefutabilmente definita dall'origine, congelata ad un punto di partenza invece che riconosciuta nella sua processualità.

In realtà proprio il motore della storia umana ha finito per costituire la fonte prioritaria di paura. Gobineau è stato il sintetizzatore per eccellenza non solo di un modo di pensare le relazioni fra i gruppi etnici e fra le società umane, ma si deve a lui un timore diffuso ancora oggi, quello delle ibridazioni, della mescolanza, dei sincretismi, dell'incontro-confronto con le diversità. L'antropologo Ralph Linton aveva ben messo in luce il carattere sincretico delle società umane in una pagina dello *Studio dell'Uomo*: «Il cittadino medio americano (...) finito di mangiare si appoggia alla spalliera della sedia e fuma, secondo un'abitudine degli indiani d'America (...) Mentre fuma legge le notizie del giorno, stampate in un carattere inventato dagli antichi semiti, su di un materiale inventato in Cina e secondo un procedimento inventato in Germania. Mentre legge i resoconti dei problemi che s'agitano all'estero, se è un buon cittadino conservatore, con un linguaggio indo-europeo, ringrazierà una divinità ebraica di averlo fatto al cento per cento americano...».³⁵

Ancora oggi, sul piano teorico e scientifico, il dibattito sulle relazioni inter-etniche si sviluppa attorno alla diatriba circa la possibile esistenza di una logica che sovradetermina il comportamento dei singoli attori sociali ingabbiandoli all'interno di un'appartenenza comunitaria dai confini invalicabili. Concetti come «identità», «etnia», «cultura»

³⁵ RALPH LINTON, *Lo studio dell'Uomo*, Bologna, Il Mulino, 1973 (1936), pp. 359-360

hanno perso il loro significato convenzionale per assumerne uno sostanziale che li ha trasformati in a-storiche reificazioni di se stessi. Su questa base si mantiene aperto lo spazio all'assolutizzazione delle differenze fra i diversi gruppi umani e l'essenzializzazione dell'identità.

Alcune istanze della sociobiologia e dell'etologia umana ripristinano, anche indirettamente, forme di giustificazione bio-genetica dell'incommensurabilità fra le culture e della supposta conseguente necessità di mantenere distanti gruppi etnici diversi, fino a rendere scongiurabile ogni passaggio di singoli individui da una comunità di appartenenza ad una di riferimento. L'idea dominante oggi, soprattutto perché apertamente argomentabile senza incorrere nell'accusa di razzismo, è che la cultura operi come una seconda natura, come un codice innato che delimita le possibilità della comunicazione fra individui appartenenti a sistemi culturali diversi. L'appartenenza cultural-comunitaria si configurerebbe come una realtà fissa ed immutabile, sempre pronta ad intervenire per riappropriarsi di quanti tentano di sfuggirle. E in questi termini, in effetti, che alcune riflessioni sui matrimoni misti spiegano il loro fallimento. Il coniuge straniero sarebbe destinato, prima o poi, a soccombere ai richiami della sua «natura» culturale. La cultura, da prodotto delle «specifiche» facoltà umane, finirebbe per produrre e controllare i suoi elaboratori. Il vecchio razzismo biologico del XIX secolo e quello differenzialista degli ultimi trent'anni, pur utilizzando strumenti argomentativi completamente diversi, facendo leva sull'appartenenza e la purezza della razza il primo e sull'appartenenza e l'autenticità culturale il secondo, condividono l'approdo ad un concetto di «comunità» rigidamente fisso che misconosce la natura complessa dell'umanità, dei gruppi e degli individui. Da un lato dimenticano che le appartenenze comunitarie, l'etnia e l'etnicità sono delle vere e proprie *costruzioni simboliche*, risultato di particolari circostanze storiche, sociali e politiche; dall'altro, fissando l'identità individuale e collettiva ad un'origine, misconoscono le specificità precipuamente umane che sottraggono gli attori sociali ad ogni rigido determinismo, sia esso biologico o culturale. Se da un lato le stesse istituzioni atte a garantire il processo di socializzazione di cui ogni società si è dotata rendono evidente una certa autonomia dei bisogni culturali e comunitari, il diverso effetto che esse sortiscono sui loro fruitori dimostrano che questi ultimi, lungi dall'essere dei passivi imitatori culturali, svolgono un ruolo rielaborativo e reinterpretativo. La cultura, intesa come processo che consente la riorganizzazione intenzionale del comportamento individuale e collettivo secondo opportunità di varia natura, non costringe alla contrazione dell'identità individuale alla sola identità comunitaria, né permette l'isolamento dell'esperienza soggettiva da ogni influenza di natura sociale. Essa impone, invece, una costante mediazione

fra il vissuto personale di una data realtà e le norme comportamentali imposte dalla comunità di appartenenza. In questo senso sembra illuminante la rielaborazione culturale della concezione del tempo mostrata dalle esperienze dei «migranti» da società tradizionali a società moderne, frutto evidente di una continua azione di mediazione fra esperienze e necessità individuali, richieste e pressioni della comunità di provenienza e richieste e pressioni della società di arrivo.³⁶

Gli esperimenti, i fallimenti come i successi delle coppie miste sono effettivamente la sfida ad ogni previsione di degenerazione dell'identità o di perdita dell'integrità comunitaria, biologica o culturale. Certo non si nascondono le difficoltà, ma neppure la riuscita di scambi culturali all'interno della coppia e del suo spazio di relazione. Esse mostrano, in effetti, che la comunicazione interculturale, lungi dall'identificarsi con l'annullamento delle differenze e l'omogenizzazione delle posizioni, è possibile soprattutto quando si fonda sulla valorizzazione delle caratteristiche specifiche della persona: la capacità di ritorno critico su di sé e sulle proprie scelte, la possibilità di narrare, comunicare, reinterpretare e soprattutto socializzare il proprio vissuto.

Allora, per azzardare una risposta agli interrogativi sollevati dalle teorie bio-sociali, da Gobineau ai moderni socio-biologi e a quelle avanzate dai sostenitori del culturalismo differenzialista, bisognerà dire che «non vanno confuse la differenza e la molteplicità delle razze umane con la fondamentale convergenza, vale a dire con l'unitarietà di base, che contraddistingue la particolare capacità di tutti gli esseri umani, a qualsiasi razza appartengano, di produrre significati e di avere, in sé e per sé, valore – in altre parole, di produrre cultura».³⁷ Si può aggiungere che le coppie in cui il dialogo sembra riuscito confermano che la «cultura di appartenenza» è in realtà una «cultura di provenienza»; non una gabbia che impedisce ai singoli di muovere verso gli altri, ma un'insieme di strumenti che formano la base da cui «partire» per orientarsi nella molteplicità della realtà: «Le culture e le loro tradizioni sono processi storici che vengono costruendosi e trasformandosi nel tempo e che, nel loro incessante e magnifico fluire, si incontrano, si scontrano e, in parte, si fondono con altre culture e altre tradizioni dando luogo a quelle co-tradizioni culturali (...)»³⁸ di cui la storia umana è il risultato.

³⁶ Ricordo, in tal senso, l'importante studio di WILLIAM I. THOMAS e FLORIAN ZNANIECKI, *Il contadino polacco in Europa e in America (1918-1920)*, Milano, Comunità, 1968. Particolare attenzione al rapporto fra spazio e tempo e sulla sua centralità nell'esperienza migratoria, ha riservato Renato Cavallaro in una ricerca sugli emigrati calabresi in Gran Bretagna, *op.cit.*, 1981 (1999).

³⁷ FRANCO FERRAROTTI, *La tentazione dell'oblio*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 131.

³⁸ *Ibidem*, p. 197.

Gli intervistati e l'analisi delle testimonianze hanno reso evidente che proprio l'accettazione della mescolanza e la capacità di confronto sulle differenze permettono la costruzione di un piano di condivisione, di un mosaico di accordi in costante ridefinizione e allo stesso tempo specchio di un riconoscimento confermato delle reciproche differenze e del superamento dell'estraneità:

... Quello del posto [l'italiano] - prima c'è un fatto che - li aiuta a stare con questa persona - la curiosità - il voler conoscere una - diciamo una vita - una cultura diversa dalla sua - e quando vede questo insieme di cultura africana e di - di buona cultura africana e di buona cultura europea - e - rimane contenta di questa vita con questa persona - però se questa persona non prende le buone abitudini dell'Africa anche se prende le buone abitudini di qui - allora è disorientato - e poi la vita in coppia mista non viene più per come doveva essere - perché diventa troppo artificiale... (Victor)

... Questo ci ha fatto crescere molto di più - il tempo che abbiamo passato più insieme era a parlare di queste differenze e cercà di portarle più vicino possibile... (Andrew)

La varietà dei vissuti delle coppie intervistate, originali pur nell'evidenza di certe ricorrenze, offre un ulteriore tassello a conferma della complessità della realtà umana e del fatto che non esiste l'appartenenza comunitaria assoluta, come probabilmente non esiste l'appartenenza; esistono semmai le appartenenze o sarebbe meglio dire le provenienze e i percorsi dell'esperienza umana.

STEFANIA ALOTTA

*Facoltà di Sociologia
Università di Roma "La Sapienza"*

BIBLIOGRAFIA

- A. BARBARA (1985), *Mariage sans frontières*. Paris, Le Centurion (1995).
 — (1988), *Crise et culture dans le couple mixte*, «Le Journal des Psychologues», 58, juin.
- V. COTESTA (1999), *Sociologia dei conflitti etnici, razzismo, immigrazione e società multiculturale*. Roma-Bari, Laterza.
- R. CAVALLARO (1981), *Storie senza storia*. Roma, Cser (1999).
 — (1985), *Sociologia e storie di vita: «il teston», «il tempon», e «do spazio»*, in M.I. MACIOTI, *Biografia, storia e società*. Napoli, Liguori.
- L. CAVALLI SFORZA, F. CAVALLI SFORZA (1983), *Chi siamo, la storia della diversità umana*. Milano, Mondadori (1995).
- A. DE GOBINEAU (1997), *Saggi sulla disegualianza delle razze umane (1852-1895)*. Milano, Rizzoli.
- J. DESJEUX (1989), *Image de l'étrangère*. Paris, La Boîte à documents.
- U. FABIETTI (1998), *L'identità etnica*. Roma, Carocci (1995).
- F. FERRAROTTI (1996), *La tentazione dell'oblio*. Roma-Bari, Laterza.
- R. GALLISSOT, A.M. RIVERA (1988), *L'imbroglione etnico in dieci parole chiave*. Bari, Dedalo.
- M. GIRAUD (1979), *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*. Paris, Anthropos.
- C. GUILLAUMIN (1972), *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*. Paris, Mouton La Haye.
- A. GUYAUX, C. DELCROIX, E. RODRIGUEZ, A. RANDANE (1992), *Double mixte: la rencontre de deux cultures dans le mariage*. Paris-Bruxelles, L'Harmattan-Adri-Contradictions.
- N. IMLOUL (1993), *Les mères algériennes et leurs filles*, «Hommes et Migrations», 1167, pp. 38-43.
- T. KUOH-MOUKOURI (1983), *Les couples-dominos: aimer dans la différence*. Paris, L'Harmattan.
- G. NEYRAND, M. M'SILI (1996), *Les couples mixtes et le divorce. Le poids de la différence*. Paris, L'Harmattan.
- L. PERRONE (1998), *Né qui né altrove, i figli degli immigrati nella scuola salentina*. Tivoli (RM), Sensibili alle Foglie.
- I. ROBERTSON (1988), *Le disuguaglianze razziali ed etniche*, in *Sociologia*, Bologna, Zanichelli (1977).
- J.F. SAUCIER (1967), *Aspects psychiatriques du mariage inter-ethnique*, «Psychiatrie Sociale», 2.
- J. STREIFF-FENART (1988), *Les jeunes immigrées et le mariage mixte*, «Peuple méditerranéen», 44-45, juillet-décembre.
 — (1989), *Les couples franco-maghrébines en France*. Paris, L'Harmattan.
- P. TABET (1987), *La pelle giusta*. Torino, Einaudi.
- P.-A. TAGUIEFF (1987), *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, Gallimard-La Découverte.
- G. VINSONNEAU (1985), *Le couple mixte: une situation psycho-sociale particulière*, «Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle», 3, juin.

Summary

Today the main idea, discussible without racism charges, is that culture acts as a second nature, an innate code defining the communication possibilities between individuals belonging to different cultural systems. The cultural-community of origin may be shaped as a fixed and unchangeable reality, constantly ready to appropriate everyone trying to escape. The foreign consort would be meant, sooner or later, to yield to his cultural "nature" appeals. Culture, starting as a production of the "specific" human faculties, would in the end create and control its own producers.

The experiences of successful and failed mixed couples show instead that inter-cultural communication, far from identifying with annulment of differences and homogenisation of roles, is possible especially when it is based on the exploitation of man specific features: the ability to criticise himself and his own choices, the possibility to relate, communicate, elaborate and most of all socialise his own life experiences.

Résumé

Aujourd'hui l'idée principale, dont on peut débattre sans être accusé de racisme, est que la culture agit comme une seconde nature, un code inné définissant les possibilités de communication entre des individus appartenant à des systèmes culturels différents. La communauté culturelle d'origine peut être formulée comme une réalité figée et immuable, constamment prête à s'approprier quiconque tente de s'échapper. En fait, dans ces conditions certaines opinions sur les mariages mixtes se révèlent inexactes. L'époux étranger se verrait signifier, tôt ou tard, de renoncer aux appels de sa culture "naturelle".

Les expériences de couples mixtes qui ont été des réussites ou des échecs montrent, au contraire, que la communication interculturelle, loin de s'identifier à l'annulation des différences et à l'homogénéisation des rôles, est possible et nécessaire, en particulier lorsqu'elle est basée sur l'exploitation des caractéristiques spécifiques de l'individu: capacité à critiquer ses propres choix et à "s'autocritiquer", possibilité de se lier, de communiquer et de développer des relations sociales, de s'adapter et de s'intégrer à la vie sociale.

Dalla colonizzazione all'“islamismo radicale”.

Globalizzazione, identità culturale e sviluppi politici nel mondo arabo-islamico

Insieme alla tradizionale frattura relativa alle questioni dello sviluppo economico e sociale, tra Nord e Sud del Mediterraneo esiste anche un problema di *rappresentazioni sociali*. Particolarmente accentuata appare la rappresentazione negativa, da parte del cosiddetto Occidente,¹ nei confronti del mondo arabo-islamico e dell'Islam, divenuto il principale avversario politico dopo la dissoluzione dell'Urss. Questo incontro/scontro di rappresentazioni sociali risulta amplificato dalla carenza di informazione e, spesso, da una vera e propria distorsione della realtà operata dai *mass-media*,² cui vengono sacrificati i processi reali che attraversano le società arabo-islamiche, alimentando così mitologie sociali e pregiudizi, oltre che fastidiosi luoghi comuni.

Le modalità di confronto diventano così, sovente, di tipo autoreferenziale, determinando un ulteriore passaggio nelle rappresentazioni generate dall'incontro tra i due mondi, quello di uno *scontro tra civiltà*,³ idea, questa, accentuata dal fenomeno del cosiddetto “fondamentalismo islamico”.

¹ Tutte le volte che utilizziamo nel testo il termine Occidente, ci riferiamo a quel modello di universalismo razionalistico, descritto da Max Weber, incarnatosi nelle istituzioni statuali europee. Questo modello è alla base dell'eurocentrismo che caratterizza i paesi capitalistici e industrializzati, soprattutto nelle loro relazioni con le altre identità culturali.

² Estremamente interessante, per il versante italiano, la ricerca a cura di CARLO MARLETTI, *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell'Islam nella comunicazione italiana*, Torino, Nuova ERI, 1995.

³ *The clash of Civilizations?* È il titolo di un articolo di S.P. Huntington apparso nell'estate del 1993 nella rivista «Foreign Affairs». Una rappresentazione che

Appare dunque complesso, all'interno di questo contesto, descrivere e spiegare la problematicità dell'Islam, dei suoi luoghi e delle sue culture.

L'Islam è stato attraversato da situazioni storiche talmente differenziate e articolate che ne hanno fatto un oggetto di studio faticoso. E questo sembra essere particolarmente vero nel caso della sociologia, e delle scienze sociali in genere, che solo negli ultimi anni ha cominciato a osservarlo con maggiore e più orientata attenzione, pur restando segnata dai limiti di una visione funzionalista nei confronti delle società non occidentali, centrata sulla dicotomia modernità/tradizione.

Obiettivo di questo lavoro è quello di fornire alcuni elementi per una migliore comprensione dell'identità culturale e politica dei popoli arabo-islamici. L'ipotesi da cui muoviamo sottolinea l'importanza della colonizzazione europea, con le sue promesse mancate, quale elemento determinante per le trasformazioni dell'identità culturale arabo-islamica e per la genesi del "fondamentalismo islamico".

L'analisi di questi elementi permetterà in primo luogo di delineare il significato unitario della *umma* (comunità) islamica, pur nella diversità delle singole componenti statuali dei vari paesi del mondo arabo-islamico; in secondo luogo di rilevare le responsabilità della colonizzazione occidentale, passata e presente, per la formazione storica del nazionalismo islamico e per la determinazione di forme di radicalismo politico come quelle conosciute con il nome di "fondamentalismo islamico"; in terzo luogo di individuare alcuni limiti da superare per una migliore conoscenza di una realtà che si impone anche in Italia, necessaria per poter comprendere i problemi dello sviluppo del mondo arabo-islamico nell'epoca della globalizzazione e della cooperazione tra Nord e Sud del Mediterraneo, evitando il ricorso a parole d'ordine che rischiano di essere vuote di significato come quelle, spesso presenti nei dibattiti politici ed economici, di integrazione, società multi-etnica, dialogo e sviluppo.

Qualche nota su l'Islam e la concezione dello Stato

La rivoluzione iraniana del 1979 ha dato origine alla riapertura del dibattito intorno allo Stato islamico e alla sua natura.⁴ Spesso però tale

centri l'analisi sul problema di uno scontro fra civiltà è o rischia di essere falsificatoria e manipolatoria, facendo il gioco di chi ha interesse a alimentare le divisioni del mondo arabo-islamico sia a fini geopolitici che per quelli relativi al controllo sul petrolio. Si veda, ora, l'edizione italiana di S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.

⁴ Sull'importanza della rivoluzione iraniana si vedano: T. SKOCPOL, *Lo stato "rentier" e l'Islam sciita nella rivoluzione iraniana*, «Rassegna Italiana di Sociolo-

dibattito è stato sorretto o dal pregiudizio eurocentrico intorno alla natura e al significato della istituzione statale o dalla ideologia sottesa al conflitto politico ed economico tra l'Occidente capitalistico e il mondo arabo-islamico, soprattutto per via della sempre più crescente importanza che il petrolio ha assunto fra i due contendenti.

Bisogna, dunque, operare una presa di distanza che superi i pregiudizi insiti in un certo modo di guardare all'Islam, tanto più necessaria quanto più si voglia proseguire sulla strada della multietnicità e dell'integrazione nelle relazioni con i popoli immigrati in Europa.

Come scrive Bernard Lewis, «quando noi occidentali, cresciuti in una tradizione occidentale, adoperiamo i termini "Islam" e "islamico", tendiamo naturalmente a commettere un errore: assumiamo cioè che la religione, per i musulmani, abbia lo stesso significato che ha avuto nel mondo occidentale, anche nel medioevo; vale a dire che essa segni un settore o uno scomparto di vita riservato a certe faccende, distinto o perlomeno separabile da altri settori designati ad occuparsi di altro. La situazione è diversa nel mondo dell'Islam. L'Islam non è mai stato questo nel passato, e, in tempi moderni, il tentativo di renderlo tale può anche essere considerato, nella prospettiva storica a lungo termine, una aberrazione innaturale: aberrazione, appunto, cui l'Iran ha messo fine, favorendo così analoghe tendenze anche in altri paesi islamici».⁵

La tendenza occidentale a rappresentare, e a giudicare negativamente, il mondo arabo-islamico a partire dall'identità della sfera del religioso e del politico nell'Islam trova il proprio fondamento alla luce della esperienza storica dell'Occidente, che ha portato alla separazione di quelle due sfere attraverso il processo di secolarizzazione – parallelo e funzionale alla crescita del capitalismo – e la definitiva laicizzazione della politica.⁶

Questa tendenza alla identificazione del politico e del religioso è poi rafforzata dalla determinazione con cui i movimenti politici islamici contemporanei cercano una soluzione alla crisi storica delle società arabo-islamiche, soprattutto per ciò che concerne il modello di sviluppo, gi-

gia», XXIII, 2, aprile-giugno 1982, pp. 177-200; B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 115-128; B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, in B. LEWIS, *La rinascita islamica*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 275-360. Sulla storia di questa rivoluzione, cfr. S. NOJA, *Storia dei popoli dell'Islam*, vol. IV, *L'Islam moderno*, Milano, Mondadori, 1990, pp. 239-250; U. STEINBACH, *Iran*, in W. ENDE, U. STEINBACH (a cura di), *L'Islam oggi*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991, pp. 335-357.

⁵ B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma, Laterza, 1996, p. 4.

⁶ Le analisi di Max Weber restano fondamentali per la comprensione delle conseguenze del processo di secolarizzazione. Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, voll. 5, Milano, Comunità, 1995 e M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, Torino, UTET, 1976.

vendicando l'identità tra il politico e il religioso quale momento fondante una presunta tradizione islamica, che sarebbe stata abbandonata a favore dei processi imitativi dell'Occidente. In questa decadenza un ruolo centrale sarebbe stato svolto, per molti movimenti islamici, proprio dallo stato quale modello importato o subito dall'Occidente.

Religione e Stato nell'Islam (dīn wa dawla)

Come sostiene Biancamaria Scarcia Amoretti, uno dei pregiudizi più diffusi nei confronti del mondo islamico riguarda il «rifiuto islamico di distinguere tra "religione" (*dīn*) e "stato" (*dawla*), e di porre invece il *dīn* a fondamento di tutte le espressioni che riguardano la sfera del politico e del sociale». ⁷ L'assenza di una chiesa, sul modello della cristianità, così come quella di un clero, completerebbe ulteriormente il quadro di questa rappresentazione. Infine, conclude la studiosa, sembrerebbero avere un valore più episodico le opinioni di chi sostiene che nell'Islam tutto sia laico, compresa la religione. ⁸

Analizzare il rapporto esistente tra stato, religione e politica nel mondo arabo-islamico sembra pertanto necessario per tentare di comprendere ragioni e natura dei problemi posti dai movimenti politici islamici.

La storia dell'istituzione statale nel mondo arabo-islamico ha infatti un percorso ben diverso dalla *vicenda* dello stato moderno in Occidente. ⁹ Tale storia appare inoltre ancor più complicata da due secoli di colonizzazione europea.

L'edificazione di una costruzione istituzionale, i cui fondamenti principali fossero l'unitarietà, la centralizzazione e la differenziazione

⁷ Pregiudizio rafforzato dalla pretesa di molti movimenti islamici di rivendicare tale identità assoluta tra religione e politica. Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Roma, Carocci, 1998, p. 15. B. Lewis sottolinea inoltre che oggi la stessa idea di un'autorità secolare, così come quella di una giurisprudenza, sono concepite come una empietà. Anzi, i movimenti islamici radicali nascono proprio per eliminare questo male sociale che deriverebbe dall'incapacità dell'Islam di basarsi su sé stesso anziché imitare il mondo occidentale. Cfr. B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit., p. 6. Sul problema complesso del rapporto tra religione e politica interessantissimo il lavoro di M. CAMPANINI, *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino, 1999.

⁸ Tesi questa caldeggiata dalla stessa autrice. Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano...*, cit., p. 15. Per un approfondimento di questa questione molto stimolanti le letture di O. CARRÉ, *L'Islam laico*, Bologna, Il Mulino, 1997 e di M. CAMPANINI, *op. cit.*

⁹ Cfr. G. POGGI, *La vicenda dello stato moderno*, Bologna, Il Mulino, 1978 e, dello stesso autore, *Lo stato*, Bologna, Il Mulino, 1992. Per una disamina più approfondita del rapporto tra i due modelli statuali vedi B. BADIE, *I due stati*, Genova, Marietti, 1990.

del potere politico dalle altre sfere del potere sociale, come quella che caratterizzò lo sviluppo dell'istituzione statale in Occidente, non ha contraddistinto allo stesso modo la storia delle società islamiche.

Innanzitutto bisogna considerare che "nell'Islam classico non vi era alcuna distinzione tra Chiesa e Stato. [...] Nell'Islam dei tempi precedenti l'occidentalizzazione non vi erano due poteri, bensì un potere solo, e la questione di una loro separazione non poteva neppure porsi", come si può evincere dall'assenza di termini che separano, nell'Islam, l'ambito temporale da quello spirituale o l'ecclesiastico dal laico.¹⁰

L'esigenza di distinguere tra la sfera del potere religioso e quella del potere politico, sorta in Occidente in seguito al conflitto tra papato e impero, ma anche per le esigenze della nascente borghesia capitalistica - che porterà a compimento tale processo di separazione con l'Illuminismo - non poteva dunque caratterizzare la storia dell'Islam. Ed infatti le prime forme di distinzione concettuale tra le due sfere e di costruzione del linguaggio politico risalgono al XIX e XX secolo, per di più sotto l'influenza delle istituzioni occidentali, cioè durante il periodo della colonizzazione.

La principale fonte d'identità culturale nel mondo arabo-islamico è quella religiosa, sulla cui base, nei secoli, i musulmani hanno elaborato la loro ideologia rispetto ad ogni ambito del vivere, compreso quello associato e politico.¹¹ "I musulmani", infatti, "hanno da sempre utilizzato

¹⁰ B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit., pp. 4-5. Lewis fa osservare che nell'Islam non esiste, ad esempio, un termine che indichi l'idea di chiesa, nel senso occidentale di una organizzazione istituzionale ecclesiastica. «Tutte le parole in uso per "moschea" indicano solo un luogo di culto, non un concetto astratto, un'autorità o un'istituzione. Si possono forse distinguere, nell'evoluzione islamica postclassica, determinati professionisti della religione, qualche cosa come un clero, e termini quali "ulema" e "mollā" si avvicinano ad assumere un tale significato». Ma non esiste l'idea di un potere, anche attinente solo la sfera del religioso, organizzato in una propria comunità come in Occidente. Così come non esiste neppure un «equivalente alcuno per il termine "laicità", espressione vuota di significato nel contesto dell'Islam».

¹¹ Come scrive ancora Lewis, "[...] nella maggior parte dei paesi musulmani l'Islam costituisce ancora il supremo criterio di lealtà e di identità di gruppo. È l'Islam che fa distinguere tra sé e l'altro, tra chi sta dentro e chi sta fuori, tra fratello e straniero"; le nozioni di nazione o classe, che caratterizzano ancora le società europee ed occidentali, non sono tipiche dell'Islam, e in ogni caso come definizioni di identità politica e lealismo sono moderne e non autoctone. Così, «come chi sta dentro si definisce attraverso l'accettazione dell'Islam, chi sta fuori si definisce in base al suo rifiuto dell'Islam. È il *kāfir*, il "miscredente", colui che non crede all'apostolato di Muhammad e all'autenticità della rivelazione da lui portata». L'Islam, inoltre, per la maggior parte dei musulmani, la sola base accettabile di autorità. "Nella vita politica, è l'Islam che offre ancora la formulazione concettuale più ampiamente intelligibile di norme e leggi sociali da una parte, di nuovi ideali e aspirazioni dall'altra. E, come eventi recenti hanno ripetutamente dimostrato, l'Islam assicura il più efficace sistema di simboli per una mobilitazione politica, funzionale a solle-

un linguaggio religioso per esprimere le loro istanze politiche, e da sempre hanno legittimato le loro richieste sociali in nome della necessità di adeguarsi al dettato religioso, un dettato che Dio ha rivelato alla lettera attraverso il Corano".¹²

Questa particolare unione di *dīn* e *dawla* nell'Islam, o meglio nei tanti *islam*, che ha fatto pensare ad alcuni che l'Islam possa essere "laico",¹³ non deve però portare alla determinazione che non possa esservi manipolazione all'interno del discorso politico islamico e delle sue costruzioni linguistico-concettuali.

Infatti la definizione dell'identità politica così come del lealismo in base alla fede religiosa o, meglio, alla adesione religiosa, non è limitata ai movimenti islamici radicali, più o meno rivoluzionari, ma attraversa le stesse istituzioni statuali islamiche esistenti,¹⁴ anche quelle organizzate a livello internazionale, che spesso sfruttano, ai fini della costruzione del consenso politico, contenuti che potrebbero essere indirizzati in altre direzioni.

vare le genti, sia a difendere un regime percepito come dotato della necessaria legittimità, sia a riprovarne uno ritenuto privo di tale legittimità, in altre parole non islamico, eventualmente non più legittimo in quanto non più islamico". Cfr. B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit., p. 8. Si veda anche M. CAMPANINI, *op. cit.*, particolarmente le pp. 11-86.

¹² B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano...*, cit., p. 15.

¹³ Cfr. O. CARRÉ, *op. cit.*, e B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano...*, cit.

¹⁴ Per una panoramica storica degli stati islamici, dopo la fine del califfato, e delle organizzazioni islamiche internazionali, vedi il saggio di J. REISSNER, *Organizzazioni islamiche internazionali*, in W. ENDE, U. STEINBACH (a cura di), *op. cit.*, pp. 799-810. Tra le organizzazioni islamiche internazionali ricordiamo: La Lega degli Stati arabi, nota comunemente come Lega araba, fondata il 2 marzo 1945; la Lega del mondo islamico nata nel 1962, che possiede lo *status* di osservatore presso le Nazioni Unite, anche se non opera a livello statale; l'Organizzazione della conferenza islamica del 1969, che ha le sue più importanti organizzazioni nel fondo islamico di solidarietà e nella Banca islamica dello sviluppo. Sull'importanza della Lega del mondo islamico, costituita da più di quaranta governi musulmani, in relazione al tema dell'importanza dell'adesione religiosa come fonte di identità politica, insiste anche B. Lewis. Il cosiddetto "blocco islamico" costituisce un apparato complesso di consultazione internazionale e, in molti casi, di cooperazione. Si tengono regolarmente diverse conferenze, sulla base delle quali si è raggiunto un certo grado di accordo, pur con differenze di struttura tra i paesi di notevole entità, soprattutto sul piano economico (il peso dei paesi produttori di petrolio è molto forte). Cfr. B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit., p. 6. La rilevanza politica dell'Islam non è solo interna, ma anche esterna. Infatti, eccettuato il caso della Turchia, in tutti gli stati a maggioranza musulmana l'Islam è religione di Stato; e nella costituzione di molti la Santa Legge dell'Islam, la *šārī'a*, o è la base della legge o la fonte per eccellenza della legislazione. Unica eccezione è appunto la Turchia, dove comunque l'introduzione della istruzione religiosa obbligatoria, la partecipazione turca al blocco islamico, e il fatto che i partiti politici sollevino spesso questioni religiose per avere il voto contadino, hanno reso meno importante la persistenza della legislazione voluta da Kemal Atatürk.

Alla stessa maniera la manipolazione possibile, e spesso reale, a livello politico non deve però far pensare – altro luogo comune nell'immaginario occidentale – che le società islamiche siano rette e governate solo da capi seguiti passivamente da masse fanatiche. Come testimoniato dai numerosi conflitti attuali tra stato e società all'interno del mondo arabo-islamico, anziché alimentare la mitologia di un Islam tutto centrato su capi e seguaci, bisognerebbe cominciare a vedere le società islamiche come società dinamiche, in cui il fermento sociale e politico delle popolazioni si esprime attraverso un linguaggio politico che è diverso dal nostro e che, come il nostro, possiede una storia secolare.¹⁵

Cerchiamo adesso di approfondire il già richiamato rapporto tra *dīn* e *dawla* per comprendere meglio il ruolo dell'Islam quale fonte di identità politica, legittimazione dell'autorità e forza di richiamo politico-sociale realmente operante per le popolazioni arabo-islamiche.

Storicamente Muḥammad fu un profeta, ma la sua missione è stata contemporaneamente quella di realizzare la comunità dei credenti, la *umma*, compito che fece del profeta un condottiero e un uomo di stato, senza che ciò abbia comportato né la sacralizzazione della sua figura né l'istituzionalizzazione della sua funzione.¹⁶

Obiettivo principale della nuova religione musulmana era quello di combattere il paganesimo, l'ignoranza (*al-jāhiliyya*).

“Per Muhammad, quando inizia la sua predicazione pubblica e si scontra alla Mecca con l'ostilità del potere in carica, diventa fondamentale dare coesione alla nuova comunità (*umma*) fondata sulla comune appartenenza religiosa. Per essa intraprende una serie di azioni politiche e militari, per essa trova risorse economiche, per essa ritaglia un territorio in cui possa vantare diritto di cittadinanza e dove far valere una legittimità incontestabile, avente a fondamento la volontà stessa di Dio. Così, a partire da lui, il messaggio religioso viene interpretato, non solo ma anche, come un richiamo a realizzare il regno dell'Islam su questa terra attraverso la costituzione di uno stato islamico. Più lo stato si espande, più ci si avvicina alla perfetta esecuzione del volere divino. Colui che lavora a tale realizzazione si trova nella vera condizione

¹⁵ I cambiamenti sociali nei paesi arabo-islamici, e le contraddizioni cui danno luogo, sono ad esempio sottolineati da A. Pellitteri nella sua introduzione ad ABŪ ḤAMĪD MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ, *Le intime relazioni e preparazione al matrimonio*, Palermo, Edizioni della Battaglia, 1995 (traduzione e cura di A. Pellitteri). Per il caso algerino molto interessante il volume a cura del CISS (Cooperazione Internazionale Sud Sud), *Al-Jazair. Le dinamiche sociali nel dramma algerino*, Palermo, CISS, 1999.

¹⁶ B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano...*, cit., p. 15. Sul tema confronta anche E. PACE, *Islam e Occidente*, Roma, Edizioni Lavoro, 1995; M. WEBER, *Economia e società*, cit., particolarmente le pp. 238-251 e 264-268 del II volume, e dello stesso autore, *Sociologia delle religioni*, cit.

di Islām, cioè di attiva sottomissione a Dio, quale strumento per concretizzare il progetto divino per l'umanità: portarla tutta sotto la Legge dell'Islam, dove la Legge è sentita come la via privilegiata per ottenere qui il benessere, nell'aldilà la salvezza eterna".¹⁷

A differenza del cristianesimo, sostiene ancora la Scarcia Amoretti, l'Islam considera importante la finalizzazione della predicazione sulla terra. In tal senso anche il *dīn* è fenomeno umano, ed è per questo che si dà il *dīn wa dawla*. "Dīn equivale a *religio*, nel senso che esprime gli obblighi del credente per i quali la Legge viene messa a disposizione di tutti gli uomini. *Dawla*, imprecisamente tradotto con "stato", possiede un'iniziale valenza negativa in quanto si pone come un'obiettivo innovazione rispetto all'epoca del Profeta, ma finisce per rappresentare la sede, il quadro entro cui tali obblighi vanno concretamente assolti". Tra questi ultimi, oltre ai rituali come la preghiera, vi sono molti doveri nei confronti della comunità.¹⁸ L'unico obbligo verso Dio è l'ammissione della sua esistenza e la fede nel messaggio rivelato a Muḥammad.¹⁹

Inoltre, "Tendiadi *dīn wa dawla* non esaurisce l'area semantica coperta dal termine Islām. *Dīn* e *dawla* sono espressioni che circoscrivono una visione del mondo incentrata sull'uomo e sul destino terreno. In questo senso, si può davvero sostenere che il *dīn* non partecipa del religio nell'accezione che noi attribuiamo alla parola".²⁰

Proprio perché il *dīn* indica essenzialmente la sfera religiosa nel senso appena chiarito, per cui un non musulmano è colui che appartiene a un *dīn* differente,²¹ all'interno della *umma* l'identificazione del credente è data in primo luogo dalla scuola giuridica seguita nell'interpretazione della *šārī'a*, il *madḥab* (plurale *madāhib*), la via, che fornisce i dettami per seguire i doveri previsti dalla Legge rivelata.²² Quest'ultima è

¹⁷ B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano...*, cit., p. 16.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ "Anche se a *dawla* si sostituisse il più pregnante *dunyā*, mondo terreno, il binomio formatosi rivelerebbe comunque un'interdipendenza non una contrapposizione", scrive ancora la Scarcia Amoretti. Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano...*, cit., p. 17. Per comprendere meglio questo carattere tutto terreno del politico, Scarcia Amoretti sottolinea l'importanza del fatto che tutta la tematica del peccato non fa parte dell'Islam, almeno quello delle origini, e l'Islam si è a lungo interrogato sul senso delle pene da comminare in eterno e fuori dalla vita terrena.

²⁰ *Ibidem*, p. 17.

²¹ Vi è solo una sostanziale eccezione, il *kāfir* (*kāfirūn* pl.), il politeista, colui contro cui la guerra è giusta e pia, *ḡihad*. Si veda, dal punto di vista concettuale, B. SCARCIA AMORETTI, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Firenze, Sansoni, 1975 e B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit., p. 39.

²² L'interpretazione della Legge nell'Islam è fondamentale. Essa ha dato luogo storicamente a molteplici forme di sperimentazione politica e giuridica di grande interesse. Alessandro Bausani insiste molto sul fatto che l'Islam sia una religione della legge. Cfr. A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1987 (della stessa opera di Bausani è uscita adesso una nuova edizione aggiornata da due appendici, una stati-

il fondamento della religione; infatti i movimenti islamici radicali sottolineano una pretesa unità assoluta della *umma* sotto la Legge rivelata, trascurando invece l'importanza delle scuole giuridiche che sono state fondamentali per la diffusione dell'Islam: è attraverso lo strumento dell'interpretazione della legge che l'Islam è stato capace di adattarsi ai vari contesti storici, alle varie popolazioni e alle diverse strutture economiche e sociali incontrate.²³

stica ed una bibliografica, a cura di S. Allievi. Cfr. A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1999). Proprio per questa centralità della legge nell'Islam fu molto importante, sia per l'evoluzione del linguaggio che della pratica politica, il ruolo svolto dalla classe degli *scribi*. Al servizio delle burocrazie centrali e periferiche, essi produssero una letteratura immensa di storia ma anche di discussione politica, interessati com'erano più alla parte pratica che teorica del governo. Essi produssero una letteratura che nel tempo assunse il significato di conoscenza specializzata o abilità richiesta per rivestire una carica, più specificamente quella pubblica, l'*adab*. Spesso essa era in contrasto con *ilm*, sapere, e più specificamente il sapere dei professionisti della religione, gli *ulema*, *ulamā*, possessori appunto di *ilm*. Anche questi ultimi produssero il loro sapere, riguardante le questioni religiose, che nell'Islam includono il diritto. La giurisprudenza è detta *fiqh*, e chi se ne occupa è chiamato *faqīh* (dotto della Legge Santa). I trattati sul *fiqh* comprendono quasi senza eccezione capitoli sul governo, ma non si tratta mai di speculazione filosofica o teoria politica, è solo diritto. "La *šāri'a*, la Legge Santa dell'Islam, abbraccia l'intera gamma delle attività umane, quindi, è ovvio, anche la condotta di governo in tutti i suoi aspetti. Dato che la Legge, secondo la concezione musulmana, è divina e immutabile, la parte di essa che riguarda il governo condivide questi attributi". Il giurista allora non deve speculare o innovare, quanto "formulare e se necessario interpretare le regole esplicitate ed elaborare i principi generali contenuti nel Corano, nelle Tradizioni del Profeta e nelle altre fonti riconosciute della giurisprudenza islamica". E ancora, «la funzione principale del governo è quella di permettere all'individuo musulmano di condurre una buona vita musulmana. Questo, in ultima analisi, l'obiettivo dello Stato, il solo per cui fu stabilito da Dio, il solo in base al quale gli uomini di Stato sono rivestiti di autorità nei confronti degli altri. Il valore dello Stato e le opere buone o cattive degli uomini di Stato si giudicano in base alla misura in cui questo obiettivo è raggiunto. La regola essenziale della vita sociale e politica musulmana, formulata abitualmente nei termini di "comandare il bene e negare il male", è quindi una responsabilità condivisa dal sovrano e dal suddito, in termini moderni dallo Stato e dall'individuo». Se in linea di principio la Legge Santa, che si basa sulla rivelazione, è immutabile, nei fatti, e con l'andare del tempo, essa è stata interpretata in modo diverso da parte dei giuristi. Nella storia e nell'evoluzione dell'Islam *sunnita*, che ha visto nascere molti stati islamici, i giuristi hanno lasciato spazio al disaccordo, purché si mantenesse l'ortodossia formale. «È in questo modo che a volte giustificano la coesistenza e la mutua tolleranza di diverse scuole di interpretazione della legge. L'adattamento di tali cambiamenti e sviluppi fu facilitato dalla dottrina dell'*igma*, termine generalmente tradotto con "consenso". Ed è proprio tale attività interpretativa che, in nome della immutabilità della *šāri'a*, i movimenti islamisti negano. Per questi concetti vedi B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit.

²³ B. Lewis ricorda che il termine *šāri'a* fa parte di un altro gruppo di metafore importanti, per il loro valore politico e sociale, quelle relative al viaggio. «La Legge Santa dell'Islam è poeticamente designata con il termine *šāri'a*, il cui significato primario è "via verso un punto d'acqua". Se "seguire la via" è bene, "deviarne" è male, e

Il concetto di *dawla*, con cui viene indicata l'idea dello stato, ha in realtà una origine semantica denotante l'idea di "turno", di periodo di esercizio del potere. La sua origine probabilmente risale alla disputa per la successione dopo la morte del Profeta, ma ha il suo momento storico fondante nel nuovo Califfato imposto dalla vittoria Abbaside sugli Ommiadi nell'VIII secolo.²⁴

Questo forte legame tra lo stato e il concetto di dinastia è fondamentale per comprendere le differenze con l'idea occidentale della istituzione statale. Del resto, nella struttura contemporanea degli stati arabo-islamici la consonanza con il modello occidentale è spesso più formale che sostanziale,²⁵ anche per effetto dell'esportazione del modello statale ad opera della colonizzazione.

Il concetto di *dawla* è inoltre distinto, proprio a significare l'unità dell'*umma* cui l'Islam si richiama, da quello di governo, per il quale esistono altri concetti.²⁶ E proprio queste distinzioni fanno pensare che la politica, intesa come amministrazione della società, dell'economia, sia qualcosa a sé rispetto alla religione. Infatti nell'Islam "il termine *Stato* accompagna quello di *religione*, non la parola che esprime il concetto di *politica*".²⁷

una varietà di termini che denotano "miscredenti", "propagatori di errori" e "ribelli" hanno come significato principale l'"allontanarsi dalla retta via". Questa connotazione semantica conferisce importanza ai diversi *madhāhib* (scuole giuridiche) nell'Islam. E forse in questo senso che al termine di Califfo i giuristi hanno preferito quello di *Imāma*, "carica e funzione dell'*imām*", propriamente colui che "sta davanti", che conduce la preghiera. Come si vede non c'è in ogni caso una connotazione gerarchica nel significato di questi termini. La guida ha semmai un peso che gli deriva dalla conoscenza della legge. E "tali disparità tra uso islamico e uso occidentale evidenziano bene la percezione dei rapporti di potere in termini orizzontali piuttosto che verticali. Si tratta di una società che, in linea di principio sempre, e - almeno fino a un certo punto - spesso anche in pratica, rifiuta la gerarchia e il privilegio; di una società in cui potere e status dipendono non tanto dalla nascita o dal rango, quanto - e soprattutto - dalla vicinanza al sovrano e dalla possibilità di godere dei suoi favori". Cfr. B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit., pp. 21-27. Il rifiuto delle scuole giuridiche, a favore di una pretesa unicità della Legge santa, da parte dei movimenti islamici radicali fa piuttosto pensare ad una invenzione e costruzione sociale di una tradizione dell'Islam. Sul concetto di *madhāhib* vedi anche C. BAFIONI, *Filosofia e religione in Islam*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 56 e sgg.

²⁴ Il termine più comune per indicare lo Stato e il sistema politico, nel mondo arabo, è *dawla*, la cui radice indica l'idea del ruotare, girare, cambiare, alternarsi o succedersi l'un l'altro. L'uso politico risale all'epoca degli 'Abbasidi nella metà dell'VIII secolo. Gli Omayyadi avevano avuto il loro turno e ora "toccava" alla casa di 'Abbas. Il loro turno durò a lungo e la parola *dawla*, per un processo di trasformazione graduale, venne ad indicare la casa regnante 'abbaside, poi, più in generale la dinastia, infine lo Stato. Cfr. B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit., pp. 41-43.

²⁵ B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano...*, cit., p. 21.

²⁶ Per il concetto di governo si vedano: B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano...*, cit., pp. 21-25 e B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit., pp. 43-45.

²⁷ B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., p. 37.

Nell'Islam la politica ha sempre riguardato un aspetto tecnico e operativo, un tentativo di governo di qualcosa che non poteva essere ricondotto semplicemente alla sfera religiosa. Ciò vuol dire che si sono avute concezioni politiche diverse a seconda del contesto storico e che anche l'Islam ha conosciuto processi di "secolarizzazione" della politica, pur con alterne fortune.

Questi elementi, contrariamente a ciò che solitamente pensiamo in virtù di alcuni luoghi comuni sull'Islam, indicano semmai una sfera di autonomia della religione nell'Islam, sconosciuta ad altre religioni.

Per quanto ciò possa sembrare paradossale, sostiene la Scarcia Amoretti, anche la religione è laica nell'Islam. La società stessa non avrebbe bisogno di capi o autorità, se ciò non dipendesse dalla imperfezione della natura umana.²⁸

Le considerazioni precedenti acquistano maggior significato se guardiamo alla relativa facilità della diffusione dell'Islam, peraltro svoltasi in un tempo relativamente breve e in due grandi ondate: la prima ad opera degli arabi sotto gli immediati successori di Maometto, la seconda ad opera dei turchi.²⁹

La versatilità dell'Islam, sulla base della sperimentazione delle varie scuole giuridiche, il cui valore è oggi negato dall'Islam radicale, consentirà la ricezione al suo interno di forme nuove di esercizio del potere, di amministrazione, di uso delle tecniche, e dunque di adattamento alle altre società che convivevano all'interno dell'unica *umma* (la casa dell'Islam, *dār al-Islām*), almeno sino all'avvento della colonizzazione,

²⁸ *Ibidem*, pp. 38-42.

²⁹ Spesso la storiografia occidentale ha descritto la progressiva espansione dell'Islam sotto il segno del fanatismo religioso, enfatizzando il concetto di *ghihad*, impropriamente interpretato come "guerra santa". Se è vero che le resistenze alla penetrazione islamica non mancarono, rendendo più difficili alcune conquiste, bisogna anche pensare che i conquistatori offrivano ai vinti la possibilità di entrare a far parte di una comunità più vasta, la *umma*, che non era destinata a schiacciarli o a eliminare una loro funzione presente o futura. Scarcia Amoretti sottolinea come questo dato sia vero "sin dall'inizio, con il profeta, con i suoi successori, i califfi, con le dinastie che li hanno seguiti, gli Ommiadi prima (661-750), gli Abbassidi poi (749-1258), i Selgiucchidi (1038-1194) o addirittura i Mongoli (1206-1332), e infine gli Ottomani (1324-1924) e i Moghul (1526-1858)". Le terre dominate dall'Islam racchiudevano al loro interno varie diversità culturali e religiose cui era garantita la preservazione della propria identità. Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., pp. 44-46. Questo elemento non va comunque enfatizzato, perché gli Stati islamici conoscono le loro forme di marginalizzazione dell'altro. Se vi è una certa tolleranza per le "genti del Libro", tutte le altre popolazioni sono considerate infedeli, e questo ha spesso giocato un ruolo importante per la politica dei vari Stati del mondo arabo-islamico, come avviene oggi nella regione medio orientale dove esistono politiche etniche del mercato del lavoro negli indotti petroliferi. Cfr. ROSSANA MUNGIELLO, *Lavoro coatto a fine secolo in quattro grandi aree economiche*, «altreregioni», 6, 1997, p. 13.

le cui conseguenze saranno importantissime, poiché imbrigheranno processi innovativi nell'Islam cominciati già in epoca ottomana.³⁰

Occidente e colonizzazione nel mondo arabo-islamico

Il trauma coloniale del XIX secolo, infatti, preparato nei secoli precedenti da alcune potenze europee,³¹ determinerà sul piano politico, economico e sociale conseguenze importanti, ancora oggi alla base di molti dei fenomeni politici del mondo arabo-islamico.

Tra queste, due furono quelle che, insieme alla importazione dello stato nazionale di matrice europea, determinarono le trasformazioni sociali e politiche più importanti: la nascita del nazionalismo arabo, come reazione allo stesso stato-nazione dell'Occidente – che tradirà promesse fatte e aspettative delle popolazioni arabo-islamiche – e la formazione “di una nuova figura sociale, nella maggior parte delle società del terzo mondo, quella di un individuo moderno che ha preso il posto del membro anonimo della tribù o del suddito, ma che non ha ancora acquisito lo statuto di cittadino. Questo individuo è apparso in una società coloniale che ne ha determinato la nascita, senza tuttavia offrirgli

³⁰ Sul tema complesso del riformismo islamico cfr. A. PELLITTERI, *Islam e Riforma. L'ambito arabo-ottomano e l'opera di Rafiq Bey al-'Azam intellettuale damasceno riformatore (1865-1925)*, Palermo, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo. Studi e ricerche, 30, 1998.

³¹ Già a partire dal '500 – insieme al controllo delle vie di comunicazione e del commercio internazionale da parte delle maggiori potenze occidentali – “l'Oriente diventa una delle principali fonti di materie prime e, fatto forse ancora più importante, gli europei vi portano i propri prodotti e li sostituiscono con quelli locali, specie nel settore dell'artigianato e in quello tessile”; cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., p. 53. È la premessa storica alla modernizzazione e alla industrializzazione europea, che relegherà i paesi islamici in una posizione subalterna rispetto alle dinamiche e ai processi della nuova economia mondiale. Questa strategia del colonialismo e dell'imperialismo europeo era funzionale all'accumulazione del capitale. Per una analisi, non solo storica, del ruolo della colonizzazione nel mondo arabo-islamico si vedano: M. RODINSON, *Islam e capitalismo*, Torino, Einaudi, 1968; A. BOZZO, *Introduzione a Storia dell'Africa del Nord e del Vicino Oriente*, in *Il mondo contemporaneo*, volume IV, *Storia dell'Africa*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 299-312; G. CALCHI NOVATI, *Colonialismo: la questione*, in *Il mondo contemporaneo*, volume VII, *Politica internazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 27-42; A.M. GENTILI, *Colonialismo: recenti sviluppi del dibattito*, in *Il mondo contemporaneo*, volume VII, *Politica internazionale*, cit., pp. 43-49; G. VALABREGA, *Vicino Oriente*, in *Il mondo contemporaneo*, volume VII, *Politica internazionale*, cit., pp. 429-446; MAHMOUD HUSSEIN, *Versante sud della libertà*, Roma, manifestolibri, 1994; la *Voce Colonialismo* in *Il mondo contemporaneo*, volume X, *Gli strumenti della ricerca*, tomo I, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 10-39; LORENZO CILLARIO, *L'economia degli spettri. Forme del capitalismo contemporaneo*, Roma, Manifestolibri, 1996.

i mezzi per affermarsi; poi si è diffuso in una società postcoloniale, edificata in suo nome, che non gli ha permesso, tuttavia di far intendere la sua voce".³²

La formazione dell'«individuo moderno» nel mondo arabo-islamico

La nascita e lo sviluppo di questa nuova figura sociale fanno pensare, come dimostrano alcuni dati, a più di una similarità tra i fenomeni e le dinamiche nelle società arabo-islamiche contemporanee e quelle occidentali.³³

La genesi e lo sviluppo di questi processi hanno la loro radice in due importanti momenti storici, funzionali alla logica espansiva del modo di produzione capitalistico: la spedizione di Bonaparte in Egitto, tra il 1798 e il 1801, da un lato, e la costituzione di un'area strategica medio orientale, nata con la sconfitta della rivolta, in parte anche musulmana, dell'India contro la dominazione britannica del 1857,³⁴ con cui la Gran Bretagna iniziò a controllare le vie di comunicazione dell'area.

Entrambe le operazioni furono possibili anche grazie ad alcuni elementi di debolezza e contraddizioni che caratterizzavano l'impero ottomano, e comportarono sempre più la gravitazione dei paesi arabi nell'orbita dell'economia capitalistica europea.³⁵

L'invasione francese dell'Egitto infatti divenne possibile perché venne suscitata negli egiziani l'illusione della possibilità di rinnovare i sogni di gloria del passato, quando Napoleone promise l'aiuto della Francia rivoluzionaria per la rinascita dalla decadenza. In tal modo l'Egitto venne inserito in un processo di modernizzazione che, determinando mutamenti profondi nelle strutture sociali, aprì il paese alla penetrazione europea con l'apertura del Canale di Suez – destinato a diventare luogo strategico di primaria importanza – provocando fermenti nazionalistici più come reazione alla evidenza di un nuovo dominio che al fallimento della promessa rinascita. L'occupazione francese determinò anche uno sconvolgimento delle solidarietà di gruppo, creando le premesse ideologiche – tramite la diffusione dell'universalismo occidentale – ma non i mezzi per la nascita dell'individuo,³⁶ il quale, confuso tra la forma del messaggio universalistico e il suo contenuto reale,

³² MAHMOUD HUSSEIN, *op. cit.*, p. 11.

³³ Ad esempio i dati sul matrimonio, sul rapporto con la religione, sui problemi dei giovani. Cfr. l'Introduzione di A. Pellitteri a ABŪ HĀMĪD MUHAMMAD AL-GHAZĀLĪ, *op. cit.*

³⁴ Sul ruolo della colonizzazione nella definizione ideologica e politico-militare del Medio Oriente si veda il lavoro di B. LEWIS, *La costruzione del Medio Oriente*, Bari, Laterza, 1998.

³⁵ Cfr. M. ROBINSON, *op. cit.*

³⁶ MAHMOUD HUSSEIN, *op. cit.*, pp. 16-21.

troverà nell'identità culturale islamica la base per una nuova concezione della nazione araba.

Altri momenti storici successivi porteranno a compimento questo processo di edificazione di un individuo dilaniato tra una modernità tradita ed un riferimento all'identità culturale islamica minacciata dal nuovo ordine imposto dalla colonizzazione. Ne è un esempio, come ricorda ancora Scarcia Amoretti,³⁷ l'alleanza degli inglesi con gli arabi contro l'impero turco-ottomano durante la prima guerra mondiale. Gli inglesi, infatti, fecero leva sui sentimenti nazionalisti degli arabi, promettendo, in cambio del loro aiuto, la formazione di uno stato arabo indipendente. Tale promessa non venne mai rispettata; al contrario, gli inglesi utilizzarono il risultato conseguito alla fine della guerra per diventare la prima potenza dell'area. Vennero così poste le basi dell'imperialismo occidentale nell'area medio orientale, con lo smembramento dell'ex impero ottomano e senza alcun rispetto per le storie delle varie popolazioni; anzi, vennero istituite linee di confine arbitrarie,³⁸ all'origine di molte delle rivendicazioni e dei conflitti attuali.

Non è un caso, dunque, se proprio con "la prima guerra mondiale [...] emerge un problema arabo con caratteristiche sue proprie, derivanti in gran parte dal risveglio culturale islamico dell'ottocento, di cui gli arabi sono i depositari più attenti e attivi".³⁹

Identità culturale arabo-islamica e nazionalismo arabo

Il problema arabo ha origine dunque alla confluenza di questi processi storici e strutturali: un tradimento di promesse da parte inglese e francese; l'implementazione di un processo di modernizzazione che si rivela essenzialmente un momento della penetrazione capitalistica europea nel mondo arabo-islamico; una reazione di rifiuto dell'Occidente, dopo la prima fase di conoscenza e ammirazione per le nuove tecniche e idee che esso portava con sé, che originerà il nazionalismo arabo sulla base dell'identità culturale musulmana e contro il modello statale di matrice europea.⁴⁰

³⁷ B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., pp. 54-55.

³⁸ Si tratta della creazione di entità statuali a sovranità limitata; Egitto, Palestina, Iraq sotto il protettorato britannico; Siria e Libano sotto quello francese.

³⁹ B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., p. 56.

⁴⁰ Del resto la colonizzazione del mondo arabo-islamico rivelerà il suo aspetto più brutale, quello della insensibilità verso l'identità culturale araba - come nel caso della francesizzazione dell'Algeria - e quello dell'immiserimento, determinato dal saccheggio delle materie prime nelle colonie e dallo sfruttamento intenso della forza-lavoro, funzionale a riprodurre ciclicamente il meccanismo dell'accumulazione originaria da parte dei colonizzatori. Cfr. L. CILLARIO, *op. cit.*, particolarmente le pp. 127-142.

V'è ancora un altro elemento, sempre conseguente alla spartizione dell'impero ottomano fra le potenze europee: con queste operazioni di dominio qualunque forma di unità del mondo arabo, garantita sotto l'impero ottomano pur con limiti e contraddizioni, viene dissolta, e con essa quell'importante forma di identità che era determinata dall'*umma*, nonostante la situazione materiale di dipendenza e emarginazione che molti paesi arabi vivevano sotto il dominio ottomano.⁴¹

Infine la creazione dello stato di Israele⁴² – appoggiata dalla Gran Bretagna che trent'anni prima aveva promesso sostegno alla causa araba – renderà il problema arabo ancora più complesso.

In questo senso "il ricorso all'Islam e all'arabismo come matrice di una identità storico-culturale oltre che religiosa [...], mentre non annulla l'approfondirsi delle differenziazioni regionali nella generale maturazione di nuove entità nazionali, dà una connotazione supplementare alla lotta anticoloniale di popoli che non rinunceranno a definirsi arabo-islamici una volta raggiunta l'indipendenza".⁴³ L'Islam, identità religiosa e culturale al tempo stesso, diviene così identità politica di fronte al dominio coloniale, ai rapporti di sfruttamento e per l'edificazione delle nuove realtà postcoloniali. Non senza contraddizioni profonde e laceranti, come vedremo con l'islamismo radicale, il rapporto tra Islam e politica è elemento centrale per comprendere l'organizzazione delle società arabo-islamiche, le relazioni sociali, la mobilitazione dei gruppi sociali.

Dalla «mazione araba» alla globalizzazione

È da questi elementi che una analisi sociologica deve cominciare per mettere in crisi la lettura dell'Islam come realtà statica, secondo un'interpretazione che è stata egemone per troppo tempo e che solo da poco comincia a non essere più patrimonio esclusivo degli specialisti.⁴⁴

⁴¹ B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., p. 58.

⁴² La colonizzazione sionista è "un caso del tutto eccezionale, se non unico, nella storia dei popoli". Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., p. 58. È questo un elemento importante per comprendere le dinamiche arabe, ed è un elemento con cui l'Occidente non ha fatto i conti, come dimostrano anche i recenti tentativi di accordo, più volte caduti nel vuoto, tra Israele e Autorità palestinese, sostenuti dagli Stati Uniti dopo la guerra del Golfo.

⁴³ A. BOZZO, *Introduzione a Storia dell'Africa del Nord e del...*, cit., p. 299.

⁴⁴ Ma il cammino per una migliore comprensione delle società islamiche è ancora molto lungo, dovendo combattere contro pregiudizi, luoghi comuni, deformazioni ideologiche, amplificate dai mass-media. Per una prima ricognizione del ruolo della società civile nelle società arabo-islamiche si veda il saggio di A. BOZZO, *Società civile e democrazia nel Mondo arabo*, in F. PIZZINI, *L'Altro: immagine e realtà. Incontro con la sociologia dei paesi arabi*, Milano, Franco Angeli, 1995, pp. 47-64. Per il punto di vista contrario, sempre nello stesso volume, il saggio di T. LABIB, So-

Una lettura diversa dei problemi dell'identità culturale arabo-islamica è resa ancor più necessaria sia dal volume attuale dei flussi migratori arabi verso l'Europa che dai problemi che si pongono se si vuole pensare a forme di cooperazione nel Mediterraneo.

È evidente che la scoperta del petrolio ha reso il dialogo più complesso e le rappresentazioni sociali reciproche uno strumento di lotta politica e ideologica all'interno di un conflitto, generato dalla consapevolezza da parte dei paesi arabi della possibilità di guidare il proprio sviluppo e dal timore dell'Occidente di una eccessiva dipendenza per le risorse energetiche, soprattutto dopo la crisi petrolifera del 1973.

La riorganizzazione delle potenze capitalistiche nei confronti della regione medio orientale, che culminerà nella guerra del Golfo del 1990-1991⁴⁵ e che non può ancora ritenersi conclusa, è stata funzionale per dividere ulteriormente il mondo arabo-islamico e per porre un ulteriore tassello per il controllo di un'area strategica a livello globale.

L'Islam diventa, lentamente, una ideologia globale e pervasiva. L'esperienza storica passata, che aveva visto importanti forme di sperimentazione tra gli elementi autoctoni e quelli europei, particolarmente nel periodo del riformismo ottomano,⁴⁶ sembra svanire nel nulla

cietà civile e progetti democratici nel mondo arabo, pp. 37-46. Per un approfondimento delle tematiche relative alla società civile, alle istituzioni e ai processi di modernizzazione del mondo arabo-islamico si rimanda all'ottima *Bibliografia ragionata*, a cura di A. BOZZO, sempre all'interno dello stesso volume, pp. 235-247.

⁴⁵ Sull'importanza della guerra del Golfo anche per gli effetti disgreganti che ha avuto nei confronti del mondo arabo-islamico, tanto da far dire a molti arabi che essa ha segnato la fine del sogno della nazione araba, Cfr. M. NORDIO, *Alcune conseguenze della seconda guerra del Golfo (note su guerra degli altri e guerra altrui)*, in F. PIZZINI, *op. cit.*, pp. 108-125 e, sempre nello stesso volume, F. GAMBINO, *Su alcune conseguenze sociali della spedizione occidentale nel golfo persico*, pp. 126-144. Sempre di F. GAMBINO, si veda l'importante saggio *Migranti nella tempesta: flussi di lavoratori senza diritti e di petrodollari nel Golfo Persico*, «altre ragioni», 1, 1992.

⁴⁶ L'esperienza storica del Rinascimento arabo, detto *nahda*, iniziato nel XIX secolo, sotto l'impero ottomano, è considerata estremamente interessante da molti studiosi. Non è possibile in questa sede affrontare un tema così vasto e complesso, anche per la necessità di ricorrere alle fonti originali, cosa che il grado di conoscenza attuale della lingua araba non ci permette. Per una prima riflessione sul tema si vedano: per la parte storica A. HOURANI, *Storia dei popoli arabi*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 265-314; S. NOJA, *Breve storia dei popoli arabi*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 174-192; S. NOJA, *Storia dei popoli dell'Islam*, vol. IV, *L'Islam moderno*, cit., pp. 17-46 e 58-102; per l'evoluzione del pensiero politico: B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit.; Y. CHOUËIRI, *Il fondamentalismo islamico*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 57-79; A. ARUFFO, *Il mondo islamico. Movimenti, stati e rivoluzioni da Maometto ad oggi*, Roma, Datanews, 1995, pp. 117-123 e A. PELLITTERI, *Islam e Riforma...*, cit. Un utile strumento è il volume di P. BRANCA, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Genova, Marietti, 1997, che contiene brani antologici di vari autori arabi. Tra questi segnaliamo, per una comprensione dell'importanza di questo periodo storico del mondo arabo-islamico, i testi di JAMÁL AL-DIN AL-ARFĀNĪ su *Le cause della decadenza* e su *Cristianesimo e Islam*; quello di

tra regimi politici posticci, imposti dalla colonizzazione o dalla attuale nuova divisione geopolitica dell'area, e rapporti di forza sfavorevoli sia sul piano economico che politico.⁴⁷ Lo spazio che si apre, all'interno di queste dinamiche, per la manipolazione ideologica, diventa sempre più ampio, soprattutto quando la situazione economica e materiale è particolarmente debole. In tal modo per molti gruppi politici individuare la causa della decadenza dei paesi arabo-islamici nell'aver abbandonato i precetti dell'Islam appare un passo breve da compiere.⁴⁸ Del resto è contemporaneo al periodo di maggior espansione del nazionalismo arabo la nascita del dibattito "sull'Islam politico" e "sull'applicazione della *šāri'a*".⁴⁹

Infine la frantumazione della *umma* arabo-islamica, in una serie di entità statali, determina una contraddizione fondamentale all'interno del mondo arabo. Divisa tra aree nazionali e culturali sempre più differenziate fra loro, la *umma* non riesce più a concretizzare quella aspirazione all'unità cui puntava il nazionalismo arabo. Paradossalmente

MUHAMMAD 'ABDUH, *Le azioni buone e le azioni malvagie; quelli di RAŠID RIDĀ, L'abolizione del potere religioso nell'Islam e La natura del potere nell'Islam.* Un'altra antologia importante è quella di A. ABDEL-MALEK, *Il pensiero politico arabo*, Roma, Editori Riuniti, 1973.

⁴⁷ "C'è dunque uno stretto collegamento tra Islam e sentimento nazionale, tra Islam e nazionalismo inteso come elaborazione teorica dell'identità che un popolo rivendica per sé, e nello stesso tempo come movimento politico e ideologico che ha per scopo quello di liberare il paese dallo straniero. Per i popoli islamici l'Islam riunisce sia l'aspirazione all'indipendenza sia la ricerca delle origini e della propria specificità culturale. Nonostante i ripetuti tentativi di colonizzazione anche culturale e l'imposizione di modelli e comportamenti, non solo morali ma sociali e politici, per i musulmani l'Islam appare l'unico elemento autentico di cui ancora dispongono". Si crea così un circolo vizioso per cui la lotta nazionalista ha come unico punto di riferimento l'Islam, ormai inteso come ideologia globale, per cui più si è musulmani più si è nazionalisti e viceversa. B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., pp. 63-64.

⁴⁸ Così, prosegue ancora Scarcia Amoretti, "da semplice punto di riferimento l'Islam diventa un codice di comportamento e un'ideologia, e ciò può anche condurre a certi estremismi e a certi schematismi. Venir meno a certe forme, non osservare certe regole di condotta, può indicare incertezza nella fede nazionalistica, condiscendenza eccessiva verso lo straniero, il colonizzatore. Alcune durezza e forme di fanatismo, anche attuali, si spiegano proprio con l'ostinata volontà di mantenersi fedeli alla lettera a certe prescrizioni del Corano. Quando i musulmani erano padroni di loro stessi e non avevano ancora subito il trauma coloniale, non si preoccupavano di applicare regole e comportamenti in maniera così puntuale". *Ibidem*, p. 64.

⁴⁹ Per una analisi di questi movimenti improntati all'idea di un ritorno all'Islam delle origini vedi i due volumi, pubblicati dalla Fondazione Agnelli, *Dossier Mondo Islamico 1, Dibattito sull'applicazione della šāri'a*, Torino, 1995, e *Dossier Mondo Islamico 2, I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Torino, 1996. Entrambi i testi, tradotti a cura del PISAI, costituiscono delle antologie di pensatori del pensiero islamico radicale. Altri testi dell'islamismo radicale nel volume di P. BRANCA, *op. cit.*

l'Islam, che nella sua lunga vicenda storica aveva tentato di fare della *umma* un principio unitario teso a negare o riassorbire i particolarismi, pur garantendo un generale riconoscimento delle singole identità, soprattutto nella fase classica e nella fase ottomana, diventa ora lo strumento di esasperazione dei nazionalismi.⁵⁰

La lotta anticoloniale porta alla luce l'importanza della questione sociale ed economica, che si intreccerà con le varie dimensioni di cui abbiamo discusso finora, cioè quella nazionale e quella dell'islamismo, anche nella sua versione radicale.⁵¹

Altro argomento cruciale per la questione nazionale nel mondo arabo è stata, ed è ancora, la questione palestinese. Se quel tradimento, richiamato più sopra, perpetrato dalle potenze vincitrici alla fine del primo conflitto mondiale, è alla base della genesi dell'idea di *nazione araba*, la creazione dello Stato d'Israele nel 1948, come sostiene Scarcia Amoretti,⁵² dà una svolta drammatica a questo processo di costruzione dell'identità nazionale, originando imponenti processi migratori dei popoli

⁵⁰ Anche in questo caso ci sono delle differenze importanti da prendere in considerazione, poiché si tratta di un periodo abbastanza lungo, che va dal modernismo ottomano alla fine della seconda guerra mondiale. Scarcia Amoretti ricorda da un lato i riformatori, propugnatori del panislamismo, come al-Afghani (1839-1897) che intende rinnovare l'Islam, e su questa base costruisce un'ipotesi politica: la rinascita del califfato che spetta al sultano ottomano e che deve abbracciare tutto il mondo islamico sino all'India. Questo autore indica nel califfato lo strumento della lotta contro il colonialismo. Egli ha il merito di aver favorito la prima grande reazione anticoloniale in Egitto e Iran, così come contro l'Inghilterra in India. Al-Afghani fu il maestro del più grande riformatore islamico, Muḥammad 'Abduh (1849-1905) che non solo propugnò uno stato forte e nazionale capace di superare il sottosviluppo, ma trasformò la famosa università di al-Azhar, in cui studiarono gli intellettuali musulmani di tipo nuovo. Accanto ai riformatori religiosi, all'inizio del nostro secolo, ci sono numerosi esempi di coloro che si richiamano ai principi universalisti dell'Islam, quelli di alcuni marxisti o rivoluzionari, che vedono nell'Islam il fattore determinante di una nazionalità oppressa a cui riferirsi per una rivoluzione.

⁵¹ Definire l'Islam rispetto alla questione sociale non è cosa semplice. Ma il punto di maggior interesse sta nell'intreccio del nazionalismo arabo con il socialismo, che vedrà i suoi momenti più alti nell'esperienza egiziana, siriana e libanese. Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., pp. 75-88; M. CAMPANINI, *La teoria del socialismo in Egitto*, Palermo, Centro Culturale "Al-Farabi", 1987; A. PELLITTERI, *Nazionalismo arabo ed economia in Siria 1920-1946*, Palermo, Centro Culturale "Al-Farabi", 1988; A. PELLITTERI, *Nazionalismo arabo*, Palermo, Flaccovio, 1990; A. ARUFFO, *op. cit.*, in particolare le pp. 95-114. Per l'esperienza egiziana sotto Nasser (Jamāl 'Abd an-Nāṣir) ancora molto utile ci sembra il testo di MAHMOUD HUSSEIN, *La lotta di classe in Egitto*, Torino, Einaudi, 1973. Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Questione religiosa e questione nazionale nel mondo islamico*, in N. TRANFAGLIA, M. FIRPO, *La storia*, vol. X, Torino, UTET, 1988.

⁵² B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., pp. 80-81. Ma con lei molti altri analisti e studiosi del mondo arabo-islamico. Si veda anche, in relazione ai problemi del dialogo euro-arabo il saggio di B. AMOROSO, *L'Italia, l'Europa e il Mediterraneo*, «Inchiesta», 113, luglio-settembre 1996.

arabi costretti a rifugiarsi nei paesi vicini. Questo comporta da un lato un'economia di guerra da parte dei vari paesi arabi, e dall'altro la strumentalizzazione della stessa questione palestinese per impedire una crescita democratica delle masse. Più importante è il modo in cui, in ambito palestinese, ai fini della liberazione, vengono usati i concetti di nazione o unità araba e di nazionalismo: un modo più pluralista, in cui il richiamo all'Islam è molto più sfumato e meno strumentalizzato. Qui all'Islam viene data la sua dimensione più intima e religiosa, recuperando un significato più politico di lotta, che invece i mass-media tendono a nascondere sotto l'idea del *risveglio islamico*. Nel caso palestinese l'Islam è più un elemento di identità culturale che religiosa.⁵³

Questi processi, proprio per la loro natura complessa e per gli effetti che hanno su una sfera delicata come quella dell'identità storico-culturale di un popolo, lasciano spazi aperti alla manipolazione. L'assenza di un processo di crescita politica – non senza responsabilità del mondo occidentale e impedito spesso dagli stessi governanti arabi dopo l'importanza assunta dal petrolio, su cui intere dinastie arabe fondano la loro rendita economica e politica – aggrava ulteriormente la situazione.

Il contesto geopolitico e gli scontri di interesse per il petrolio hanno relegato a un ruolo marginale le popolazioni arabe rispetto ai processi decisionali della politica; ed è questo un elemento che, se spiega la facilità con cui a volte attraverso le forme della religione passa la manipolazione politica, mostra anche la poca lungimiranza dell'Occidente nei confronti del mondo arabo, quando non aiuta la crescita della partecipazione politica subordinandola ai processi economici: è il caso degli "aggiustamenti strutturali" guidati dal Fondo Monetario Internazionale, che hanno di fatto impedito in alcune aree la crescita della società civile là dove ne esistevano dei nuclei, come in Algeria, o bloccato in partenza lo sviluppo di movimenti sociali come in Marocco e Tunisia.⁵⁴

Se l'insieme di questi processi rende possibili strumentalizzazioni e manipolazioni politiche, l'analisi storica della costruzione dell'identità culturale arabo-islamica fa capire come sia una forzatura definire in modo negativo il ricorso politico all'Islam quale strumento di identità per i popoli arabo-islamici, per quanto possa dar luogo a contraddizioni molto rilevanti e, in alcuni casi, tragiche.

⁵³ B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit., pp. 82-84. Il risveglio attuale di movimenti radicali in Palestina, come quello di Hamās, accentuato dai mutamenti geopolitici nell'area medio orientale per via della irrisolta questione dei rapporti con Israele, ci pare confermare questa lettura del rapporto tra globalizzazione, anche geopolitica, ed esasperazione politica. Cfr. R. SCHULZE, *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 296-300.

⁵⁴ Ancora più complesse, per le vicende politiche ed economiche che le hanno caratterizzate, le esperienze egiziana, libica o iraniana, solo per ricordare quelle più rilevanti.

L'Islam radicale e la globalizzazione

È dunque all'interno di questo sviluppo politico dei paesi arabo-islamici, durante e dopo la decolonizzazione, che dobbiamo inquadrare la diffusione e il peso sempre più crescente assunto dai movimenti politici dell'"Islam radicale". Questi ultimi hanno raccolto sia l'eredità dell'identità storico-culturale musulmana che quella della lotta contro lo stato nazionale laico importato dall'Occidente.

Non va però nemmeno dimenticata la responsabilità del processo di globalizzazione. Esso infatti tende ad omologare culturalmente mentre marginalizza economicamente. Spesso l'effetto è quello di far irrigidire su sé stesse le identità locali esasperando gli atteggiamenti politici e culturali. Bisogna considerare innanzitutto che la diffusione di movimenti radicali a ispirazione religiosa nell'epoca della globalizzazione non appartiene solo all'area arabo-islamica. Bassam Tibi sostiene che il fondamentalismo religioso nel XX secolo è divenuto "un fenomeno politico globale" che non concerne unicamente il mondo arabo-islamico e che ha come oggetto della propria azione politica lo stato nazionale laico.⁵⁵ È vero però che i movimenti radicali si sono rafforzati e diffusi nelle varie realtà islamiche accomunate dai problemi dello sviluppo economico e sociale o dove lo stato di matrice occidentale non ha saputo mantenere le promesse fatte, anche in relazione alla crescita civile e culturale oltre che economica.

Da qui la necessità di osservare se dietro il linguaggio e le forme politiche di matrice islamica possano celarsi movimenti politici e sociali cui bisogna guardare senza pregiudizi.⁵⁶ infatti, è attraverso queste espressioni che si organizza il discorso politico nelle società arabo-islamiche, anche se è impossibile accettare le conseguenze della diffusione dei movimenti islamici radicali in termini di diritti umani negati. D'altro canto è difficile conoscere quanto alcuni dei movimenti più organizzati sul pia-

⁵⁵ B. TIBI, *Il fondamentalismo religioso*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, p. 17. Tibi prosegue sostenendo, ed è considerazione che riteniamo utile per comprendere il problema delle origini del fondamentalismo in generale e delle problematiche etnico-nazionali contemporanee, che tutti i fondamentalismi non occidentali sono antioccidentali. "Nelle società non occidentali il fondamentalismo religioso è orientato in termini generali, come un'ideologia politica, contro lo stato nazionale laico. In quanto questo è per origine un'istituzione occidentale, anche i fondamentalismi non occidentali sono antioccidentali". Il modello statale che tali movimenti propugnano non è comunque un modello di origini mitiche, ma "un totalitarismo permeato completamente dalla modernità". In questo senso è un errore scorgervi, come si tende a fare, un "neotradizionalismo patriarcale". Su questo tipo di analisi del fondamentalismo concordano diversi studiosi. Cfr. E. PACE, *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*, Bologna, Il Mulino, 1990.

⁵⁶ È questa la tesi di F. BURGAT, *Il fondamentalismo islamico*, Torino, SEI, 1995.

no politico e militare siano poi rappresentativi delle società e delle popolazioni cui fanno riferimento. La chiusura di molti paesi arabo-islamici, alcuni dei quali veri e propri regimi assoluti, non consente l'osservazione e lo studio delle loro dinamiche sociali.

Per poter comprendere questi processi, alla luce delle differenze storiche e culturali che contraddistinguono questo mondo, bisogna sottolineare che i movimenti islamisti sono attraversati da un forte processo di differenziazione. È dunque corretto parlarne al plurale, evitando indebite generalizzazioni che inducono a pensare all'esistenza di un fondamentalismo,⁵⁷ anche se il cosiddetto "risveglio islamico" viene fatto comunemente risalire a un evento preciso: la rivoluzione iraniana.

La rivoluzione iraniana del 1979 e i suoi effetti sulla costruzione del linguaggio politico islamico

La maggior parte degli studiosi ritiene opportuno, e noi con loro, rivolgere l'attenzione alla rivoluzione iraniana del 1979 – che ha segnato sia nell'immaginario occidentale che nel mondo arabo-islamico il "risveglio dell'Islam"⁵⁸ – come momento tipico per la comprensione del carattere politico dei movimenti radicali islamici.

Bernard Lewis sostiene che "la rivoluzione islamica è, a suo modo, una rivoluzione altrettanto autentica di quella francese o russa. Per il meglio o per il peggio [...] gli avvenimenti in Iran sono stati una rivoluzione nel senso classico, un movimento di massa con ampia partecipazione popolare il cui risultato è stato un massiccio trasferimento di potere economico e politico, e che ha inaugurato, o più esattamente portato avanti, un vasto processo di trasformazione sociale. Come altre rivo-

⁵⁷ Sulla improprietà del concetto di fondamentalismo e sulla tendenza a vederne un'unica versione si vedano i seguenti lavori: E. PACE, *Il regime della verità...*, cit.; B. ETIENNE, *L'islamismo radicale*, Milano, Rizzoli, 1988; B. LEWIS, *La rinascita islamica*, cit., particolarmente le pp. 289-290 e B. Tibi, *op. cit.*

⁵⁸ Cfr. B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit., pp. 275-360. La distinzione tra un *Islam* sunnita e un *Islam* sciita non ha, da questo punto di vista, nessuna conseguenza politica, contrariamente all'immaginario dell'Occidente che tende a distinguere tra un sunnismo moderato e uno sciismo estremista o terrorista. Rodinson ricorda come, sin dal XIX secolo, il colonizzatore europeo muove accuse di estremismo o fanatismo ai movimenti politici islamici per nascondere oggettivi conflitti di interesse. Cfr. MAXIME RODINSON, *Il fascino dell'Islam*, Bari, Dedalo, 1988, pp. 90-92. Noi facciamo qui nostre anche le considerazioni di Olivier Carré, il quale sostiene "la comunanza dei punti di vista sunnita e sciita in politica, tanto più che da qualche anno anche in questa materia esiste effettivamente un ecumenismo sunnita-sciita". Cfr. O. CARRÉ, *op. cit.*, p. 26. Anche Tibi afferma questa tesi. Cfr. B. TIBI, *op. cit.*, p. 33. Carré inoltre sostiene l'analisi di Rodinson quando egli afferma che spesso l'accusa di fanatismo è determinata dal conflitto per il petrolio del mondo arabo-islamico.

luzioni, anche questa è stata preceduta da un lungo periodo di preparazione, di cui il trasferimento di poteri non è stato che uno stadio, introdotto dagli avvenimenti precedenti e preparatorio di quelli successivi. Essa ha avuto origine da uno stato di profondo scontento, è stata ispirata da una fede appassionata e guidata da una fervida speranza. Essa ha inoltre un lungo cammino da compiere prima di esaurirsi, e prima che se ne possano valutare natura e conseguenze":⁵⁹ e gli avvenimenti attuali in Iran, e non solo in Iran, sembrano confermare tale ipotesi.

L'importanza dell'aggettivo "islamica", accanto al termine rivoluzione, risiede in primo luogo nel fatto che gli stessi attori sociali della rivoluzione la definiscono così, continua ancora Lewis, "e in un senso molto importante i rivoluzionari islamici hanno storicamente ragione di far ciò, di vedere nella rivoluzione islamica la riaffermazione di certe priorità di base, un ritorno al solco principale della loro storia. [...] La rivoluzione iraniana si esprime con il linguaggio dell'Islam, vale a dire come movimento religioso a dirigenza religiosa, con una critica del vecchio ordine formulata in termini religiosi e progetti d'impronta religiosa per il nuovo. I rivoluzionari musulmani trovano il proprio modello nella nascita dell'Islam, e si vedono impegnati in una lotta contro il paganesimo, l'oppressione e l'impero".⁶⁰

Abbiamo già sottolineato la difficoltà di comprendere, senza una opportuna presa di distanza dai modelli di riferimento occidentali, questo profondo intreccio tra il pensiero religioso e politico islamico. Tuttavia, è proprio a partire da esso, nella sua valenza di identità politico, storico e culturale, che l'Islam può configurarsi tanto laicamente — per alcuni autori la secolarizzazione dell'Islam non può che essere "islamica"⁶¹ — quanto profondamente radicato nella tradizione coranica, intesa nella sua forma più estrema come per i movimenti radicali.⁶² E proprio per questo motivo, poiché l'Islam è per i popoli arabo-islamici veicolo e strumento di formazione delle ideologie politiche e fondamen-

⁵⁹ Cfr. B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit., p. 278. Sul modello delle rivoluzioni europee, anche la rivoluzione islamica ha elaborato una propria simbologia e un proprio linguaggio sulla base della storia dell'Islam. "L'Islam", infatti, "possiede le sue scritture e i suoi classici. La storia islamica ha i suoi modelli di rivoluzione, le sue prescrizioni in tema di teoria e pratica del dissenso, della disobbedienza, della resistenza e della ribellione, le sue memorie di rivoluzioni passate [...] E su questo sfondo islamico di azioni e idee, di memorie e simboli, che la rivoluzione islamica deve essere studiata e può, forse, essere compresa". Sull'importanza della rivoluzione iraniana in quanto rivoluzione sociale e per il peso assunto da essa in merito alla costruzione di un linguaggio politico islamico cfr. il saggio di T. SKOCPOL, *op. cit.*, pp. 177-200.

⁶⁰ B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit., p. 279.

⁶¹ Cfr. O. CARRÉ, *op. cit.*, pp. 123 e sgg.

⁶² E su questa versatilità dell'Islam che le manipolazioni possono infatti trovare fondamento. Cfr. B. ETIENNE, *op. cit.*, in particolare le pp. 94-119.

to della legittimità dell'autorità, l'intreccio di politica e religione non deve essere assimilato al "fondamentalismo islamico", ma deve essere visto come una forma specifica di elaborazione del pensiero politico delle popolazioni arabo-islamiche.

"Ai musulmani l'Islam offre la formulazione concettuale più intelligibile di norme e leggi sociali da un lato, di ideali nuovi e di aspirazioni per il futuro dall'altro" e "fornisce il più efficace sistema di simboli [...] per mobilitare l'opinione pubblica, per destare le masse a difesa di un regime cui è riconosciuta la legittimità necessaria o contro un regime che manca di tale legittimità, un regime, in altri termini, non islamico".⁶³

Legge santa, diritto (fiqh) e politica

Da questa prospettiva di analisi, il Corano e la *sunna*, in quanto elementi fondanti l'identità culturale arabo-islamica, sono la base di ogni variante, radicale e non, del pensiero politico islamico. Ed è proprio per questo che per i musulmani il nemico non può che essere il non musulmano, l'infedele, il *kāfir*. A sua volta, su tale principio di identità si basa la concezione non solo del nemico esterno, ma anche del nemico interno. Quest'ultimo è identificato con l'apostata, colui che si allontana dall'Islam;⁶⁴ ed essendo l'Islam sistema politico e di governo, l'apo-

⁶³ Nell'Islam classico, precedente cioè la colonizzazione occidentale, non esiste una distinzione tra chiesa e stato, e per questo il problema della loro separazione non si è mai posto. Sin dall'inizio «l'Islam come religione è stato associato all'esercizio del potere. Per citare [...] Khomeini, "l'Islam è politico o non è". Il suo fondatore fu giudice, statista e generale, oltre che Profeta». Cfr. B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit., p. 280. Cfr. anche, B. LEWIS, *Il linguaggio politico...*, cit., pp. 3-9.

⁶⁴ Nell'Islam, poiché non esiste una ortodossia ben definita dal punto di vista dottrinario, non si dà eresia. Il processo attraverso cui si individua l'apostasia è detto *tāḥfīr*, ossia individuazione e denuncia di un *kāfir*. Cfr. B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit., pp. 285-286. Sul problema dell'ortodossia e del consenso nel mondo islamico esistono vari punti di vista, anche interni al mondo islamico stesso. Ad esempio Carré si propone il compito di eliminare alcuni pregiudizi intorno all'Islam, il primo dei quali concernerebbe l'unità della dimensione spirituale e temporale e di quella religiosa e politica nell'Islam. «L'Islam, oltre a essere una religione di salvezza eterna come il cristianesimo nonché "intraterrena", cioè nel mondo, ambisce a dirigere ogni attività umana, comprese quelle economiche e politiche, ma in modo molto meno accentuato rispetto alla storia cristiana d'Occidente e d'Oriente. Lo ripeto: meno accentuato». Nell'XI secolo tale separazione tra politica e religione era pratica concreta e teoria sistematica nell'Islam, se si tolgono pochi gruppi estremisti che volevano una teocrazia diretta sull'esempio di Maometto a Medina dal 622 al 632. Per Carré l'Islam è una religione morale con un dogma ridotto al minimo e, sia nella sua tradizione sunnita che sciita si presenta come agente di secolarizzazione; "solo di recente, a partire dal secolo scorso ma soprattutto dagli anni '20, un'ortodossia esaltata dall'Islam ufficiale si avvicina realmente ai gruppuscoli eterodossi degli esordi della storia musulmana". Per l'autore è ora che gli intel-

stata è anche il traditore.⁶⁵ In tal senso, al di là delle varianti più o meno radicali, i movimenti politici islamici hanno come obiettivo della loro azione politica lo stato nazionale laico di matrice occidentale. Nonostante il linguaggio usato, la cui decodificazione e interpretazione è molto importante, la differenza tra coloro che sono definiti fondamentalisti e coloro che non lo sono non riguarda tanto la dottrina religiosa, quanto la visione della legge e della politica,⁶⁶ l'idea dello stato stesso e dell'uso che bisogna fare del potere politico.

Il potere dovrebbe essere garante dell'esecuzione della *šāri'a* e/o della legge: questa, però, deve essere interpretata poiché non esiste un corpo dottrinale sistematico cui fare riferimento. Infatti i vari tentativi di interpretazione della legge hanno consentito all'Islam, lungo il corso della sua storia, di sperimentare diverse forme di esercizio del potere e di costruzione del diritto positivo.⁶⁷ È però altrettanto vero che, se questa accentuazione dell'elemento legalista può fare dell'Islam una religione laica,⁶⁸ sulla stessa base sono possibili manipolazioni o accentuazioni di alcuni elementi rispetto ad altri. Di conseguenza, come sostiene Lewis, è un errore parlare di fondamentalismo, termine di derivazione americana che indica la fede assoluta nella "lettera" della Bibbia e nella

lettuali musulmani, e non, comincino a guardare a questa tradizione lunga che, pur avendo come base "una concezione comunitarista dell'organizzazione politica", può realizzare concrete secolarizzazioni, se pur interne alla tradizione islamica; anche se non si nasconde il problema "rappresentato dagli ostacoli scritturali letterali all'evoluzione della condizione femminile e del diritto di famiglia, elemento importante della secolarizzazione di ogni società". Cfr. O. CARRÉ, *op. cit.*, pp. 21-22. Per una panoramica più completa del problema cfr. A. STRAFACE, *Islam: ortodossia e dissenso*, Roma, Edizioni Lavoro, 1998.

⁶⁵ L'uso del termine *kāfir* è molto diffuso nei movimenti religiosi e fu usato dal gruppo che assassinò Sadat. La pena per l'apostata, nella legge islamica, è la morte. All'assassinio di Sadat, Lewis dedica delle pagine molto interessanti per comprendere la concezione della lotta contro il nemico interno, responsabile di non avere impedito la penetrazione occidentale, l'imperialismo e la colonizzazione. Cfr. B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit., pp. 345-360.

⁶⁶ In realtà anche dell'economia. Come sostiene B. Etienne, è sbagliato credere che l'integralismo non abbia nessun programma economico, come, sulla scia dell'analisi dell'Islam da parte di Weber si è pensato per molto tempo. "Il programma economico degli islamici è parte della logica interna al sistema arabo-islamico". Cfr. B. ETIENNE, *op. cit.*, p. 103. E del resto, come si può scorgere da una attenta lettura anche solo dei giornali, gli islamisti nei paesi arabi hanno ad esempio svolto funzioni di assistenza sociale dopo che la crisi dello Stato-nazione, importato sul modello occidentale, aveva fatto crollare quei sistemi, magari minimi, di *Welfare* che molti paesi arabi si erano dati, come nel caso dell'Algeria.

⁶⁷ Giustamente Burhan Ghalioun distingue tra *šāri'a* e diritto positivo. Cfr. B. GHALIOUN, *Islam e islamismo. La modernità tradita*, Roma, Editori Riuniti, 1998, pp. 149-163. Sull'evoluzione del diritto mussulmano vedi la fondamentale opera di J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, Fondazione Agnelli, 1995.

⁶⁸ Come sostiene B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, cit.

sua infallibilità testuale. Il Corano non ha questa veste nell'Islam, come testimoniato dalla storia dell'interpretazione e dell'innovazione giuridica – il *fiqh* islamico – nonostante il tentativo di alcuni gruppi estremi di conferirgli un valore di sacro fondamento. Questa fede nei confronti del Corano nell'Islam è sempre esistita, né esistono correnti come la teologia liberale nel mondo cristiano che ne minano il valore.

I fondamentalisti si distinguono perciò dagli altri musulmani per il loro scolasticismo e legalismo. "L'accusa principale nel loro processo ai regimi esistenti e alle ideologie prevalenti è l'abbandono della *šāri'a*, la legge sistemata dell'Islam, e l'adozione di quello che essi considerano leggi e costumi degli infedeli", cioè i colonizzatori occidentali. Questo comporta che "per i radicali più coerenti, la lotta contro i nemici esterni è [...] un diversivo. Il vero nemico è quello interno, e solo dopo la sua sconfitta la lotta contro l'intruso straniero diventerà necessaria e la vittoria su di lui desiderabile".⁶⁹ L'obiettivo della lotta politica, come si diceva sopra, è lo stato nazionale laico.

L'islamismo radicale

Proprio per evitare confusioni con altri movimenti su base religiosa, quali quelli che emergono anche in area occidentale, e per impedire una sovrapposizione tra *šāri'a* e diritto positivo, è più utile definire "islamismo radicale" ciò che comunemente conosciamo come fondamentalismo. L'islamismo radicale è caratterizzato dall'idea della necessità di ritornare alle radici della Legge (la *šāri'a*) e dal carattere politico e, talvolta, rivoluzionario. Poiché il vero responsabile della decadenza dell'Islam è il nemico interno, cioè l'imitazione dello stato nazionale laico e occidentale, importato con la colonizzazione, il ritorno alla *šāri'a* viene considerato come l'unica via contro la "modernizzazione allogena".⁷⁰

Bisogna considerare però che questo rifiuto dell'Occidente non è totale. L'Islam radicale respinge "la modernità culturale ma non la sua dimensione istituzionale".⁷¹ Non va dunque considerato un movimento né "tradizionalista" né antimoderno. Classificare l'Islam o le varie culture dell'Islam con le tradizionali dicotomie del pensiero sociologico classico, tradizione/modernità, comunità/società, universalismo/particolarismo, secondo il modello parsoniano di analisi delle società, sarebbe poco uti-

⁶⁹ Cfr. B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit., p. 290. Questa distinzione tra l'accentuazione o la non accentuazione del legalismo come caratteristica principale del fondamentalismo, sulla cui base edificare una teocrazia, è riconosciuta da molti studiosi. Cfr. B. TIBI, *op. cit.*, pp. 33-35; Y. CHOUEIRI, *op. cit.*; E. PACE, *Il regime della verità...*, cit., pp. 63 e sgg.

⁷⁰ Cfr. B. ETIENNE, *op. cit.*, pp. 19-20 e 144-147 e B. TIBI, *op. cit.*, pp. 35-37.

⁷¹ B. TIBI, *op. cit.*, p. 31.

le. L'universalità del fattore religioso nelle società musulmane e la sua centralità sono i due elementi fondamentali che vanno considerati per comprendere l'identità politica del mondo arabo-islamico.

Poiché l'Islam "fu stato fin dall'epoca del suo fondatore, e l'identità tra religione e potere è impressa in modo indelebile nelle memorie e nella coscienza dei fedeli dai sacri testi, dalla storia e dalla esperienza", e la religione non è "una componente o una dimensione della vita, che regola alcune questioni e dalla quale altre faccende sono escluse" ma "essa coinvolge l'intera esistenza, in una giurisdizione non limitata ma totale",⁷² il significato politico di esso non può essere misconosciuto. Inoltre la centralità dell'Islam per l'identità del musulmano fa sì che la religione costituisca "il fondamento essenziale ed il fulcro del senso d'identità e del lealismo. È la religione che contraddistingue chi appartiene al gruppo separandolo dall'estraneo", non i concetti di nazione o etnia o razza. È dunque elemento importante per le relazioni politiche e sociali tra i vari musulmani, anche a livello dei rapporti internazionali.

Le forme assunte dai movimenti islamici imitando le organizzazioni politiche dell'Occidente, come il partito, il nazionalismo o altre forme associative, spesso non hanno incontrato la soddisfazione della popolazione musulmana che cercava programmi e organizzazioni differenti, gestite da capi religiosi.⁷³ Per questo motivo i movimenti politici di matrice islamica hanno conosciuto un notevole sviluppo.⁷⁴

È forse per questo che la rivoluzione più popolare, quella iraniana, è anche quella che è andata più avanti di tutte nella restaurazione "delle norme tradizionali islamiche in ambiti quali il diritto penale, la pratica religiosa obbligatoria, la condizione nella famiglia e nella società e lo status delle minoranze non musulmane".⁷⁵ In questo senso si può dire che esiste una sorta di dualismo dell'Islam, due tradizioni in opposizione, una interessata al dogma e alla legge, una emotiva, quella

⁷² B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit., p. 299.

⁷³ *Ibidem*. Lewis sottolinea come dinanzi alla potenza europea, oramai schiacciante, durante la colonizzazione, dal XVIII secolo in poi, le sole reazioni e resistenze vitali furono quelle di origine religiosa (movimenti di riforma religiosa). È chiaro che i problemi dello sviluppo economico e sociale e il fallimento del modello statutale importato dall'Occidente hanno esasperato questa condizione.

⁷⁴ Il movimento più importante di questo tipo fu quello dei Fratelli musulmani, *al-Ikhwān al-Muslimūn*, fondato in Egitto da un professore di religione di nome Hasan al-Bannā. Le origini del movimento non sono molto note; sembra che nascesse verso la fine degli anni venti, dedicandosi ad attività religiose e sociali. In particolare intraprese un'opera educativa, sociale, di beneficenza e religiosa su larga scala, nelle città e nelle campagne, e si dedicò persino ad attività economiche. Queste caratteristiche possono essere prese a paradigma di molti altri movimenti islamisti. Sulla retorica e la simbologia di numerosi movimenti islamici sono estremamente interessanti le pp. 306-310 di B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 312-313.

delle fratellanze e di altri movimenti popolari, che sempre, in nome dell'Islam, si sono rivoltate contro la colonizzazione europea.

Questa dicotomia tra islamismo ufficiale, molto utile a fini diplomatici, e popolare caratterizza da sempre la situazione islamica classica.⁷⁶ "Il primo [tipo] si esprime nella forma di un panislamismo governativo e diplomatico e si manifesta attraverso conferenze al vertice, banche interislamiche e organizzazioni per lo sviluppo, progetti di cooperazione internazionale e così via. Il secondo produce forme più radicali di attivismo islamico, e opera attraverso organizzazioni clandestine, appoggiate talvolta da un governo islamico radicale. Questi movimenti mirano ad un rinnovamento della società da ottenersi mediante la fine del dominio di stranieri infedeli e compatrioti apostati, e con il ritorno a quello che considerano il puro e autentico ordine islamico".⁷⁷

In questo senso l'"Islam radicale" è una vera e propria ideologia politica, che può essere utilizzata strumentalmente per interessi socio-economici e politici ben definiti, pur rappresentando, in primo luogo, "il conflitto con la crisi di senso scaturita dalla modernità".⁷⁸

Conclusioni

Gli elementi sin qui analizzati dimostrano come l'incontro tra l'Islam e la modernità dell'Occidente, insieme ad alcuni momenti di dialogo e scambio importante, sia stato spesso accompagnato da una conflittualità, a volte latente a volte esplicita, che trova le sue origini nell'esperienza storica della colonizzazione. L'identità culturale e politica dei popoli arabo-islamici si è forgiata, dunque, all'interno di questo difficile incontro con l'Occidente, con tutte le conseguenze che abbiamo delineato.

La crisi simbolica e materiale attuale delle società arabo-islamiche accentua ulteriormente la confusione tra i vari piani del discorso giuridico, politico e religioso all'interno dell'Islam. Questo rende l'islamismo radicale un pensiero con tendenze totalitarie, caratterizzato da quello che potremmo definire un universalismo escludente, al pari di quello occidentale.⁷⁹

⁷⁶ Cfr. B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit. Ma è questo argomento portato avanti anche da Carré, con la differenza che lui tende a rivalutare la grande tradizione islamica, da non confondere con quella estremista, ritenuta una "ortodossia deviante". O. CARRÉ, *op. cit.*

⁷⁷ B. LEWIS, *Il risveglio dell'Islam*, cit., p. 316.

⁷⁸ B. TIBI, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁹ Crediamo così di interpretare correttamente le tesi di B. Tibi e Y. Choueiri. Cfr. B. TIBI, *op. cit.*, e Y. CHOUËIRI, *op. cit.*

È anche vero però che sulle stesse basi altri movimenti politici e culturali islamici tentano un rinnovamento che non deve essere sottovalutato. Solo un reale dialogo, capace di superare l'eurocentrismo, ed una reale cooperazione con i popoli arabi nei processi di sviluppo, può combattere l'emergere di forme "totalitarie" di radicalismo islamico e dare spazio a nuove espressioni di pensiero politico dei popoli arabo-islamici fondate su altre varianti della cultura musulmana.

Se, alla luce delle considerazioni finora fatte, non si può considerare il sottosviluppo, in modo deterministico, una causa diretta dell'emergere dell'"Islam radicale", non si può nemmeno far finta di non vedere la relazione esistente tra risveglio islamico e processi di esclusione delle masse arabe dalla democrazia e dalle decisioni in materia economica, sempre più determinate dalle politiche internazionali all'interno del mondo arabo-islamico. L'Islam radicale, piuttosto che dato culturale "naturale" dei popoli arabi, come è spesso rappresentato nell'immaginario occidentale, è il portato di ben altri processi radicati nella società e nel suo rapporto con il mondo del colonizzatore, prima e dopo la colonizzazione.

Fenomeno complesso e problematico, l'Islam, e la sua variante radicale, rappresenta un soggetto difficile da cogliere nelle sue sfumature, che devono però essere tenute presenti. Come scrive Massimo Campanini, "se non si comprende questa verità basilare e ovvia - se non la si vuole comprendere, anzi, in nome di una concezione non storicistica del capitalismo considerato come l'unico modello eterno e funzionante di realtà economica e di organizzazione sociale - si rischia di porsi nei confronti del mondo arabo-islamico in una situazione di costante conflittualità".⁸⁰

Questo lavoro ha inteso offrire un contributo per leggere le radici di tale conflittualità, nella consapevolezza che la ricerca e il confronto con il mondo arabo-islamico sono necessari alla comprensione della sua presenza in Europa e al dialogo con essa: le vicende del velo delle donne musulmane in Francia, e di recente anche in Italia, o quelle dell'organizzazione di reti⁸¹ di islamisti radicali nel continente europeo ne sono una testimonianza eloquente.

MARCO ANTONIO PIRRONE

Università di Palermo

⁸⁰ M. CAMPANINI, *Islam e politica*, cit., p. 282.

⁸¹ Su questo tema si veda l'interessante articolo di R. GUOLO, *Europa, terra d'Islam*, «Il mulino», XLVIII, 3, 1999, pp. 547-553.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Dibattito sull'applicazione della šāri'a*. Torino, Fondazione Agnelli, Dossier Mondo Islamico 1, 1995.
- AA.VV., *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*. Torino, Fondazione Agnelli, Dossier Mondo Islamico 2, 1996.
- A. ABDEL-MALEK, *Il pensiero politico arabo*. Roma, Editori Riuniti, 1973.
- ABŪ ḤĀMID MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ, *Le intime relazioni e preparazione al matrimonio*, (traduzione e cura di A. Pellitteri). Palermo, Edizioni della Battaglia, 1995.
- B. AMOROSO, *L'Italia, l'Europa e il Mediterraneo*, «Inchiesta», 113, luglio-settembre 1996.
- A. ARUFFO, *Il mondo islamico. Movimenti, stati e rivoluzioni da Maometto ad oggi*. Roma, Datanews, 1995.
- B. BADIE, *I due stati*. Genova, Marietti, 1990.
- C. BAFFIONI, *Filosofia e religione in Islam*. Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997.
- A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1987 (della stessa opera di Bausani è uscita adesso una nuova edizione aggiornata da due appendici, una statistica ed una bibliografica, a cura di S. Allievi, A. BAUSANI, *L'Islam*. Milano, Garzanti, 1999).
- A. BOZZO, *Introduzione a Storia dell'Africa del Nord e del Vicino Oriente*, in *Il mondo contemporaneo*, volume IV, *Storia dell'Africa*. Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 299-312.
- P. BRANCA, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*. Genova, Marietti, 1997.
- F. BURGAT, *Il fondamentalismo islamico*. Torino, SEI, 1995.
- G. CALCHI NOVATI, *Colonialismo: la questione*, in *Il mondo contemporaneo*, volume VII, *Politica internazionale*. Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 27-42.
- M. CAMPANINI, *La teoria del socialismo in Egitto*. Palermo, Centro Culturale "Al-Farabi", 1987.
- M. CAMPANINI, *Islam e politica*. Bologna, Il Mulino, 1999.
- O. CARRÉ, *L'Islam laico*. Bologna, Il Mulino, 1997.
- Y. CHOUEIRI, *Il fondamentalismo islamico*. Bologna, Il Mulino, 1993.
- L. CILLARIO, *L'economia degli spettri. Forme del capitalismo contemporaneo*. Roma, Manifestolibri, 1996.
- CISS (Cooperazione Internazionale Sud Sud), *Al-Jazair. Le dinamiche sociali nel dramma algerino*. Palermo, CISS, 1999.
- W. ENDE, U. STEINBACH (a cura di), *L'Islam oggi*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991.
- B. ETIENNE, *L'Islamismo radicale*. Milano, Rizzoli, 1988.
- F. GAMBINO, *Migranti nella tempesta: flussi di lavoratori senza diritti e di petrodollari nel Golfo Persico*, «altre ragioni», 1, 1992, pp. 113-177.
- A.M. GENTILI, *Colonialismo: recenti sviluppi del dibattito*, in *Il mondo contemporaneo*, volume VII, *Politica internazionale*. Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 43-49.
- B. GHALIOUN, *Islam e islamismo. La modernità tradita*. Roma, Editori Riuniti, 1998.
- R. GUOLO, *Europa, terra d'Islam*, «Il mulino», XLVIII, 3, 1999, pp. 547-553.
- A. HOURANI, *Storia dei popoli arabi*, Milano, Mondadori, 1992.

- M. HUSSEIN, *La lotta di classe in Egitto*. Torino, Einaudi, 1973.
- M. HUSSEIN, *Versante sud della libertà*. Roma, manifestolibri, 1994.
- S.P. HUNTINGTON, *The clash of Civilizations?*, «Foreign Affairs», Summer, 1993.
- S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano, Garzanti, 1997.
- B. LEWIS, *La rinascita islamica*. Bologna, Il Mulino, 1991.
- B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*. Roma, Laterza, 1996.
- B. LEWIS, *La costruzione del Medio Oriente*. Bari, Laterza, 1998.
- C. MARLETTI (a cura di), *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell'Islam nella comunicazione italiana*. Torino, Nuova ERI, 1995.
- R. MUNGIELLO, *Lavoro coatto a fine secolo in quattro grandi aree economiche, «altre ragioni»*, 6, 1997, pp. 11-47.
- S. NOJA, *Storia dei popoli dell'Islam*, vol. IV, *L'Islam moderno*. Milano, Mondadori, 1990.
- S. NOJA, *Breve storia dei popoli arabi*. Milano, Mondadori, 1997.
- E. PACE, *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*. Bologna, Il Mulino, 1990.
- E. PACE, *Islam e Occidente*. Roma, Edizioni Lavoro, 1995.
- A. PELLITTERI, *Nazionalismo arabo ed economia in Siria 1920-1946*. Palermo, Centro Culturale "Al-Farabi", 1988.
- A. PELLITTERI, *Nazionalismo arabo*. Palermo, Flaccovio, 1990.
- A. PELLITTERI, *Islam e Riforma. L'ambito arabo-ottomano e l'opera di Rafiq Bey al-'Azam intellettuale damasceno riformatore (1865-1925)*. Palermo, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo. Studi e ricerche, 30, 1998.
- F. PIZZINI, *L'Altro: immagine e realtà. Incontro con la sociologia dei paesi arabi*. Milano, Franco Angeli, 1995.
- G. POGGI, *La vicenda dello stato moderno*. Bologna, Il Mulino, 1978.
- G. POGGI, *Lo stato*. Bologna, Il Mulino, 1992.
- M. RODINSON, *Islam e capitalismo*. Torino, Einaudi, 1968.
- M. RODINSON, *Il fascino dell'Islam*. Bari, Dedalo, 1988.
- B. SCARCIA AMORETTI, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*. Firenze, Sansoni, 1975.
- B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*. Roma, Editori Riuniti, 1981.
- B. SCARCIA AMORETTI, *Questione religiosa e questione nazionale nel mondo islamico*, in N. TRANFAGLIA, M. FIRPO, *La storia*, vol. X. Torino, UTET, 1988.
- B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*. Roma, Carocci, 1998.
- J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*. Torino, Fondazione Agnelli, 1995.
- T. SKOCPOL, *Lo stato "rentier" e l'Islam sciita nella rivoluzione iraniana*, «Rassegna Italiana di Sociologia», XXIII, 2, aprile-giugno 1982, pp. 177-200.
- A. STRAFACE, *Islam: ortodossia e dissenso*. Roma, Edizioni Lavoro, 1998.
- B. TIBI, *Il fondamentalismo religioso*. Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- G. VALABREGA, *Vicino Oriente*, in *Il mondo contemporaneo*, volume VII, *Politica internazionale*. Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 429-446.
- Voce *Colonialismo in Il mondo contemporaneo*, volume X, *Gli strumenti della ricerca*, tomo 1. Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 10-39.
- M. WEBER, *Economia e società*, voll. 5. Milano, Comunità, 1995.
- M. WEBER, *Sociologia delle religioni*. Torino, UTET, 1976.

Summary

In western imagination, the so called "Islamic Fundamentalism", seems to be a "natural" label given to Islamic-Arabic people. It causes fear and somebody even speaks of a possible "clash between civilisations".

Reality seems to be more complex. Islam is the main source of Arabic-Islamic people cultural identity and the history made of it the essential element of the political thinking and acting of the other side of Mediterranean sea, as well.

The article wishes to outline the most important historical and conceptual processes of this event in order to eliminate prejudice against this population even in social science. Analysing the European reality, the conception of State and Politics in Islam, the effects of globalization process on Arabic-Islamic countries, the Author wishes to point out the most useful elements to enter into dialogue with Islamic reality, in order to gain a deeper understanding of the problems it causes also with the increasing emigration of Arabic people in Italy.

Résumé

Dans l'imaginaire occidental, le "fondamentalisme islamique" semble être une étiquette "naturelle" accolée aux populations arabo-islamiques. Il suscite la crainte, un "choc entre civilisations" a même été évoqué.

La réalité semble plus complexe. L'islam est la source principale de l'identité culturelle des populations arabo-islamiques et son histoire fait de lui l'élément essentiel de la pensée et des actions politiques de l'autre côté de la Méditerranée.

Cet article brosse un tableau des processus historiques et conceptuels les plus importants de l'islam afin d'éliminer les préjugés à l'encontre de cette population, et ce même dans les sciences sociales. Analysant la réalité européenne, la conception de l'État et de la politique en islam, les effets du processus de globalisation dans les pays arabo-islamiques, l'auteur met l'accent sur les éléments les plus utiles pour entamer un dialogue avec les populations arabo-islamiques au vu de la réalité sociale et culturelle actuelle, afin de mieux comprendre les problèmes rencontrés à la suite de l'émigration croissante des population arabes en Italie.

Gli stranieri

Rassegna di studi, giurisprudenza e legislazione



Il primo periodico quadrimestrale, fondato nel 1994, di analisi della disciplina dell'immigrazione e della condizione del cittadino straniero

Principali argomenti trattati nel fascicolo 1/2000

- Emanuele Calò** NUOVA DISCIPLINA DELLA CONDIZIONE DELLO STRANIERO: LA QUESTIONE DELLA RECIPROCIÀ
Mauro Parducci LO STRANIERO ED I RAPPORTI CON L'ANAGRAFE
Luciano Fanara SUL PROGETTO DI RIFORMA DELL'ASILO
Elisabetta Melandri IL RUOLO DEL MEDIATORE NELLA PUBBLICA AMMINISTRAZIONE

Ed inoltre: le ultime novità legislative, la giurisprudenza di legittimità e di merito nazionale ed internazionale.

Sottoscrizione abbonamento 2000, lire 60.000 (euro 30,99)

da inviare con vaglia postale o versare sul CCP n. 12888012 intestato a UNION PRINTING EDIZIONI, S.S. Cassia Nord Km 87, 01100 Viterbo Italia, specificando la causale.

Tel. 0761 27811

E-mail commerciale: unionp@isa.it

Redazione: stranieri@isa.it

Sito: www.unionprinting.it/stranieri

I QUADERNI DELLA RIVISTA

IL QUADERNO n° 3

Seconda edizione, dicembre 1999 de "La nuova legislazione sugli stranieri"
autori R. Miele, V. Palanca, V. Palumbo, L. Pelliccia, M.L. Tomaselli,
consta di 482 pagine ed è articolato in cinque parti:

parte prima Evoluzione legislativa in materia di trattamento dello straniero, immigrazione e asilo, dal testo unico delle leggi di pubblica sicurezza alla legge Napolitano-Turco del febbraio 1998;

parte seconda La legge 6 marzo 1998, n. 40, la relazione del Governo ed i passi salienti dei lavori parlamentari;

parte terza Il testo unico, aggiornato con i correttivi, integrato, articolo per articolo, con le disposizioni del regolamento di attuazione ed i relativi commenti;

parte quarta: Massime e sentenze di legittimità e di merito emesse dall'aprile 1998 al novembre 1999;

parte quinta: L'appendice legislativa e di documentazione.

In questa parte sono riportati anche i titoli di quelle leggi che, sebbene non più in vigore, rivestono ancora un certo interesse. I relativi testi sono a disposizione dei lettori di questa edizione sul sito internet della Rivista. Nelle stesse pagine web gli autori forniranno periodicamente gli eventuali aggiornamenti del volume.

IL QUADERNO n° 3 è disponibile presso le migliori librerie giuridiche. Può anche essere ordinato a: UNION PRINTING EDIZIONI, prezzo lire 46.000. Utilizzare bollettino di c.c. postale n. 12888012, specificando la causale.

La contestuale sottoscrizione dell'abbonamento alla Rivista per l'anno 2000 (costo dei tre numeri, esclusi i Quaderni, lire 60.000) consente di acquistare il Quaderno n° 3 al prezzo scontato di lire 32.000.



Matrici religiose del ripudio nell'Islam e nella religione ebraica e il riconoscimento di tale istituto in alcune nazioni europee

Introduzione

L'intensificarsi dei flussi migratori verso i Paesi europei comporta il conseguente aumento delle interazioni tra la nostra società e le civiltà fondate su valori etici e civili "inusuali": in questo momento penso in particolare alla progressiva crescita di importanza delle comunità di religione musulmana in Italia.

Dall'incontro di tradizioni, fra loro distanti, nasce un conflitto che spesso, oggi, compete ai giudici sanare e che sempre più, invece, dovrà essere gestito fuori dalle aule giudiziarie, attraverso un lavoro paziente e critico di mediazione interculturale. È appunto per questo – visto anche l'aumento dei matrimoni *mixtae religionis* – che la questione del ripudio assume la veste di tema di attualità, nell'ambito delle politiche di accoglienza e delle politiche della famiglia.

Da sempre il diritto di famiglia è uno dei campi più aspri e conflittuali; pertanto, a meno che non si riesca a risolvere la sfida sul terreno delle politiche culturali e sociali, si può ipotizzare un prevedibile aumento dei casi in cui i tribunali saranno chiamati a decidere quale sia l'impatto sull'ordinamento giuridico italiano, e sui principi fondamentali che lo regolano, di pronunce provenienti da autorità religiose, in particolare in tema di ripudio. Il ripudio è un istituto "distante" dalla cultura e dal diritto di famiglia "occidentale" e si sostanzia come forma di divorzio che non solo pecca di arbitrarietà, ma soprattutto difetta della contenziosità o, meglio, del contraddittorio tra i coniugi: nel diritto islamico, come anche in quello ebraico, il ripudio è infatti un atto unilaterale del marito che "arbitrariamente" decide di sciogliere il vincolo matrimoniale, con possibilità assai ridotte per la moglie di opporsi

a questo privilegio maschile, derivato direttamente all'uomo dalla tradizione coranica o dalla legge mosaica.

Da questo articolo volutamente restano ai margini le tematiche relative ai figli, al loro ruolo, al loro affidamento, in caso di scioglimento del matrimonio: questione cruciale che richiederebbe un intervento specifico.

Il fondamento del diritto musulmano

Il ripudio nel diritto musulmano è strettamente legato alla religione islamica la quale non solo definisce i principi di fede, ma costituisce altresì il complesso delle regole di vita che ogni musulmano deve osservare. Il "diritto musulmano" deriva dalla *Fiqh*, termine arabo designante quella parte della *Shari'ah* (legge religiosa islamica, il diritto divino rivelato) che regola l'attività esterna del credente verso Dio, verso se stesso e verso gli altri. Il *Fiqh* è dunque il "diritto", la conoscenza e la definizione delle istituzioni e delle leggi umane e divine. Ne fanno parte le pratiche del culto, il diritto delle persone, di famiglia e di successione, il diritto patrimoniale, il diritto giudiziario e il penale e tutte quelle materie attinenti ai rituali religiosi (giuramenti, voti, vesti, etc.).

Le radici del *Fiqh* sono:

a) il *Corano*, raccolta delle rivelazioni (Sure) che Maometto ha ricevuto direttamente da Dio, quindi parola divina nel senso più stretto. Il Corano è la rivelazione scritta, redatta dopo la morte del Profeta raccogliendo i vari frammenti sui quali i discepoli scrivevano le Sure ogni volta che erano rivelate.

b) La *Sunnah*, la "consuetudine" di Maometto, che si desume da *hadith*, tradizioni canoniche relative a singoli detti o fatti ovvero anche silenzi di Maometto riguardo a cose svoltesi in sua presenza. È, pertanto, la rivelazione orale trasmessa dalla tradizione.

c) L'*Igmá*, il *consensus populi*, l'accordo della collettività musulmana intorno a questioni non risolte chiaramente o non contenute nel Corano e nei *hadith*.

d) Il *Qiyás*, le deduzioni per analogia da norme risultanti da ognuna delle tre fonti predette.

Restano escluse dal *Fiqh*, in quanto prive di coordinazione con i testi sacri, alcune parti importanti del diritto pubblico, quali la dottrina dello Stato e del suo capo (Califfo), nonché lo *Siyásah*, parte considerevole di dottrina della Pubblica Amministrazione relativa al reggimento della cosa pubblica non contrastante con la *Shari'ah*.

L'indole così particolare del diritto musulmano nel quadro della vita sociale nacque dalla trasformazione profonda che le idee e gli atti di

Maometto subirono dopo che egli ebbe compiuto la sua *egira*, la migrazione nell'autunno del 622 da La Mecca a Medina, la quale ebbe come immediato effetto di porre il Profeta a capo non più soltanto d'una religione novella, ma anche d'uno Stato nuovo. In lui si assommarono tutti i poteri religiosi, civili e militari. Le rivelazioni celesti che Maometto riceveva direttamente da Dio, formarono di volta in volta il Corano. Queste rivelazioni non avevano soltanto un contenuto religioso o morale, ma riguardavano anche quegli aspetti della vita, quali il diritto successorio, di famiglia, diritto patrimoniale, la ripartizione delle prede di guerra, delle terre conquistate.

Da questi presupposti scaturirono delle conseguenze fondamentali. Prima di tutto che il concetto di legislazione non fu quello di manifestazione della volontà del sovrano o del popolo, né tantomeno, riconoscimento statale di consuetudini antiche: dopo l'"egira" di Maometto la legislazione fu, per la società islamica, la volontà stessa di Dio, resa manifesta attraverso il suo profeta. Così, per oltre un secolo dopo la morte del Profeta, il termine *Fiqh* ha designato l'intero complesso delle discipline religiose e giuridiche e delle loro norme. Solo più tardi fu operata una distinzione (tipica anche dell'ebraismo post-biblico) fra atti "interni" ed atti "esterni": i primi - credenze religiose e vita spirituale - si strutturarono in teologia dogmatica e teologia morale; i secondi - pratiche del culto esterno, norme di condotta sociale e di decoro personale - confluirono nel *Fiqh*.

L'osservanza della Legge rappresenta al tempo stesso un dovere civile e un obbligo religioso. Unici interpreti della Legge sono gli '*ulamâ*' (dottori), coloro che, per i loro studi teologico-religiosi, sono i soli in grado di comprendere i testi sacri. L'islamismo non possiede una gerarchia ecclesiastica, con a capo un sommo pontefice, e ciò comporta che il potere legislativo, escluso quello relativo alla *Siyâsah* (diritto pubblico), non appartenga al sovrano o allo Stato, ma a Dio; gli '*ulamâ*', interpreti legittimi dei testi sacri sorvegliano la fedeltà alla legge.

Principio fondamentale della religione musulmana è quello in forza del quale ogni credente è soggetto alla legge coranica così come si è nel tempo evoluta: *cuius religio eius lex*. Pertanto il diritto, ad eccezione della *Siyâsah*, è unico per tutti i musulmani, a prescindere dalla razza e dal territorio di appartenenza, ed è sostanzialmente lo sviluppo di due elementi costitutivi:

a) il diritto consuetudinario della popolazione sedentaria dell'Arabia di nord-ovest nell'età di Maometto, in quanto accolto esplicitamente o implicitamente dal Profeta e dai suoi compagni; b) le modificazioni ad esso apportate e le novità introdotte da Maometto quali rivelazioni testuali di Dio, o quali interventi determinati per lo più da situazioni esteriori occasionali, durante i dieci anni da lui trascorsi a Medina

(622-32). È soprattutto in tema di diritto penale, di famiglia, di successione e di guerra che sono intervenuti i cambiamenti più profondi rispetto al diritto consuetudinario.

Ad opera di studiosi pii l'eredità giuridica lasciata da Maometto si andò ben presto elaborando quale ramo delle dottrine e norme religiose e ciò senza alcun intervento delle pubbliche autorità, riconosciute implicitamente incompetenti in siffatta elaborazione di materia ritenuta religiosa. Il *Fiqh* venne fissato e svolto da dottori che non avevano alcuna veste ufficiale per legiferare, ed anzi non avevano neanche rapporti con l'autorità dello Stato. All'inizio del secolo II dell'*egira* (iniziato nel 719) nei maggiori centri di cultura islamica, si costituiscono delle scuole volte a raccogliere ed interpretare il *Fiqh*. Oggi, fra i *Sunniti* (ortodossi), ossia fra la maggioranza dei musulmani, sussistono quattro scuole: la *Hanafita*¹, la *Mâlachita*², la *Sciafeita*³, la *Hanbalita*⁴. Accanto a queste sopravvivono le scuole "eterodosse": il sistema *Già'farî*, che si fa risalire al sesto imâm⁵, morto nel 765. Le divergenze fra le quattro scuole sunnite da un lato e le eterodosse dall'altro non sono maggiori di quelle che esistono fra l'una e l'altra delle scuole sunnite: casi di divari fondamentali fra il sistema *Già'farî* e quello delle scuole sunnite sono rari. Il più rilevante è relativo al matrimonio temporaneo in vigore nel *Già'farî*, la durata del quale è stabilita per contratto e che si scioglie *ipso facto* alla scadenza del termine, senza intervento di ripudio o di divorzio.

Numerosi Stati a popolazione musulmana nelle Costituzioni proclamano l'adesione ai principi religiosi dell'Islam, anche se a seguito delle progressive trasformazioni sociali sono in corso delle riforme del diritto matrimoniale e familiare, pur nel sostanziale rispetto dei principi fondamentali del diritto islamico. Tali riforme sono soprattutto rivolte alla tutela della posizione giuridica della donna, che nella tradizione islamica è formalmente sottoposta all'autorità maritale. Ciò ha comportato una limitazione al diritto di ripudio da parte del marito, subordinando l'efficacia di questo istituto alla valutazione del giudice. In alcuni paesi, quali la Tunisia, si è avviato un vero e proprio processo di parificazione fra uomo e donna, con la concessione anche a quest'ultima della possibilità di chiedere al giudice il divorzio. Sempre in tema di diritto di famiglia, sono state introdotte forti limitazioni alla poligamia, subordinando in alcuni Stati il diritto dell'uomo ad avere più mogli al consenso della prima moglie e previa autorizzazione del giudice,

¹ Scuola hanafita, fondata da Abù Hanifa alNumân (699-767).

² Scuola mâlachita, fondata da Abù Abdallah Mâlik bn Anas (712-796).

³ Scuola sciafeita fondata da Abù Abdallah bn Idris alShâfi 'î (767-820).

⁴ Scuola hanbalita, fondata da Ahmad bn Muhammad bn Hanbal (780-855).

⁵ Ja'far al-Sâdiq.

il quale, tra l'altro, deve constatare la sufficienza dei mezzi di mantenimento. In ogni caso, in alcuni Paesi islamici la donna ha la facoltà di tutelarsi contro la poligamia ponendo nel contratto matrimoniale la clausola che il matrimonio venga sciolto qualora il marito prenda una seconda moglie. È, tuttavia, opportuno osservare che se, oggi, la poligamia rappresenta di fatto una eccezione, un privilegio di benestanti, ed è limitata alle aree agricole, dove si conservano le strutture economiche della famiglia patriarcale, essa risulta praticata anche in contesti di emigrazione: in alcuni casi infatti l'emigrato conserva una sposa al paese di origine e un'altra in quello di accoglienza, all'insaputa delle autorità pubbliche e delle due spose.

Il matrimonio secondo il diritto musulmano

Secondo la dottrina islamica tradizionale (dottrina sciaritica) il matrimonio è un contratto di puro diritto civile con il quale l'uomo si impegna a dare alla donna una dote (*Mahr*), ed a mantenerla, in cambio del diritto ad avere con lei rapporti sessuali che divengono così legittimi. Anche se di regola la celebrazione assume la forma religiosa, con l'invocazione di Allah e con la citazione dei versetti del Corano, in sé il matrimonio non è un atto religioso. Dall'atto di matrimonio (celebrazione) si distingue il contratto matrimoniale (atto di diritto privato) con il quale vengono precisate le condizioni apposte dalla donna, che possono essere di natura economica o riferirsi alla riserva di monogamia o al diritto di scioglimento giudiziale.

Il *Mahr* originariamente costituiva il prezzo pagato dal futuro sposo al padre della sposa, per ottenere il suo consenso: esso costituiva, pertanto, parte della dote della sposa. Nel diritto islamico odierno il *Mahr*, dono nuziale dell'uomo, rappresenta la dote destinata ad assicurare alla moglie gli interessi patrimoniali ed ha la funzione di impedire un esercizio arbitrario del ripudio o del diritto di divorzio dell'uomo; serve, inoltre, ad assicurare il mantenimento della moglie in caso di scioglimento del matrimonio, poiché, secondo il diritto islamico, essa, dopo lo scioglimento del contratto, non ha più alcun diritto al mantenimento. L'ammontare della dote è stabilito dalla consuetudine o dalle leggi di riforma e deve essere proporzionato alla posizione sociale della donna. Generalmente sono fissati, come minimo, un valore corrispondente a due grammi d'oro. Tuttavia, in alcuni Paesi è stata introdotta una legislazione che limita l'importo del *Mahr* per facilitare il matrimonio alle giovani coppie. È il caso dello Yemen, dove con legge 127/1976 è stato imposto come somma massima il valore di 2 Kg. d'oro (corrispondenti, grosso modo, a 50 milioni circa in lire italiane). In Paki-

stan, con legge 43/1976 la dote è stata definita tra i 30 e i 5.000 rupees (ossia, tra 6.000 lire e 1.000.000 di lire italiane).

L'istituto del ripudio nel diritto musulmano

Oltre che per morte reale o legalmente presunta, il matrimonio si scioglie per ripudio, per pronuncia giudiziale e per apostasia di un coniuge dall'Islam. Per quanto attiene al ripudio unilaterale (*Talaq*), questo è un privilegio riconosciuto all'uomo dal Corano. Se ne parla nei versetti 226-233 della II Sura, nei versetti 2, 3 e 4 della Sura LVIII (dedicata alla disputa che disciplina la formula del ripudio e del "ripensamento" in ordine allo stesso) ed, infine, nella Sura LXV (dedicata proprio al ripudio).

A seconda della valenza che ha o della persona che lo emette l'istituto del ripudio assume forme diverse:

1) il **ripudio unilaterale** (*Talaq*), che è il più frequente e di cui tratteremo più approfonditamente in quanto costituisce comunque il *genus* rispetto alla *species*. Questo può essere revocabile, ovvero irrevocabile.

2) Il **ripudio condizionato** (*Ta'liq al-Talaq*), che ha effetto al verificarsi di un determinato evento (ad esempio "sei ripudiata se vai a trovare tua sorella").

3) Il **ripudio di se stessa** (*Tafwid*), che consiste nel potere conferito alla moglie di ripudiare se stessa: questa possibilità deriva dal fatto che il marito può, con mandato fiduciario, attribuire ad altri il proprio diritto di ripudiare la moglie, pertanto, anche alla moglie medesima.

4) Il **ripudio per mutuo consenso** (*Khul*), quello per cui la moglie si riscatta dal matrimonio pagando in contanti, o per equivalente, una determinata somma al marito.

5) Il **ripudio espresso con il giuramento di astinenza** (*Ila*), che si ha quando un uomo giura di astenersi per quattro mesi dai rapporti coniugali con la moglie: un tale giuramento equivale ad un ripudio definitivo, eccetto nel caso di pentimento da parte del marito che, se decide di revocare la sua dichiarazione e quindi di ripristinare la vita coniugale, deve compiere le espiazioni prescritte nella Sura LVIII, versetti 4-5 del Corano, e cioè pagare un'ammenda, o digiunare per 2 mesi, ovvero sfamare 60 poveri.

6) Il **ripudio in seguito a giuramento imprecatorio** (*Lian*), nell'ipotesi in cui la moglie, durante il matrimonio si riveli incinta e il marito sia convinto di non essere il padre legittimo del nascituro; può pertanto esimersi dalla paternità pronunciando davanti al *Qâdi* (giudice unico dei paesi musulmani) e alla moglie, quattro giuramenti af-

fermando "attesto davanti a Dio che essa ha fornicato". Se la moglie giura, dopo il marito, di non aver commesso adulterio, essa viene prosciolta dall'accusa di fornicazione (che in alcuni Stati di stretta osservanza coranica è punito con la reclusione dai 3 mesi ai 2 anni), ma la paternità viene esclusa e il *Qâdî* dichiara sciolto il matrimonio.

7) Lo *zihar*, che, benché previsto nella Sura LVIII, versetto 4 del Corano, è una forma di ripudio ormai in disuso nel diritto islamico, consistente nella pronuncia della seguente formula da parte del marito: "tu sei per me come la schiena di mia madre".⁶ Laddove tale forma di ripudio è ancora in uso, il *Qâdî*, ad istanza della moglie, può dichiarare sciolto il matrimonio qualora il marito non abbia, entro quattro mesi, revocato lo *zihar*: tale revoca può essere espressa ovvero tacita, ed in quest'ultimo caso il marito che voglia ripristinare i rapporti coniugali dovrà compiere l'espiazione prescritta dal Corano nella Sura LVIII, versetto 4.

Il *Talaq* (ripudio unilaterale) è, pertanto, un privilegio, di diretta derivazione Coranica (a sua volta derivato dalle tradizioni della "gente del Libro" e riferito in particolare a Deuteronomio 24, 1 ss.) in virtù del quale l'uomo musulmano e osservante ha il potere di ripudiare la propria moglie. Il *Talaq* però non designa solo il ripudio unilaterale, ma anche il ripudio emesso con sentenza oppure quello per mutuo consenso. In realtà anche se il Corano ha previsto queste due ulteriori forme di ripudio che sembrerebbero dare dignità alla volontà della donna, nella prassi prevale comunque l'antica tradizione patriarcale per cui è l'uomo che dà il ripudio alla donna. Infatti, nonostante l'ipotesi del mutuo accordo dove il ripudio è l'espressione della volontà di entrambi i coniugi per cui la moglie si riscatta dal matrimonio dietro il versamento di un compenso al marito, in realtà, sotto l'aspetto meramente formale sono adoperate delle formule per cui ciò che emerge è la sola volontà del marito. Allo stesso modo, per quanto riguarda il divorzio giudiziale, anche qualora fosse la moglie a richiedere al giudice una sentenza di divorzio, lo stesso viene imposto dal giudice al marito e, quindi, formalmente è un ripudio maschile.

Tutte le modalità di ripudio, previste dal Corano e successivamente disciplinate negli Statuti Personali dei diversi Stati a religione musulmana, si fondano su alcune condizioni comuni:

1) il **potere di ripudiare**. Esso appartiene ad ogni uomo musulmano, osservante, pubere e sano di mente. Poiché il ripudio è anche un atto personale, qualora il matrimonio sia stato celebrato dall'impubere, per mezzo del *Djabr* - il diritto che il padre o il tutore testamentario hanno di sposare l'impubere - questi potrà pronunciare il ripudio solo

⁶ Il Corano, Mondadori, 1991

quando avrà raggiunta la pubertà (18 anni per l'uomo e 15-16 per la donna), non potendo il padre o il tutore testamentario pronunciarlo per lui. In ogni caso, comunque, l'impubere può dare mandato fiduciario ad un'altra persona, tra cui sua moglie, affinché questa eserciti il diritto di ripudiare per suo conto. Altra condizione è che il marito sia sano di mente. Quindi il ripudio è senza effetto se pronunciato da persona interdetta per demenza, pazzia, o che sia sotto coazione o non abbia per età o malattia la facoltà di discernere, o ancora sia in stato di intossicazione da alcool o da sostanze stupefacenti.

2) **L'intenzione**, che deve sempre essere provata e può essere vinta da prova contraria. Può essere espressa o tacita.

3) **L'uso di una formula**. Per l'intenzione espressa non esistono formule sacramentali, anche se i giureconsulti musulmani hanno individuato tre tipi di formule. La prima detta *sarih*, è una vera e propria proposizione formale che comunque sia espressa deve contenere esplicitamente il termine *Talaq*: in questo caso, non è necessario provare l'intenzione e, conseguentemente, non è ammessa la prova contraria. La seconda, detta formula equivalente, lascia supporre l'intenzione del marito di voler ripudiare la propria moglie: in questo caso è ammessa la prova contraria. Infine, abbiamo le formule figurate (o espressioni metaforiche) (*talaq al-kinayah*), per cui il marito può utilizzare qualsiasi tipo di espressione o gesto: in questo caso il ripudiante ha l'onere di provare che le espressioni o i gesti da lui utilizzati devono intendersi come manifestazione di volontà di voler ripudiare la propria moglie. Ogni Stato a religione musulmana ha previsto l'utilizzo o meno di formule o gesti fondamentali.

4) **La possibilità**. Il ripudio può essere pronunciato solo in corso di matrimonio. Ciò si spiega considerando che è solo con la conclusione del contratto di matrimonio e quindi con la determinazione dell'ammontare della dote e con l'eventuale apposizione di alcune condizioni da parte della moglie, che si può ritenere concluso il contratto; infatti è solo da quel momento che la moglie è ritenuta in possesso del (futuro) marito.

L'uomo può sciogliere il matrimonio proferendo per tre volte distinte il *Talaq*, alla fine di tre successivi periodi mensurali della donna. Si ritiene non valido il ripudio pronunciato durante il periodo mestruale della stessa: il ripudio è, pertanto, valido solo se è stato pronunciato in momenti distinti nell'intervallo tra due successivi flussi mensurali durante i quali non sono intercorsi rapporti sessuali. Le modalità per proferire il ripudio variano da Stato a Stato. Così nel caso in cui il ripudio debba essere pronunciato davanti al *Qâdi*, alla presenza di due testimoni maschi, il marito espone i motivi che lo spingono a lasciare la moglie. Dopodiché torna a casa e lascerà trascorrere un mese prima di

ripresentarsi al *Qâdi*, presso il quale dovrà perfezionare il ripudio definitivo ripetendo per tre volte la parola *Talaq*. A questo punto il marito corrisponde alla moglie la parte della dote ancora a lei dovuta. In Marocco, e in altri Paesi islamici, il ripudio deve essere invece registrato da due notai pubblici. In alcuni Paesi di religione musulmana il marito può ripudiare la propria moglie solo dopo essere stato autorizzato dal tribunale religioso, in seguito a un tentativo di riconciliazione effettuato da un comitato arbitrale nominato dal tribunale stesso.

Il ripudio può essere revocabile o irrevocabile. È revocabile prima che sia trascorso il periodo di continenza della donna, ossia il periodo legale o di attesa (*idda*), consistente in tre periodi di purezza mestruale, oppure tre mesi per le donne che siano già in menopausa. Il ritiro legale decorre dal giorno dello scioglimento del matrimonio. Per tutto il periodo la donna deve restare nella casa coniugale potendo uscire solo in pieno giorno e per necessità. Per tutto questo tempo il marito deve mantenerla. Per una donna in gravidanza il periodo di ritiro dura fino alla nascita del bambino. Il periodo legale non viene osservato qualora il matrimonio non sia stato consumato.

È irrevocabile quando: 1) sia pronunciato prima della consumazione del matrimonio. In questo caso la moglie non è tenuta all'osservanza del ritiro legale, e il marito può riprendere la moglie solo dopo aver stipulato un nuovo contratto di matrimonio. 2) Oppure quando sia stato proferito per tre volte consecutive trascorso il periodo di continenza (*idda*). Per alcuni Paesi islamici occorre distinguere tra irrevocabilità limitata e assoluta. L'irrevocabilità limitata consente all'uomo di risposare la donna con un nuovo contratto, quella assoluta invece ha l'effetto che l'uomo non può risposare la moglie da lui ripudiata e il cui ritiro legale sia trascorso.

In ogni caso l'uomo potrà risposare la donna precedentemente ripudiata solo quando questa abbia successivamente contratto nuovo matrimonio e il "nuovo" marito l'abbia a sua volta ripudiata con ripudio irrevocabile. La donna può contrarre nuovo matrimonio solo dopo che sia trascorso il periodo legale o di attesa (*idda*).

Quanto alla dote spettante alla donna (*Mahr*) che, come abbiamo scritto, è consuetudine pagare in parte al momento del matrimonio ed in parte successivamente, l'eventuale quota non pagata è dovuta in caso di ripudio qualora vi sia stata la consumazione del matrimonio. Tuttavia, se il ripudio avviene prima della consumazione del matrimonio, la moglie ha comunque diritto a metà del *Mahr* pattuito (Sura II, versetto 237), o a un indennizzo (*Mut'a*) che generalmente consiste in una serie di abiti.

Se il ripudio trova la sua giustificazione in un fatto grave quale l'adulterio, la donna non ha diritto di ricevere alcunché della dote, indi-

pendentemente dalla consumazione o meno del matrimonio. L'obbligazione del marito a pagare il *Mahr* limita fortemente la sua facoltà a ripudiare la moglie: il diritto al ripudio resta quindi un privilegio riservato quasi esclusivamente ai benestanti.

Campagna per il diritto delle donne nella famiglia

Dopo aver esposto per grandi linee il ripudio islamico, ci pare opportuno far presente che a seguito della promulgazione del Codice della famiglia, contenuto nella legge n. 84-11 del 09.06.1984, in Algeria è stata avviata l'8 marzo 1997 una "Campagna per il diritto delle donne nella famiglia", che si propone la raccolta di un milione di firme per l'adozione e l'applicazione di 22 emendamenti di riforma di tale codice. Questa Campagna è il frutto dell'iniziativa di numerose associazioni di donne. Pur limitandoci al tema trattato ed in particolare agli atti relativi al ripudio, riteniamo interessante riportare le norme che interessano l'attuale codice della famiglia algerino, citando appresso gli emendamenti di modifica o le richieste di abrogazione proposti dalle suddette associazioni.

Art. 48. Il divorzio è lo scioglimento del matrimonio. Esso ha luogo per volontà del marito (ripudio), per consenso dei due coniugi (ripudio dietro corrispettivo) o su domanda della moglie nei limiti di quanto previsto agli articoli 53 e 54 della presente legge.

Modifica: Il divorzio è lo scioglimento del matrimonio. Esso viene pronunciato: 1) per consenso dei due coniugi; 2) su domanda di uno dei due coniugi in ragione del pregiudizio subito; 3) su domanda di una delle parti o su domanda congiunta per i torti condivisi dai due coniugi.

Art. 51. L'uomo non può riprendere con sé la moglie che ha ripudiato tre volte consecutive, se non dopo che ella abbia sposato un altro e il matrimonio sia stato sciolto o ella sia rimasta vedova dopo la consumazione.

Da abrogare

Art. 52. Se il giudice ritiene che il marito abbia ripudiato arbitrariamente, lo condanna a risarcire alla ripudiata il danno che a essa è derivato. Se la donna ripudiata ha la custodia dei figli e non ha tutore che accetti di accoglierla, è garantito a lei e ai figli il diritto all'alloggio secondo le possibilità del marito. Dal decreto circa l'abitazione è escluso il domicilio coniugale, se è unico. La donna ripudiata perde il diritto all'abitazione nel caso che si risposi o che se ne provi la cattiva condotta.

Modifica: La custodia dei figli è affidata a uno o all'altro genitore. Il giudice decide in considerazione dell'interesse della prole. L'alloggio

coniugale è assegnato al genitore che ha la custodia della prole, se questi non ha alloggio.

Art. 53. La moglie può chiedere il divorzio per le seguenti cause: 1) la mancata corresponsione della pensione alimentare stabilita con una sentenza, a meno che ella conoscesse l'indigenza del marito al momento del matrimonio, nel rispetto degli artt. 78, 79 e 80 della presente legge; 2) l'infermità che impedisca la realizzazione del fine del matrimonio; 3) il rifiuto del marito di condividere il letto coniugale per più di quattro mesi; 4) la condanna del marito ad una pena infamante restrittiva della libertà di durata superiore all'anno, che disonori la famiglia e che renda impossibile la prosecuzione della vita in comune e della vita matrimoniale; 5) l'assenza ingiustificata che duri più di un anno, senza corresponsione del mantenimento; 6) per ogni danno legalmente riconosciuto come tale, in particolare la violazione delle disposizioni di cui agli artt. 87 e 378 del codice della famiglia; 7) per atti vergognosi, che siano provati.

Da abrogare

Art. 54. La moglie può ottenere il ripudio dietro corrispettivo (*Khol*), previo accordo su questo. Se non vi è accordo, il giudice determina la somma che non può superare il *sadaq* (dote n.d.r) di equivalenza valutato al momento della sentenza.

Da abrogare

Art. 57. Le sentenze di divorzio sono impugnabili soltanto per i profili materiali.

Modifica: Le sentenze di divorzio sono impugnabili.⁹

Il matrimonio nel diritto ebraico

In Israele non esiste una legislazione civile che regoli in modo uniforme il matrimonio delle persone senza distinzione di appartenenza religiosa. Pertanto la materia riguardante lo statuto personale è regolata dal diritto religioso delle rispettive comunità religiose e confessionali,

⁷ A norma dell'art. 8 del Codice della Famiglia l'uomo può avere più di una moglie, purché vi sia un giusto motivo, vi siano le premesse e l'intenzione di trattarle tutte egualmente e sia stato sentito il parere delle mogli precedenti e future. Le une e le altre possono tentare azione giudiziale contro il marito nel caso di dolo o chiedere il divorzio quando non siano consenzienti.

⁸ Articolo 37: Il marito è tenuto a: 1) provvedere al mantenimento della moglie nei limiti delle proprie possibilità, a meno che non sia accertato che la moglie abbia abbandonato il domicilio coniugale; 2) agire in tutta equità verso le proprie mogli se ne ha più di una.

⁹ Tratto da AA.VV., *L'Algeria nel cuore*, «Una città», 62, 1997.

integrato da numerose leggi civili quali la "Palestine Order in Council" del 1922-1927, la "Legge sull'età matrimoniale della donna" del 1950 (5710), la "Legge sull'eguaglianza della donna" del 1951 (5711), la "Legge sul mantenimento della moglie e dei figli" del 1959 (5719), la "Legge sullo scioglimento dei matrimoni misti" del 1969 (5729).

Non essendo, pertanto, conosciuto in Israele il matrimonio civile, il diritto matrimoniale ebraico, dalla celebrazione del matrimonio fino al suo eventuale scioglimento trova le sue radici culturali nella Rivelazione e in particolare nella legge del Pentateuco. Altre fonti sono le interpretazioni di tradizione orale, raccolte e codificate nella *Mishna* (terzo secolo d. C.). Segue il Talmud babilonese (500 d. C.), quindi le raccolte più importanti di responsi e commenti al Talmud e al Pentateuco: la *Mishna Torah* di Maimonide (1135-1204) e la codificazione di Caro (1488-1575) chiamata *Shulchan Aruch*.

Nell'ebraismo il contrarre matrimonio è considerato un comandamento divino. La Genesi (I, 27-28) esplicitamente afferma: «E Dio creò l'uomo a sua immagine. A immagine di Dio lo creò. Maschio e femmina li creò. E Dio li benedì e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela e abbiate potere sui pesci del mare, sui volatili del cielo e su ogni animale che striscia sopra la terra"». ¹⁰

Quindi, primo dovere di un ebreo è quello di sposarsi e di procreare: si ritiene che questo dovere sia adempiuto allorché siano nati almeno due figli, un maschio e una femmina. L'ebraismo sembra non conoscere il celibato, né tantomeno lo sanziona. In ogni caso, un detto Talmudico parifica il celibato all'aver "versato sangue". L'obbligo della procreazione è comunque, secondo la tradizione rabbinica, di esclusiva pertinenza maschile.

Il matrimonio, oltre ad essere un impegno per la comunità, in ottemperanza a quanto scritto nella Genesi, è essenzialmente un atto privato, trascritto nel contratto nuziale (*Ketubbah*) stipulato tra gli sposi, con il quale il marito si impegna a fornire alla moglie il nutrimento e il vestiario, ad adempiere ai suoi obblighi maritali ed a pagarle, in caso di divorzio o di morte, la somma di 200 zuzim se la sposa è vergine, di 100 zuzim se la sposa è una vedova o una divorziata. Oggi tale somma viene determinata secondo le monete in corso nel luogo e nel momento del matrimonio. La riduzione dell'importo monetario per le spose in seconde nozze si motiva con il fatto che queste potrebbero contare su eventuali lasciti derivanti dal precedente matrimonio. Onde evitare irregolarità, il rabbino che celebra il matrimonio è tenuto a verificare la regolarità del *Ketubbah*.

¹⁰ *La Bibbia Concordata*, vol. I *Antico Testamento Pentateuco*, Oscar Classici Mondadori, 1995.

Il Deuteronomio si presenta nella veste di una predicazione attribuita a Mosè, al tempo del patto tra YHWH e il popolo di Israele. È il libro che contiene la maggior parte dei precetti al centro della vita ebraica. I precetti a cui gli ebrei "sono vincolati" sono, in tutta la Torah, 613, di cui 248 intesi come azioni da compiere e 365 come divieti. A questi numeri può essere attribuito il seguente significato: ogni giorno dell'anno – e quindi ogni istante – e ognuna delle membra dell'uomo (contate in 248 dai Maestri) devono essere dedicati al Signore.

Il ripudio nel diritto ebraico

Il divorzio ebraico è direttamente disciplinato nel Pentateuco e precisamente nel Deuteronomio 24, 1-4:

Quando un uomo abbia sposato una donna e abbia con lei convissuto, se essa non gli piacerà più perché ha trovato in lei qualche cosa di sconveniente, scriverà per lei un documento di ripudio, glielo consegnerà in sue mani e la manderà via dalla sua casa. Essa uscirà quindi dalla sua casa, se ne andrà via e potrà unirsi con un altro uomo. Ma se quest'ultimo la prende in odio e le scrive il documento di ripudio, glielo consegna in sue mani e la manda via dalla sua casa oppure nel caso che il secondo uomo che se la prende in moglie muoia, non potrà il suo primo marito che già l'aveva ripudiata tornare a prendersela in moglie dopo che essa è stata contaminata, perché ciò è considerato cosa abominevole davanti al Signore [...].¹¹

Nel testo biblico l'istituto del ripudio è configurato come diritto unilaterale dell'uomo. In ebraico il divorzio è indicato con il termine *gerushin*, che letteralmente significa espulsione. La discrezionalità del marito di consegnare il libello di ripudio fu, fin dal medioevo, fortemente limitata essendo sorto il convincimento che la vita matrimoniale non tollera costrizioni sentimentali. Pertanto progressivamente cominciò a ritenersi illegittimo il consentire al solo uomo di sciogliere il vincolo matrimoniale, e nacquero leggi successive che estendevano alla moglie il diritto di poter esigere ed ottenere il divorzio dal marito. L'istituto del ripudio, così come si è andato evolvendo, quindi, si discosta nettamente da come è disciplinato nei testi sacri: non più mera facoltà del marito verso la moglie, ma atto bilaterale al quale la moglie, accettando il libello di ripudio, concorre con la propria volontà.

Nel diritto ebraico il divorzio è un atto dei coniugi e non una decisione giudiziale. Solo in mancanza dell'accordo fra i coniugi interviene il Tribunale Rabbinico, avente la funzione di decidere se e a quali condizio-

¹¹ *La Bibbia Concordata*, op. cit.

ni uno dei coniugi deve essere obbligato a "rimettere" o a "ricevere" il libello di ripudio. Questo Tribunale è un organo religioso a cui l'autorità civile attribuisce giurisdizione esclusiva in materia di matrimonio e di divorzio, non essendo ammesso nel diritto ebraico il matrimonio civile. In caso di accordo fra i coniugi, il Tribunale Rabbinico ha la funzione di vigilare che vengano osservate, secondo la legge religiosa, le formalità richieste affinché i coniugi possano chiedere lo scioglimento del matrimonio. Qualora lo scioglimento debba avvenire nell'interesse della morale pubblica o su richiesta di una sola parte senza il consenso dell'altra, l'autorità religiosa, comminando pene gravi, ha facoltà di obbligare il marito a consegnare il libello di ripudio alla moglie, ovvero, questa ad accettarlo. Ad esempio, una sanzione prevista per la donna che rifiuti di accettare il libello di ripudio consiste nell'autorizzare il marito a contrarre un nuovo matrimonio con un'altra donna. Di norma, tuttavia, il Tribunale Rabbinico limita fortemente il suo potere di "costringimento", evitando così l'applicazione di questo tipo di sanzioni.

La donna può chiedere il divorzio, senza accordo del marito, nelle ipotesi in cui: 1) vi sia un difetto psichico del medesimo che renda impossibile la coabitazione; 2) il marito ingiustificatamente si rifiuti di adempiere agli obblighi coniugali e di mantenimento della moglie; 3) il marito sia impotente.

Il marito ha, invece, diritto di chiedere il divorzio sia a causa di difetti o inattitudine della moglie, sia a causa della sua condotta. L'infedeltà include una distinzione importante in ordine alle cause che possono determinare lo scioglimento del matrimonio: mentre l'adulterio della moglie comporta l'automatica pronuncia di divorzio senza possibilità alcuna di difesa, altrettanto non si verifica nell'ipotesi di infedeltà del marito il quale può opporre qualsiasi mezzo di difesa.

In caso di divorzio il marito deve restituire alla moglie la dote (cioè la cifra che la moglie riceve dal padre come parte dell'eredità e che secondo i Maestri deve essere sufficiente a permettere alla donna a provvedere al proprio guardaroba per un anno) ed il denaro che è menzionato nel contratto matrimoniale (*Ketubbah*).

Ricevuto il libello del ripudio, la donna non può contrarre nuovo matrimonio, essendo vincolata al "tempo di attesa" che è di 90 giorni dallo scioglimento del matrimonio: tale vincolo sussiste anche qualora la stessa abbia nel frattempo partorito. Una donna incinta o che allatta, nei due anni successivi al concepimento può sposare soltanto il padre del bambino. Se sposa un altro infrange le norme religiose, e tuttavia il rabbino non può imporre lo scioglimento del matrimonio. Onde evitare passi irriflessivi da parte del marito e comunque al fine proteggere i diritti della donna da qualsiasi abuso, i Rabbini hanno complicato la procedura di divorzio apportandovi minuziose e infinite formalità.

È fatto divieto alla donna divorziata di sposare un discendente di Aronne (Choen), e viceversa; tuttavia questo impedimento religioso, allorché è eluso, non comporta l'invalidità del matrimonio ma ha delle conseguenze solo in campo religioso.

Il levirato

Accanto all'istituto del divorzio il diritto ebraico conosce un istituto particolare tuttora vigente e che trova la sua fonte in Deuteronomio 25, 5-10: si tratta del levirato, dal latino *levir* che traduce l'ebraico *yabam*, "cognato". Il levirato è una forma di impedimento proibitivo del matrimonio, che, a nostro parere, quando culmina nello "scalzamento" (altro istituto previsto in Deuteronomio 25) può configurarsi quale forma particolare di ripudio.

*«Quando alcuni dei fratelli dimorino insieme ed uno di essi venga a morire senza aver avuto figli, la moglie del defunto non dovrà andar sposa fuori dalla famiglia ad un individuo estraneo; il cognato andrà da lei, e la prenderà in moglie compiendo il rito detto jibbum. Il primogenito che la donna partorirà perpetuerà il nome del fratello defunto ed il suo nome pertanto non si cancellerà da Israele. Ma se quell'uomo non vorrà sposare la sua cognata, essa si presenterà dagli anziani presso la porta della città e dirà: "Mio cognato rifiuta di perpetuare il nome di suo fratello in Israele, non vuole compiere il rito dello jibbum con me". Allora gli anziani della sua città lo manderanno a chiamare e gli parleranno, ma se egli resterà del proprio avviso dicendo: "Non voglio sposarla", la cognata si avvicinerà allora a lui in presenza degli anziani, gli toglierà la scarpa dal piede e sputerà davanti a lui dicendogli: "Così sia fatto all'uomo che si rifiuta di costruire la casa del proprio fratello". Il suo nome sarà dunque in Israele: famiglia dello scalzato».*¹²

Il levirato consiste quindi nell'obbligo di sposare la moglie del fratello morto senza lasciare figli. Qualunque sia il luogo di dimora del fratello o dei fratelli superstiti, spetta ad uno di loro (generalmente il maggiore) sposare la cognata vedova. Il primo figlio nato da questa unione dovrà portare il nome del defunto primo marito (e fratello) ed esserne il successore nell'eredità, in modo da perpetuare la discendenza e mantenere così l'eredità: nel diritto ebraico — come regola fondamentale — solo i figli hanno diritto all'eredità.

Affinché sussista l'obbligo levirale, il diritto ebraico sancisce due condizioni: 1) che il defunto non abbia lasciato prole, anche dopo la sua morte; 2) che il marito defunto abbia lasciato fratelli maschi nati almeno

¹² *La Bibbia Concordata*, op. cit.

un giorno prima della sua morte. In quest'ultimo caso la donna dovrà attendere tredici anni finché il cognato abbia raggiunto la maggiore età.

Il legame levirale della vedova con il cognato sorge immediatamente alla morte del marito: da questo momento la donna è in attesa di levirato, ovvero di scalzamento, anche se il rito del levirato potrà essere effettuato soltanto quando siano trascorsi tre mesi di vedovanza, onde accertare la paternità di un'eventuale gravidanza in corso. In questo periodo la donna può attingere dal patrimonio del defunto marito (*de cuius*) quanto le serve per i propri alimenti, ma non oltre. Trascorso questo periodo, è il *levir* che deve provvedere al mantenimento fino a quando non si celebri l'unione levirale oppure lo scalzamento.

Il levirato è quindi una "finzione legale" di paternità, una adozione *post mortem* destinata a perpetuare il nome del fratello defunto o ad assicurare la continuità della famiglia grazie alla conservazione dei patrimoni della stessa: l'aspetto fondamentale di questo istituto è cioè che il (primo) figlio nato da questa unione è legalmente considerato figlio del marito già morto.

Lo scalzamento

L'obbligo del levirato può sfociare nel matrimonio oppure nello scalzamento. Questa pratica particolare è imposta a colui che, obbligato al dovere del levirato, si rifiuta per qualsiasi motivo di adempierlo. In caso di rifiuto, la vedova cita il cognato innanzi al Tribunale Rabbinico accusandolo di non volere che il nome del fratello si perpetui in Israele. Il cognato dovrà dichiarare, alla presenza di cinque membri del Tribunale, di non voler prendere in moglie la sposa del fratello. A questo punto si svolge la cerimonia chiamata "*halizah*" (liberazione) o dello scalzamento, in forza della quale il leviro (cognato), dopo aver indossato al piede destro un particolare tipo di calzare — un mocassino confezionato completamente in pelle, senza parti metalliche, e con tre stringhe che si annodano intorno al piede —, deve accettare che la cognata vedova glielo tolga dal piede, sputi per terra e pronunci: "Così merita di essere trattato l'uomo che rifiuta di ricostruire la famiglia di suo fratello". All'uomo ed ai suoi successori resta il nomignolo dispregiativo di "famiglia dello scalzato".

La legislazione italiana

Dopo aver sommariamente descritto l'istituto del ripudio, così come previsto e disciplinato dalla legge islamica e della legge mosaica, si

tratta di affrontare alla luce della L. 218/95 (Riforma del sistema italiano di diritto internazionale privato) la rilevanza giuridica che questo tipo di pronunce ha nell'ordinamento giuridico italiano, in considerazione soprattutto del fatto che in Italia il procedimento di divorzio ha carattere contenzioso: infatti, il ripudio, conservando la sua fisionomia tradizionale di atto di dissoluzione del vincolo coniugale, privato, unilaterale, reso in forma extragiudiziale, conduce allo scioglimento del matrimonio non per cause predeterminate dalla legge ed accertabili con garanzie giurisdizionali nell'effettivo contraddittorio di entrambe le parti, ma per mera volontà discrezionale del marito; esso si oppone oltre al più generale principio di contrarietà all'ordine pubblico, anche, nello specifico, irrimediabilmente al principio dell'uguaglianza morale e civile dei coniugi, posto alla base della famiglia legittima prevista all'art. 29 della Costituzione.

L'art. 65 della L. 218/95, ossia della legge di riforma del diritto internazionale privato, disciplina il "Riconoscimento di provvedimenti stranieri" e afferma: "1) hanno pieno effetto in Italia i provvedimenti stranieri relativi alla capacità delle persone nonché all'esistenza di rapporti di famiglia o di diritti della personalità quando essi sono stati pronunciati dalle autorità dello Stato la cui legge è richiamata dalle norme della presente legge e producono effetti nell'ordinamento di quello Stato, anche se pronunciati da autorità di altro Stato, purché non siano contrari all'ordine pubblico e siano stati rispettati i diritti essenziali della difesa".

Da questa norma si evince chiaramente che in materia di scioglimento del matrimonio non potrà essere dichiarata efficace in Italia, perché contrastante con l'ordine pubblico, una dichiarazione unilaterale straniera di ripudio, comunque resa dal marito e comunque certificata o ricevuta da un pubblico ufficiale straniero, e ciò perché, come rilevato, la concezione del matrimonio propria dell'ordinamento italiano si fonda sull'eguaglianza morale e giuridica dei coniugi (art. 29 della Costituzione). Ne deriva che l'istituto del ripudio contrasta irrimediabilmente con il principio dell'uguaglianza giacché eleva il marito ad arbitro del mantenimento o meno del rapporto coniugale, riducendo la moglie a soggetto subordinato, senza possibilità alcuna per essa di far valere la sua volontà. A ciò si aggiunga l'ulteriore ostacolo che l'istituto del ripudio incontra e cioè quello per cui in Italia il vincolo matrimoniale può essere sciolto solo per "precise e gravi circostanze come la disgregazione della comunione spirituale e materiale della famiglia" così come tassativamente e rigorosamente previste dalla legge 898/70, modificata dalla L. 74/87, e non per mera discrezionalità del coniuge.

Inoltre, sempre in forza dell'art. 65, L. 218/95, non potrà essere riconosciuta in Italia una sentenza di divorzio che pone dei limiti alla moglie

riguardo alla data del nuovo matrimonio (il periodo di attesa, l'*idda* o della cerimonia del levitato, comunque sempre i 90 giorni), ovvero che impone il cognome del nascituro (la finzione legale del levitato).

Essendo l'Italia un paese privo di consolidata tradizione rispetto al fenomeno immigratorio, non esiste ancora, al riguardo, una giurisprudenza significativa. In ogni caso l'art. 31 della L. 218/95 prende esplicitamente in considerazione l'istituto della separazione personale e dello scioglimento del matrimonio, quando stabilisce: "*La separazione personale e lo scioglimento del matrimonio sono regolati dalla legge nazionale comune dei coniugi al momento della domanda di separazione o di scioglimento del matrimonio; in mancanza si applica la legge dello Stato nel quale la vita matrimoniale risulta prevalentemente localizzata. La separazione personale e lo scioglimento del matrimonio, qualora non siano previsti dalla legge straniera applicabile, sono regolati dalla legge italiana*".

Tale norma ha radicalmente modificato la disciplina in materia. Infatti, prima dell'entrata in vigore della "Riforma del sistema italiano di diritto internazionale privato" la materia non era direttamente regolata e, pertanto, veniva fatto riferimento ai principi fissati dall'art. 17 e 18 delle disposizioni sulla legge in generale del codice civile. In particolare l'art. 17 stabiliva che lo stato e la capacità delle persone e i rapporti di famiglia erano regolati dalla legge dello Stato al quale tali persone appartenevano; in caso di diversa cittadinanza, si riteneva di dover applicare, simultaneamente, in forma coordinata le discipline dei rispettivi Stati. L'art. 18 delle disposizioni sulla legge in generale (preleggi) si occupava, invece, dei rapporti personali tra i coniugi; esso affermava che: "*I rapporti personali tra i coniugi di diversa cittadinanza sono regolati dall'ultima legge nazionale che sia stata loro comune durante il matrimonio o, in mancanza di essa dalla legge nazionale del marito al tempo della celebrazione del matrimonio*". Con sentenza n. 71/87 la Corte Costituzionale ha dichiarato costituzionalmente illegittima la norma da ultimo citata nella parte in cui privilegiava la legge nazionale del marito al tempo del matrimonio.

Non poche dispute dottrinarie hanno avuto per oggetto il tema se la separazione e il divorzio rientrassero nella sfera operativa dell'art. 17 ovvero dell'art. 18 delle preleggi. Tali norme, inoltre, nulla dicevano in ordine all'ipotesi che la legge nazionale di uno dei due coniugi non conoscesse l'istituto della separazione personale ovvero dello scioglimento del matrimonio. Con la L. 74/87 fu aggiunto alla L. 898/70 l'art. 12 *quinquies* il quale stabilisce che allo straniero, coniuge di cittadina italiana, si applicano le disposizioni dettate dalla L. 898/70, qualora la legge nazionale dello stesso non disciplini lo scioglimento o la cessazione degli effetti civili del matrimonio.

Il caso della Francia

Fino al 1950 la Francia aveva delle posizioni molto rigide in tema di riconoscimento dell'efficacia dell'istituto del ripudio quale atto avente valore di scioglimento di matrimonio. Infatti, la Corte di Cassazione francese, con sentenza 22.01.51, parificando il ripudio unilaterale alla pronuncia di divorzio intervenuta tra una cittadina francese ed un cittadino americano, senza che fosse data alcuna effettiva prova del deterioramento del rapporto coniugale, si espresse in termini rigorosi affermando che "lo scioglimento del matrimonio per ripudio ripugna incivilmente i sentimenti profondi propri della Francia quali quelli della serietà, della dignità, della permanenza del legame coniugale, della nostra concezione di ordine pubblico".

Tenendo ben saldo il principio in forza del quale l'istituto del ripudio è contrario all'ordine pubblico e, soprattutto, è in netto contrasto con i principi fondamentali dell'ordinamento francese nonché con il preambolo della Carta Costituzionale francese, che dà pari dignità ai diritti dell'uomo e della donna, la drastica pronuncia citata fu mitigata da ulteriori pronunce giurisprudenziali nelle quali si sostenne che i principi fondamentali sui quali l'ordinamento francese si regge non potevano essere richiamati allorché si trattava di istanze proposte da francesi musulmani d'Algeria (non dobbiamo dimenticare che solo nel 1962 fu proclamata l'indipendenza algerina), che, pur trasferendosi in Francia, conservavano il proprio Statuto personale. Tali pronunce hanno portato ad un orientamento prevalente in virtù del quale veniva data piena efficacia allo scioglimento del matrimonio per ripudio, manifestato in Algeria dal cittadino algerino nei confronti della propria moglie anch'essa di cittadinanza algerina.

Negli anni la giurisprudenza francese è andata raffinandosi, giungendo a riconoscere piena efficacia al ripudio quando questo, pronunciato in territorio straniero, osservando le disposizioni per esso dettate affinché abbia piena validità, si sostanzia in un divorzio consensuale, purché accettato dalla moglie o purché da lei richiesto (*talaq* per mutuo consenso). Successivamente la giurisprudenza francese si è orientata nel senso di dare pieno riconoscimento in Francia al ripudio come divorzio, nell'ipotesi in cui, in mancanza di cittadinanza comune, sia pronunciato dal marito, non avente cittadinanza francese nei confronti della moglie cittadina francese. Non altrettanto si verifica nell'ipotesi in cui il ripudio sia pronunciato dal marito avente cittadinanza francese nei confronti della moglie non avente cittadinanza francese: egli, infatti, deve sottostare ai principi propri della legislazione francese che non conosce l'istituto in questione.

In ogni caso il legislatore francese ha manifestato ampia apertura ai ripudi esteri, tanto da stipulare nel 1981 una "Convenzione franco-marocchina" relativa allo Statuto delle persone e della famiglia. L'art. 13 di detta Convenzione attribuisce piena efficacia in Francia al divorzio per ripudio intervenuto tra cittadini marocchini, secondo la loro legge nazionale e purché omologato da un giudice in Marocco, alla medesima condizione richiesta per le sentenze straniere di divorzio. Il secondo comma della norma citata estende tale efficacia anche all'ipotesi in cui la moglie sia cittadina francese, a condizione però che sia lei ad adire il tribunale competente francese.

Riconoscimento dell'istituto del ripudio in Inghilterra

Passando all'Inghilterra, la giurisprudenza anglosassone, fino agli anni '50 si è orientata nel senso di riconoscere piena efficacia al ripudio, sia islamico che ebraico, alla sola condizione che la modalità di esercizio di tale istituto/diritto fosse valida nella legge dello Stato in cui il marito avesse il domicilio (*lex domicilii* - conformità dell'atto alla *lex domicilii*).

Lo Statuto intitolato *Recognition of divorces and legal separations Act*, emanato dal Legislatore inglese nel 1971, dà pieno riconoscimento all'istituto del ripudio come atto unilaterale di divorzio. Tale riconoscimento, tuttavia, viene concesso solo se il ripudio è valido non solo per la legge del luogo in cui si è celebrato il matrimonio (*lex loci celebrationis*), ma altresì per la legge di cittadinanza o di residenza abituale di una delle due parti.

In seguito l'applicabilità di tale Statuto venne limitata, escludendola per quei coniugi che l'anno precedente alla richiesta di riconoscimento del divorzio estero ai giudici inglesi risiedessero abitualmente in Inghilterra e nei casi in cui veniva accertata la violazione del diritto di difesa della moglie, spesso ignara dell'esercizio del diritto di ripudio, e ciò perché in contrasto con l'ordine pubblico.

Queste due cause ostative sono presenti anche quando il ripudio è stato pronunciato senza l'intervento delle Autorità locali.

Pertanto, partendo dal presupposto che la legge inglese riconosce piena efficacia al solo divorzio pronunciato in sede giudiziale, nel 1973 il *Recognition of divorces and legal separations Act* fu affinato circoscrivendone l'operatività. Infatti fu emanato il *Domicile and Matrimonial Proceedings Act*, che introdusse il principio per cui "non determina lo scioglimento del matrimonio il ripudio pronunciato in Inghilterra".

Da ciò si deduce: a) che, in caso di domicilio comune dei coniugi, i tribunali inglesi riconoscono piena efficacia al "divorzio" intervenuto e

riconosciuto nello Stato di domicilio comune; b) che, in caso di domicilio diverso dei coniugi, i tribunali inglesi riconoscono piena efficacia al "divorzio" ottenuto e riconosciuto nello Stato di domicilio di uno dei coniugi, purché riconosciuto nello Stato di domicilio dell'altro coniuge; c) che il "divorzio" sia stato pronunciato in uno Stato terzo, rispetto a quello di domicilio dei due coniugi, indipendentemente se questo è comune, purché riconosciuto nello Stato di domicilio di ciascun coniuge.

La giurisprudenza tedesca

Partendo dal presupposto che "il diritto internazionale privato ha la funzione di salvaguardare la convivenza di ordinamenti giuridici improntati a valori e principi differenti", la giurisprudenza tedesca ha inizialmente sostenuto che l'istituto del ripudio, anche se pronunciato in territorio tedesco, in sé e per sé non è contrario all'ordine pubblico, a condizione però che non sia coinvolta una cittadina tedesca. Tale posizione apparentemente "aperta" è andata irrigidendosi nel tempo in considerazione anche del fatto che le istanze di riconoscimento del ripudio, come atto valido per lo scioglimento del vincolo matrimoniale, a partire dalla metà degli anni '80 hanno subito un notevole incremento. In seguito a numerose oscillazioni giurisprudenziali, i giudici sono giunti a negare qualsiasi effetto al ripudio pronunciato in territorio tedesco quando uno dei coniugi è in qualche modo soggetto alla legge nazionale tedesca (es. cittadinanza della donna), in quanto contrario all'ordine pubblico. In alcune pronunce è stato, invece, ritenuto leso il principio di uguaglianza fra i coniugi. In ogni caso la giurisprudenza tedesca non ha una posizione univoca in ordine al riconoscimento o meno del ripudio come istituto giuridico efficace a determinare lo scioglimento del vincolo matrimoniale.

Conclusioni

L'immigrazione è un'opportunità di crescita culturale che aiuta costantemente a pensarsi in termini relazionali e ad immunizzarsi dai rischi del pensiero "globale". Tuttavia questa opportunità non deve essere una speranza di integrazione solo da parte di chi arriva, ma il frutto dell'intreccio e del rispetto profondo delle diverse culture; e la maturità, da parte di chi ospita, consiste non nel dover necessariamente tollerare, ma anzitutto nel capire.

All'inizio del preambolo della Dichiarazione Universale dei diritti umani si legge: «Considerato che i popoli delle Nazioni Unite hanno

riaffermato nello Statuto la loro fede nei diritti umani fondamentali, nella dignità e nel valore della persona umana, nell'uguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna, ed hanno deciso di promuovere il progresso sociale e un miglior tenore di vita in una maggiore libertà». In particolare e a riguardo dell'argomento qui trattato, nel successivo articolo 16 viene proclamato che: 1) uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione. Essi hanno eguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento. 2) Il matrimonio potrà essere concluso soltanto con il libero e pieno consenso dei futuri coniugi. 3) La famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla società e dallo Stato. Inoltre, nell'articolo 18, si afferma che: ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

In questo contesto di diritto, le sfide lanciate dalla modernità, anche in relazione ai crescenti ed accelerati movimenti di popolazione, e l'elaborazione di un diritto di famiglia in senso moderno, mettono alla prova – in modo ineluttabile – la capacità delle religioni e delle culture a porsi in discussione ed a sviluppare le proprie dinamiche di crescita. Ma richiedono, tali sfide, anche capacità di produrre “norme” ed azioni adeguate alle nuove dinamiche sociali e sensibilità culturali, in grado di corrispondervi sul piano legislativo, educativo, politico, demografico ed economico.

TIZIANA SANGIOVANNI

Università degli Studi di Bari

BIBLIOGRAFIA

- Il Corano*. Milano, Mondadori, 1991.
- Storia delle Religioni*. Milano, Mondadori, 1997.
- AA.VV., *L'Algeria nel cuore*, supplemento a «Una città», 62, 1997.
- AA.VV., *La Bibbia Concordata*, vol. I, *Antico Testamento Pentateuco*. Milano, Oscar Classici Mondadori, 1995.
- AA.VV., *International Encyclopedia of comparative law*, vol. IV. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tübingen and Martinus Nijhoff Publishers, 1985.
- R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*. Milano, Giuffrè editore, 1990.
- V. ABAGNARA, *Il matrimonio nell'Islam*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996.
- H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*. Milano, Feltrinelli, 1986.
- S. BAHOUB, *Ebraismo*. Torino, Giunti, 1996.
- C. CAMPIGLIO, *Matrimonio poligamico e ripudio nell'esperienza giuridica dell'occidente europeo*, «Rivista di diritto internazionale privato e procedurale», 1990, pag. 853 e ss.
- G. CASSONI, *Considerazioni sugli istituti della poligamia e del ripudio nell'ordinamento italiano*, «Rivista del notariato», 1987, pag. 233 e ss.
- F. CASTRO, *Il modello islamico*, in «Sistemi giuridici comparati». Torino, Giapichelli Editore, 1997.
- G. ENDRESS, *Introduzione alla storia del mondo musulmano*. Vicenza, Marsilio, 1996.
- G. FOOT MOOR, *L'Islamismo*. Bari, Editori Laterza, 1965.
- J. GUARDI, *L'Islam*. Milano, Xenia, 1997.
- D. LATTES, *Nuovo commento alla Torah*. Assisi-Roma, Beniamino Carrucci Editore, 1980.
- D. LATTES, *Aspetti e problemi dell'ebraismo*. Roma, Carucci Editore, 1980.
- L.G. LEVY, *La famille dans l'antiquité israélite*. Paris, 1905.
- LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*. Paris, II ed., 1965.
- L. MILLIOT, *Introduction a l'étude du droit musulman*. Paris, Ed. R.F. Blanc, 1987.
- C.A. NALLINO, *Diritto Musulmano*, in *Nuovissimo Digesto Italiano*, Vol. V. Torino, UTET, 1957.
- S. NOJA, *L'Islam e il suo Corano*. Milano, Mondadori, 1995.
- G. PRADER, *Il matrimonio nel mondo*. Padova, Edizioni Cedam, 1986.
- H.-C. PUECH, *Storia dell'ebraismo*. Bari, Editori Laterza, 1985.
- C. RIMINI, *Il ripudio innanzi ad un tribunale rabbinico italiano e la sua rilevanza come divorzio ottenuto all'estero*, «Rivista di diritto internazionale privato e procedurale», 1992, pag. 55 e ss.
- J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*. Torino, Ed. della Fondazione G. Agnelli, 1995.

Summary

The Author, exposing a critical position about the notion of integration and tolerance and in favour of the respect of alien cultures, intends to tackle the issue of "repudiation" as the act of breaking-up the conjugal tie, privately and unilaterally, as "regulated" in the Koran and even before that in the Law of Moses. After a description of the institution concerned, the essay examines the contrast between the international public order and the respect of alien cultures, envisaging that institutions such as repudiation or polygamy, which are unknown in Europe, should be taken into account in the legislation of the European countries, considering the increasing migration flows.

Résumé

L'auteur, critique à l'égard de la notion d'intégration et de tolérance et favorable à un respect des cultures étrangères, entend aborder la question de la "répudiation" comme l'acte consistant à rompre le lien du mariage, tel que "réglementé" dans le Coran et même avant cela dans le Pentateuque. En plus de la description de l'institution concernée, l'article examine le contraste existant entre l'ordre public international et le respect des cultures étrangères qui prévoit des "institutions" telles que la répudiation ou la polygamie, méconnues en Europe, mais auxquelles la jurisprudence des pays européens est confrontée en raison de l'augmentation des flux migratoires.

I matrimoni misti Aspetti canonici e dottrinali

Premessa

Con l'incremento dei flussi e l'insediamento stabile degli immigrati, la società italiana si trova a vivere l'esperienza di incontri diretti con nuove etnie e con nuove religioni. Nascono di conseguenza nuovi modi di rapportarsi e di stabilire relazioni, che hanno attinenza anche con il campo del diritto, compreso quello della Chiesa.¹ La crescita della componente straniera della popolazione rende in particolare sempre più frequenti i matrimoni misti tra persone appartenenti non solo ad etnie, ma anche a religioni diverse.² Considerando che nella società italiana la religione cattolica è parte del bagaglio storico e dell'identità culturale e rappresenta anche in termini istituzionali un punto di riferimento, è opportuno che una riflessione sui matrimoni misti tenga in considerazione la prospettiva della Chiesa cattolica, secondo l'ordinamento canonico che li regola.³ L'ordinamento canonico consiste in una legislazione che parte dal presupposto dottrinale e di fede e traduce in norma la dottrina e la fede cattolica sul matrimonio. Tale normativa è anche inevitabilmente connessa ad una visione antropologica e religiosa, ossia ad un insieme di valori che unificano la vita e danno senso pieno al matrimonio, che la Chiesa ritiene un sacramento, ossia un segno efficace di grazia e quindi di santificazione. Nel matrimonio cultura, ragione e fede sono intimamente congiunti.

¹ Cf. *Le Migrazioni nel nuovo codice di diritto canonico*, Brescia, Quaderni del segretariato Migranti Diocesano di Brescia, 1995. La maggioranza degli articoli sono presi da un volume che tratta la materia in un orizzonte più ampio e in un quadro più vasto: *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo codice di diritto canonico*, Padova, Edizioni Messaggero, 1992.

² Per le statistiche sulle appartenenze religiose degli immigrati in Italia, rinviamo a Caritas di Roma, *Immigrazione. Dossier statistico '99*, Roma, Anterem, 1999.

³ Cf. *I matrimoni tra cattolici e musulmani*, a cura della diocesi di Brescia, 1994.

Osservazioni generali

Non è una esagerazione affermare che il matrimonio ha goduto e gode di grande stima e onore presso tutte le culture e tutti i popoli, ieri come oggi. Le poche eccezioni confermano la regola.⁴ Il matrimonio è fondamento della famiglia. Questa poi è la cellula primaria della società. È soprattutto attraverso la famiglia che si forma la società, perché è in essa che si trasmettono i valori, anche quelli religiosi, si costruisce la cultura, e si unifica la comunità. Per questo attorno al matrimonio si costruiscono le consuetudini, si formano le tradizioni⁵ e si impegna anche la legislazione.⁶

In questa prospettiva non fa meraviglia che i matrimoni misti abbiano in genere costituito un particolare problema.⁷ Sia in riferimento alle persone che si uniscono in matrimonio e alla famiglia che ne nasce, sia in riferimento alla società, della quale i coniugi fanno parte. Il matrimonio infatti è una comunità umana, dove le persone sono chiamate a costruire una unità a due, fisicamente, spiritualmente, affettivamente.

⁴ Anche là dove è ammessa un'ampia libertà sessuale ed è ammesso il libero amore o il concubinato, o la donna è considerata solo per il piacere, esiste sempre l'istituto matrimoniale che gode di un particolare onore e rispetto. È dall'istituto del matrimonio che nasce la famiglia.

⁵ La Costituzione conciliare *Gaudium et spes*, n. 52, afferma: "Ita familia, in qua diversae generationes conveniunt ac sese mutuo adiuvant ad pleniorum sapientiam acquirendam atque iura personarum cum aliis vitae socialis exigentiis componenda, fundamentum societatis constituunt". Il decreto conciliare *Apostolicam actuositatem*, n. 11, considera il "coniugale consortium exordium et fundamentum societatis".

⁶ Si capisce in tale linea perché il legislatore canonico, pur attento a che la fede non venga inquinata da culture non compatibili con il messaggio cristiano, autorizza le conferenze episcopali a "exarare ... ritum proprium matrimonii... congruentem locorum et populorum usibus ad spiritum christianum aptatis" (can. 1120).

⁷ Cf. AA.VV., *I Matrimoni misti*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1998; U. NAVARRETE, *Annotationes canonicae ad instructionem «Matrimonii sacramentum»*. S. Cong. pro Doctrina fidei, «Periodica», 55, 1966, pp. 755-769; ID., *Matrimonia mixta in Synodo Episcoporum*, «Periodica», 57, 1968, pp. 653-692; ID., *Commentarium canonicum ad Litt. Ap. motu proprio datas «Matrimonia Mixta»*, 31 mar. 1970, «Periodica», 59, 1970, pp. 423-469; ID., *La riforma della legislazione canonica sui matrimoni misti e l'esercizio della collegialità sotto il pontificato di Paolo VI*, in *Paul VI et les réformes institutionnelles dans l'Église*, Journées d'études, Fribourg (Suisse) 9 nov. 1985, Brescia 1987, pp. 87-100; ID., *Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologico?*, «Quaderni di diritto ecclesiale», 3, 1992, pp. 265-289; J. TOMKO, *I matrimoni misti*, Napoli 1971; G. P. MONTINI, *Le garanzie o "cauzioni" nei matrimoni misti*, «Quaderni di diritto ecclesiale», 3, 1992, pp. 287-308; V. DE PAOLIS, *I Matrimoni misti*, in *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Quaderni della Mendola a cura del gruppo italiano docenti di diritto canonico, Milano 1996, pp. 141-168; ID., *Matrimonio misto*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. F. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di diritto canonico*, Milano, Ed. San Paolo, 1993.

te, psicologicamente.⁸ Dal matrimonio nasce poi la famiglia, con la sua mirabile e specifica funzione all'interno della società. Né il matrimonio né la famiglia potrebbero raggiungere la loro finalità e realizzare la loro specifica funzione, se tra i nubendi non esistesse questa mutua comunione a tutti i livelli. Dal punto di vista sociale l'inserimento di una persona, uomo o donna, che non fa parte integrante della cultura e del culto dei membri, è facilmente visto come un pericolo per tale unità o una minaccia per la religione.

Va notato tuttavia che le reazioni nei confronti dei matrimoni misti non si pongono sempre sullo stesso piano e non sempre prendono la stessa direzione. Diverse e molteplici sono le componenti, le circostanze e le situazioni da valutare. Dal combinarsi di tutti i fattori a volte si possono avere reazioni addirittura opposte. Nello stesso libro della Sacra Scrittura, nel Vecchio Testamento, troviamo valutazioni diverse dei matrimoni misti. Una aperta ostilità è rilevabile specialmente nel periodo del postesilio, particolarmente nei libri di Esdra.⁹ Ma non mancano le proibizioni per gli israeliti di sposare donne pagane e neppure rimproveri agli stessi Israeliti per avere violato tali divieti.¹⁰ Lo stesso Salomone fu biasimato per questo¹¹. Questi matrimoni costituivano un pericolo per la purezza religiosa e una minaccia alla fede nel Dio unico di Israele.¹² Nel dopo esilio urgeva invece la necessità di rinsaldare i vincoli nazionalistici, che erano andati dissolvendosi nel tempo della lunga cattività babilonese. Tuttavia il Vecchio Testamento fa memoria di donne pagane, andate spose ad Ebrei, e che hanno abbracciato la fede dell'unico Dio; tramite esse si sono realizzate le promesse messianiche. A tale proposito giova ricordare il libro di Rut, nato, a quanto pare, proprio come reazione alla chiusura ufficiale ai matrimoni misti.¹³

⁸ La Sacra Scrittura presenta tale unità come la più stretta tra le persone, al punto che prevale anche su quella con i genitori, e la esprime plasticamente con le parole: "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (Gen. 2, 24). Sono note le due definizioni tramandateci dal diritto romano, rispettivamente di Ulpiano e di Modestino; la prima: "Nuptiae autem sive matrimonium est vires et mulieris coniunctio, individuum consuetudinem vitae continens" (I. 1, 9, 1). La seconda: "Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae; divini et humani iuris communicatio" (D. 23, 2. 1; Modestino). (Cf. Olisio Robleda, *El matrimonio en derecho romano*, Università Gregoriana editrice, Roma, 1970). Il Concilio Vaticano II ha definito il matrimonio: "communitas vitae et amoris coniugali" (Gaudium et spes, n. 48).

⁹ Cf. Esdra, 9.

¹⁰ Deut 7, 1-4; 21, 10-14, Giudici, 3, 6; 14, 7; 1 Mc 1, 15; Mal. 2, 11.

¹¹ 1 Re, 11, 1s.

¹² Le donne pagane infatti portavano i loro dei e ne introducevano il culto in terra d'Israele, risvegliando una tentazione sempre in agguato, cioè l'idolatria.

¹³ Cf. Rut, 4, 1ss: Booz di Betlemme sposa Rut moabita. Dalla loro unione nascerà Jesse, il padre di Davide. Da questi nascerà il Messia, Gesù Cristo.

Anche nel Nuovo Testamento assistiamo a qualche cosa di simile. Nei primi secoli i matrimoni misti furono una necessità, data l'esiguità del numero dei cristiani. Ma non pare che essi fossero visti con preoccupazione. Anzi essi costituivano l'occasione per la parte cattolica di testimoniare la propria fede alla parte pagana e di conquistarla al Cristo. Non si deve dimenticare però che l'apostolo Paolo, già ai suoi tempi, prevede che se il convertito alla fede cristiana non trova nella parte rimasta pagana le condizioni per vivere la propria fedeltà a Cristo, ha il diritto di lasciarla e di passare a nuove nozze.¹⁴ Con l'andare del tempo tuttavia le preoccupazioni aumentarono, sia perché i cristiani venivano costituendo la maggioranza, sia perché si raffreddava il fervore della fede. Analoghe considerazioni si potrebbero fare anche in relazione ad altre esperienze religiose e storiche.

Si può dire che l'apertura ai matrimoni misti corrisponde in genere, oltre che ad una necessità contingente e di crescita, a comunità cristiane non chiuse in se stesse, che possiedono la propria fede, la testimoniano e pensano di poterla comunicare e trasmettere ad altri. La legislazione invece diventa rigida nei momenti di emergenza e di pericolo, di rilassatezza e di paure: in questo contesto il matrimonio misto viene visto prevalentemente come un pericolo e una minaccia per la fede degli individui ed anche per la comunità.

Sta di fatto che la diffidenza e la proibizione di sposare persone non battezzate risale nella Chiesa al secolo VII e, sia pure con inevitabili adattamenti di legislazione, è rimasta fino ad oggi. La Chiesa nel frattempo, prendendo sempre più coscienza della originalità e specificità del matrimonio dei battezzati, ne ha affermato chiaramente la sacramentalità, ha reclamato la sua competenza esclusiva sul matrimonio dei battezzati, determinando una forma canonica precisa e stabilendo impedimenti.¹⁵

C'è da dire anche che con il nascere di eresie e scismi all'interno della stessa fede cristiana, il problema dei matrimoni misti si è posto non solo rispetto ai non battezzati ma anche ai membri delle chiese o comunità cristiane non cattoliche: è venuto profilandosi un nuovo impedi-

¹⁴ Cfr. 1 Cor 7, 14.

¹⁵ Gli impedimenti sono circostanze che rendono la persona, in forza di una legge divina o ecclesiastica, inabile a contrarre il matrimonio (cf. can. 1073, e can. 10). Una volta si distinguevano gli impedimenti dirimenti, che rendevano invalido il matrimonio, e quelli impedienti, che lo proibivano soltanto (cf. can. 10). Oggi è rimasta la sola categoria degli impedimenti dirimenti. Il codice li considera sia in genere che in specie (cf. cann. 1073-1094). Non va confusa l'inabilità con la incapacità. L'inabilità ha alla sua base l'impedimento: è inabile la persona che ha un impedimento; l'incapacità riguarda il consenso: è incapace la persona che non è in grado di emettere un consenso valido in ordine al matrimonio (cf. can. 1095). L'inabilità può essere di diritto divino e umano; l'incapacità è solo di diritto naturale divino.

mento, in relazione ai cristiani non cattolici. Ma il matrimonio di un cattolico con uno non battezzato e con uno battezzato non cattolico non si poteva porre sullo stesso piano: il primo tipo venne delineato come matrimonio con disparità di culto (*disparitatis cultus*), il secondo invece come matrimonio misto, ossia di mista religione (*mixtae religionis*) oppure, come è oggi di uso corrente, interconfessionale. Per il primo tipo la Chiesa ha configurato l'impedimento dirimente, ossia un impedimento che, a meno che non cessi, rende nullo il matrimonio;¹⁶ per il secondo tipo invece si trattava di un impedimento impediente, proibiva cioè il matrimonio ma non sotto pena di nullità, in quanto si trattava non di una legge inabilitante, ma proibente soltanto.

In questi ultimi decenni sono successi tanti avvenimenti che hanno avuto notevoli ripercussioni anche nel campo dei matrimoni dispari e misti. Sono entrati in gioco diversi fattori, sia negativi che positivi: degli uni e degli altri si è dovuto prendere atto. Il fenomeno della secolarizzazione, che ha le sue radici remote nel rinascimento e che, venuto accentuandosi sempre di più lungo il corso dei secoli, particolarmente dalla rivoluzione francese e con l'Illuminismo e il liberalismo, ha avuto in questi ultimi decenni, non solo per l'ideologia marxista, ma anche per il consumismo e l'edonismo, una forte accelerazione. C'è stata una grande spinta a costruire la società al di fuori della religione e dei valori morali, emarginando sempre di più la visione religiosa della vita, con inevitabili ripercussioni anche nel matrimonio e nella famiglia. Al posto di una società chiusa, il fenomeno mondiale della mobilità delle masse ha contribuito a lasciare sempre più spazio ad una società aperta, basata sulla efficienza, sulla tecnica, sulla industria. I mezzi di comunicazione sociale, che trasmettono con estrema rapidità gli eventi, hanno dato il loro decisivo apporto alla comunicazione delle culture, relativizzando credenze e consuetudini che un tempo sembravano intoccabili.

Tutto ciò ha portato anche a un relativismo nel campo della conoscenza, dell'accettazione dei valori; ad un agnosticismo, che ha reso la persona più insicura, con una buona dose di scetticismo. A questo si aggiunga, proprio in questi ultimi anni, il grande fenomeno del risveglio dell'Islam, che, al tentativo di secolarizzazione e di europeizzazione, ha reagito a volte con virulenza e con una forte tendenza fondamentalista, a salvaguardia della propria fede e cultura religiosa. Milioni di islamici, portati dai flussi migratori, si sono riversati anche nel continente europeo, in paesi di tradizione cristiana, anche se in gran parte cristianizzati. L'incontro e il confronto ha portato ad una maggiore reci-

¹⁶ "Impedimentum dirimens personam inhabilem reddit ad matrimonium valide celebrandum" (=L'impedimento dirimente rende la persona inabile a contrarre validamente il matrimonio. CIC, can. 1073).

proca conoscenza ed ha favorito i matrimoni tra musulmani e cristiani, in particolare cattolici. Un fatto pastoralmente nuovo.

La Chiesa cattolica, a partire dal privilegiato momento di ascolto e approfondimento rappresentato dal Concilio, ha riflettuto su se stessa e si è confrontata con le nuove situazioni: l'oppressione religiosa, presente in numerosi paesi, il confronto con le grandi religioni non cristiane, le relazioni con i cristiani divisi. I documenti che raccolgono tali riflessioni delineano il contesto culturale e di fede indispensabile per poter inquadrare la problematica nuova dei matrimoni dispari o misti. Il Concilio proclama il principio della libertà religiosa, nella dichiarazione *Dignitatis Humanae*; riconosce la dignità delle religioni non cristiane, nel decreto *Nostra Aetate*; promuove il movimento ecumenico con il decreto *Unitatis Redintegratio*. Successivamente è stato pubblicato un prezioso documento del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso: *Dialogo e annuncio*.¹⁷

Tutto ciò ha avuto riflessi anche sulla dottrina e la disciplina matrimoniale. Le discussioni, le direttive, le riflessioni dei Padri Conciliari sono state quindi raccolte in documenti pontifici postconciliari, che hanno trovato poi la definitiva sistemazione nel Codice di diritto canonico del 1983.

Per quanto attiene i matrimoni misti, Paolo VI li regolamentò in modo nuovo rispetto al Codice piano-benedettino¹⁸ nel Motu Proprio *Matrimonia Mixta* del 31 marzo 1971,¹⁹ assunto, senza sostanziali modifiche, dal nuovo Codice di diritto canonico.²⁰ A proposito dei matrimoni dispari, invece, le novità sono poche, almeno se consideriamo il problema in sé. Considerando però che per i matrimoni dispari vale, almeno in parte, la legislazione su quelli misti, la novità riguardante i matrimoni misti si riflette anche su quelli dispari.

Valori capisaldi della legislazione canonica²¹

Il matrimonio come istituzione è una comunità di vita tra l'uomo e la donna, voluta da Dio Creatore per realizzare il bene dei coniugi e per provvedere alla procreazione ed educazione della prole (cf. can. 1055 § 1). Con questa nozione la Chiesa intende evidenziare il significato di

¹⁷ *Dialogo e annuncio*. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del vangelo di Gesù Cristo, con la data del 19 maggio 1991, festa della Pentecoste.

¹⁸ Si tratta del codice del 1917, detto piano-benedettino perché voluto dal papa San Pio X e promulgato dal papa Benedetto XV.

¹⁹ Cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 3, nn. 2415ss.

²⁰ Cf. cann. 1124-1129.

ogni matrimonio, come istituzione di diritto naturale, che trova la sua fonte nel progetto di Dio creatore. Già in questa prospettiva il matrimonio è una realtà sacra, proprio perché deriva dalla volontà divina; è il luogo della realizzazione del destino personale di quanti sono congiunti nel vincolo coniugale e partecipano al progetto creatore di Dio, nel dono di nuove vite, di nuove persone, fatte ad immagine di Dio stesso e con un destino che supera il tempo e la dimensione puramente terrestre ed umana. Come istituzione voluta da Dio, il matrimonio ha le sue leggi intrinseche iscritte nel dinamismo interno della realtà matrimoniale; l'uomo può entrare o meno in tale istituzione, ma non ha la facoltà di modificarne le leggi fondamentali date dallo stesso Dio Creatore. Il matrimonio per volontà di Dio è ordinato al bene reciproco dei coniugi, che creati da Dio uomo e donna, sono chiamati a realizzare nel rapporto e dono reciproci di uomo e donna, in ordine alla precreazione ed educazione della prole.

Questa realtà umana porta in sé in modo particolare il segno dell'amore che Dio ha per l'uomo. Anzi la Bibbia, quando presenta la creazione dell'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio, sottolinea che l'uomo porta impressa l'impronta di Dio in quanto è stato voluto da Dio maschio e femmina, cioè in quanto relazione di persone, in quanto comunità di amore.²² Di fatto tra le esperienze umane, è la relazione uomo e donna nel matrimonio quella più profonda e totalizzante che si conosca. Quando pertanto la Bibbia descrive le relazioni tra Dio e il suo

²¹ Tra le numerose pubblicazioni sul matrimonio, dopo la promulgazione del codice del 1983, si possono vedere: F.R. AZNAR GIL, *El nuevo derecho matrimonial canonico*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1983; Z. GROCHOLEWSKI, M.F. POMPEDDA, C. ZAGGIA, *Il matrimonio nel nuovo codice di diritto canonico*, Padova, Ed. Gregoriana, 1983; E. CAPPELLINI (a cura di), *Il matrimonio canonico in Italia*, Ed. Queriniana, 1984; S. GHERRO, *Diritto matrimoniale canonico*, Padova, Lezioni, CEDAM, 1984; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino, LDC-Leumann, 1984; A. ABATE, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia, Ed. Paideia, 1985; AA.VV. *La nuova legislazione matrimoniale canonica*, Città del Vaticano, Ed. Vaticana, 1986; D. TERTAMANZI, *I due saranno una carne sola. Saggi teologici sul matrimonio e famiglia*, Torino, LDC-Leumann, 1986; P. DACQUINO, *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della Bibbia. 2. Inseparabilità e monogamia*, Torino, LDC-Leumann, 1986; H.J.F. REINHARDT, *Die kirchliche Trauung*, Essen, Ludgerus Verlag, 1989; AA.VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico*, Città del Vaticano, Ed. Vaticana, 1989; L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma, Ed. Dehoniane, 1990; AA.VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano, Ed. Vaticana, 1990; P.A. BONNET, C. GULLO, *L'immatùrità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota*, Città del Vaticano, Ed. Vaticana, 1990.

²² Cf. Gen. 1, 26a-27: "E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza...». Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò".

popolo non trova immagine più pertinente che quella sponsale: Israele è la sposa di Jahwè e Dio è lo sposo.²³ Non certo nel senso che l'amore di Dio per il suo popolo sia modellato su quello umano; piuttosto è il contrario: l'amore sponsale deve modellarsi su quello di Dio verso il suo popolo. È proprio partendo dall'amore di Dio verso il suo popolo che la riflessione porterà a scoprire sempre meglio la grandezza del matrimonio. Dio rivela il vertice del suo amore nel dono del Figlio suo Gesù Cristo.²⁴ L'amore sponsale dovrà lasciarsi guidare dallo stesso amore divino verso l'umanità e realizzarlo nel rapporto tra i coniugi. San Paolo dirà, poi, che l'amore degli sposi è il *Sacramentum magnum*, in relazione a Cristo e alla Chiesa.²⁵ E la dottrina cattolica dirà che il matrimonio è sacramento:²⁶ che non si sovrappone come un'aggiunta separabile alla realtà umana, ma la assume trasfigurandola nel rapporto d'amore tra Cristo e la Chiesa. La separazione tra realtà naturale e realtà sacramentale non è possibile, perché nel cristiano, che vive la vita di figlio in Gesù Cristo, non è più possibile distinguere nelle sue azioni realtà naturale e realtà soprannaturale; l'amore sponsale tra i battezzati è solo e sempre amore divino; partecipa al dinamismo della vita soprannaturale, divina.

Il Codice ribadisce che il contratto matrimoniale è stato elevato da Cristo Signore alla dignità sacramentale (cf. can. 1055, § 1); perciò tra i battezzati non può sussistere un matrimonio valido che non sia nello stesso tempo anche sacramento (cf. can. 1055, § 2).

In questa prospettiva la Chiesa riconosce due proprietà essenziali del matrimonio: l'unità e la indissolubilità. Esse appartengono ad ogni matrimonio, per diritto naturale. Ottengono tuttavia una particolare fermezza nel matrimonio dei battezzati (cf. can. 1056). L'unità comporta che il matrimonio sia monogamico e richiede la fedeltà reciproca tra gli sposi; la indissolubilità comporta che il matrimonio non possa essere mai sciolto dagli stessi sposi (indissolubilità intrinseca); esso tuttavia in particolari casi, e per il bene della fede dei credenti, può essere sciolto dall'autorità suprema del Romano Pontefice.²⁷ Il solo matrimonio rato e consumato tra battezzati è indissolubile anche estrinsecamente.²⁸

La Chiesa proclama la sua esclusiva competenza sul matrimonio dei battezzati, proprio perché esso è stato elevato da Cristo alla dignità di sacramento (can. 1055 § 2). La competenza della legislazione civile è

²³ Cf. Os 1, 2; Ez 16, 1.

²⁴ Cf. Gv 3, 29.

²⁵ Cf. Ef 5, 32.

²⁶ Cf. can. 1055.

²⁷ Cf. cann. 1141-1150.

²⁸ Cf. can. 1041.

riconosciuta dalla legislazione canonica solo per ciò che attiene agli effetti meramente civili del matrimonio. Questo significa che il matrimonio dei battezzati è sottoposto alla legislazione della Chiesa. Oggi la Chiesa, per diverse ragioni di opportunità, si limita a regolare soltanto i matrimoni nei quali una parte sia cattolica, come afferma chiaramente il can. 1059: "Il matrimonio dei cattolici, anche se di una sola parte cattolica, è regolato non solo dal diritto divino, ma anche canonico, fatta salva la competenza del potere civile per ciò che riguarda gli effetti puramente civili dello stesso matrimonio".²⁹

La legislazione canonica sul matrimonio è strutturata, già da lunga tradizione e come risulta dal can. 1057, su tre punti di riferimento: il consenso, l'abilità delle persone, la forma della celebrazione. Il significato di essi si può cogliere facilmente in relazione al can. 124 che tratta dell'atto giuridico. Questo, per produrre gli effetti giuridici per i quali viene posto, deve contenere tutti gli elementi che lo costituiscono essenzialmente, deve essere posto da persone abili e con la debita solennità. Per la celebrazione del matrimonio canonico la solennità è la forma canonica, a norma del can. 1108, cioè, in via ordinaria, davanti al ministro assistente e a due testimoni; l'abilità delle persone richiede che non esistano impedimenti (cf. cann. 1073-1094). Si tratta di circostanze o situazioni che per legge divina o ecclesiastica rendono la persona inabile a contrarre il matrimonio.

Il consenso non solo è necessario per una valida celebrazione del matrimonio, come l'abilità e la forma, ma è qualche cosa di più. È la stessa causa efficiente che fa sorgere il vincolo matrimoniale; è l'atto giuridico stesso. È l'atto umano, mancando il quale non esiste l'atto giuridico. Il codice dice che il consenso crea il vincolo matrimoniale e pertanto non può essere supplito da nessuna potestà umana.³⁰ Come ogni atto umano, esso si compone di un duplice elemento essenziale: quello conoscitivo e quello volitivo. Qualora manchi l'uno o l'altro non

²⁹ La nuova legislazione pone particolari problemi per i matrimoni dei battezzati non cattolici. Se risulta infatti chiaro che la Chiesa riconosce la legislazione delle chiese orientali ortodosse, non altrettanto si può dire per i matrimoni delle altre comunità cristiane non cattoliche. Questi matrimoni rimangono regolati dalla sola legge naturale.

³⁰ Il can. 1057 consta di due paragrafi. Il § 1 afferma: "Matrimonium facit paritum consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus, qui nulla humana potestate suppleri valet" (= il matrimonio nasce dal consenso delle parti purché abili secondo la legge, manifestato legittimamente. Esso non può essere supplito da nessuna potestà umana). Il § 2 definisce il consenso matrimoniale: "Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foederat sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium" (= il consenso matrimoniale è l'atto di volontà, mediante il quale l'uomo e la donna si consegnano e si accettano reciprocamente per costituire il matrimonio).

esiste il consenso matrimoniale. L'ordinamento canonico prende anzitutto in considerazione il consenso in se stesso, per determinare quando la persona è capace o meno di dare un consenso matrimoniale: in particolare il can. 1095 stabilisce che sono incapaci di contrarre un valido matrimonio coloro che non hanno un sufficiente uso di ragione, o coloro che soffrono di un grande difetto di discernimento di giudizio e coloro che non sono in grado di assumere e quindi di adempiere gli oneri essenziali del matrimonio.³¹ Esso regola poi dettagliatamente tale duplice aspetto, considerando ciò che influisce sull'elemento conoscitivo (ignoranza, errore, opinione, dolo) e su quello volitivo (timore, condizione, atto positivo di volontà contro i beni, i fini e le proprietà essenziali del matrimonio). Tenendo presente che il matrimonio nasce dal consenso mutuo e irrevocabile delle due parti, una qualsiasi incapacità o vizio di consenso anche da una parte fa sì che il consenso matrimoniale non esista e quindi non esista lo stesso matrimonio.

La realtà complessa del matrimonio e della legislazione che lo regola, in forza della stessa volontà del Creatore, fa sì che la legislazione della Chiesa debba procedere con somma prudenza, perché le sue leggi siano al servizio delle leggi divine e rispettose di esse e ne promuovano l'osservanza. Si tratta di istanze non sempre facilmente conciliabili e che a volte possono addirittura apparire conflittuali. Ciò può verificarsi soprattutto nei matrimoni misti. Se ne rende conto lo stesso Motu Proprio *Matrimonia mixta* che afferma: "Poiché l'uomo ha il diritto, dato dalla natura di contrarre matrimonio e di procreare figli, la Chiesa con le sue leggi, che dimostrano pienamente la sua sollecitudine pastorale, in tal modo procura disporre le cose che, da una parte vengano osservate le prescrizioni del diritto divino, e dall'altra si metta sempre a salvo il suddetto diritto al matrimonio".³² Navarrete, dopo aver citato tale testo, annota: "La sollecitudine pastorale della Chiesa, che si è rivelata sempre particolarmente vigile in questo campo, sembra partire dal presupposto che nei matrimoni misti si verifica un conflitto intrinseco fra gli *iuris divini praescripta* e il diritto *homini a natura datum* a contrarre matrimonio e procreare figli. Il problema è estremamente complesso e delicato. Gli stessi termini di contrapposizione possono essere ambigui. Cerchiamo di avvicinarci alla questione con umiltà e semplicità, mettendo in luce alcuni principi fondamentali".³³

³¹ L'incapacità non può essere confusa con la legge inabilitante e l'impedimento, tanto meno con una legge irritante o la forma, ma è un elemento costitutivo per natura dell'atto stesso. Nel caso, un consenso libero è elemento costitutivo del consenso matrimoniale. Chi non è in grado di emettere un consenso è un incapace a contrarre il matrimonio.

³² AAS 62 (1970) 258. Cf. EV, 3, n. 2417.

³³ NAVARRETE, *art. cit.* p. 276.

Riassumendo quanto lo stesso Navarrete osserva, diciamo anzitutto che da una parte va sempre affermato e rispettato il diritto fondamentale al matrimonio; dall'altra però riconosciamo anche la necessità che simile diritto sia regolamentato: questo diritto, infatti, come del resto ogni diritto, rimane tale solo se viene inserito nell'ordine etico e morale e a tale ordine subordinato. Conseguentemente non si può affermare il diritto al matrimonio, qualora il suo esercizio non possa realizzarsi all'interno dell'ordine etico e morale.

In caso di conflitto pertanto tra l'esercizio del diritto e l'ordine etico, quest'ordine prevale. In particolare se l'esercizio del diritto al matrimonio comportasse il sacrificio di valori superiori, come la fede, la fedeltà, la coscienza, prevale l'obbligo di salvare i valori superiori indicati. In questa luce va letto quanto prescriveva il c. 1060 del CIC del 1917, che stabiliva: "*quod si adsit perversionis periculum, coniugis catholici et prolis, coniugium ipsa etiam lege divina vetatur*".³⁴ La legislazione della Chiesa sui matrimoni misti ha pertanto un fondamento nello stesso diritto divino. L'istruzione *Matrimonii Sacramentum* lo richiama nella introduzione, quando, affermata la necessità di mitigare il rigore della disciplina, precisa tuttavia "*non quidem in his quae ad ius divinum pertinent*",³⁵ e nella parte dispositiva, ammonisce: "Si tenga sempre presente che si deve allontanare dal coniuge cattolico il pericolo della fede e si deve procurare con diligenza l'educazione della prole nella religione cattolica".³⁶

La riflessione successiva cercherà però di distinguere i due obblighi: la preservazione della fede e l'educazione cattolica. Essi non possono essere posti sullo stesso livello. Nel sinodo dei Vescovi del 1967 il problema fu posto sul tappeto e di esso risente il Motu Proprio *Matrimonia Mixta*. Il Navarrete scrive: "La distinzione fra pericolo della fede dei coniugi e obbligo del battesimo ed educazione cattolica della prole appare chiara già nella formulazione nella prima parte del III quesito: «Se per dispensare dall'impedimento basti che l'autorità competente abbia la certezza morale: 1) che la parte cattolica non subisce alcun pericolo di mancare (*deficiendi*) alla propria fede e se è pronta a fare tutto il possibile (*omnia pro posse faciendi*) perché la prole sia battezzata ed educata cattolicamente".³⁷ Dalla Relazione e dalla discussione appare chiaro che tale formulazione intende esprimere le esigenze del diritto naturale. Nel Motu Proprio *Matrimonia mixta* si adoperano for-

³⁴ "Se esiste il pericolo di perdita di fede da parte del fedele cattolico, il matrimonio è vietato dallo stesso diritto divino".

³⁵ "Non tuttavia per quanto riguarda materia di diritto divino".

³⁶ AAS 62 (1966) 236-237.

³⁷ NAVARRETE, *art. cit.* p. 278.

mule ancora più flessibili. Nella introduzione si dice: "Perciò i fedeli siano ammoniti che il coniuge cattolico ha l'obbligo di conservare la propria fede e perciò mai gli è lecito esporsi al pericolo prossimo di perderla. Inoltre nel matrimonio misto la parte cattolica ha l'obbligo non soltanto di perseverare nella fede, ma anche di procurare in quanto è possibile (*quantum fieri potest*) che la prole sia battezzata ed educata nella medesima fede e che riceva tutti i mezzi di salvezza che la Chiesa cattolica offre ai suoi figli". Questo sarà poi il contenuto delle cauzioni della parte cattolica: "...la parte cattolica dichiara che è pronta ad allontanare i pericoli di venir meno alla sua fede. Inoltre la stessa ha l'obbligo di prestare una sincera promessa che farà il possibile (*se omnia pro viribus facturam esse*) perché tutta la prole sia battezzata ed educata nella Chiesa cattolica".³⁸

Il Navarrete conclude come segue: "Questa breve analisi dimostra come la dottrina abbia precisato sempre con maggior prudenza i limiti del diritto divino al riguardo, distinguendo bene fra il pericolo della fede del coniuge cattolico da quello della prole. Anche per quanto concerne il coniuge cattolico, il documento *Matrimonia mixta* aggiunge una precisazione fondamentale: «...che mai è lecito esporsi al pericolo prossimo di perdere la fede».³⁹ Senza questa precisazione, e cioè che si tratta dell'obbligo di evitare il pericolo prossimo, la dottrina non viene espressa con esattezza. Non esiste infatti l'obbligo di evitare il pericolo remoto di violare la legge, anche se naturale, altrimenti la vita morale sarebbe impossibile. Per quanto concerne la prole, nessuno dei documenti riportati ripete l'affermazione del c.1060 CIC 1917, secondo cui il matrimonio sarebbe vietato per il diritto divino se c'è pericolo di perversione della prole. Non si possono addurre infatti argomenti convincenti per provare che il cattolico sia tenuto per diritto divino a rinunciare al matrimonio con la persona amata, soltanto per la previsione che la eventuale prole non sarà battezzata ed educata nella Chiesa cattolica, o che non sarà battezzata affatto. Ciò vale soprattutto se la rinuncia a tale matrimonio comporta di fatto la rinuncia a poter esercitare il diritto al matrimonio e alla procreazione, come potrebbe avvenire in certe circostanze o in certi luoghi dove le possibilità concrete di matrimonio per alcune persone sono molto limitate".⁴⁰

Un altro aspetto da considerare è la natura del matrimonio come comunione di vita. La sollecitudine pastorale della Chiesa sui matrimoni misti non riguarda solo l'osservanza della legge divina sulla fede e sulla educazione della prole. Essa deriva anche dalle difficoltà intrin-

³⁸ AAS 59 (1970) 259, 261. Cf. EV, 3, nn. 2421-2423, 2434.

³⁹ Cf. EV, 3, n. 2422.

⁴⁰ NAVARRETE, *art. cit.* p. 278s.

seche che fanno sì che i matrimoni misti, a parità di condizioni, rendono più difficoltosa la realizzazione del progetto matrimoniale, secondo il disegno di Dio. Scrive Navarrete: "È da rilevare che, nel matrimonio cristiano, i beni da attuare e le finalità da raggiungere non sono soltanto quelli propri della istituzione naturale del matrimonio, ma anche, anzi in prevalenza, sono quelle finalità altissime che il Signore ha voluto annettere al fatto di aver elevato il matrimonio a segno efficace di grazia «immagine e partecipazione del patto d'amore del Cristo e della Chiesa» (GS, 48) ... È da rilevare che questi valori⁴¹ sono propri del sacramento del matrimonio e quindi non possono essere raggiunti che in quanto i coniugi sono uniti in matrimonio sacramento e vivono in coerenza di fede la loro comunità di vita e di amore che è propria del matrimonio".⁴²

Analoghe considerazioni si possono fare anche da un punto di vista umano e psicologico, in quanto nel matrimonio misto diventa più difficile una integrazione degli sposi nell'intima unione di vita. "Nel matrimonio misto, di per sé, si ha in partenza una dissociazione degli animi in cose della massima profondità e importanza, che toccano il più intimo delle persone, quali sono le loro convinzioni religiose, con le conseguenze che ne derivano in quasi tutti i settori del comportamento umano".⁴³ Simili considerazioni valgono anche per l'educazione cattolica della prole, in quanto non sembra che si possa mettere in dubbio che "essa di per sé, *ceteris paribus*, nei matrimoni misti diventi più difficile che nei matrimoni fra cattolici".⁴⁴ Né possono essere sottaciuti o sottovalutati i riflessi nella comunità ecclesiale; in particolare i rischi dell'indifferentismo religioso. Tutti questi motivi non possono essere certamente determinanti per escludere in ogni ipotesi la liceità del matrimonio misto. In ogni caso ci troviamo spesso in una situazione conflittuale, che si rispecchia nella legislazione plurisecolare della Chiesa. Questa "da una parte non esclude in modo assoluto la liceità dei matri-

⁴¹ Cioè quelli di cui parla *Gaudium et spes*, 48: "L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dalla azione salvifica della Chiesa, perché i coniugi in maniera efficace, siano condotti a Dio e siano aiutati e rafforzati nello svolgimento della sublime missione di padre e madre. Per questo motivo i cristiani sono corroborati e quasi consacrati da uno speciale sacramento per i doveri e la dignità del loro stato. Ed essi, compiendo in forza di tale sacramento il loro dovere coniugale e familiare, nello spirito di Cristo, per mezzo del quale tutta la loro vita è pervasa di fede, speranza e carità, tendono a raggiungere sempre più la propria perfezione e la mutua santificazione, ed assieme rendono gloria a Dio".

⁴² NAVARRETE, *art. cit.* p. 280.

⁴³ *Ib.*

⁴⁴ *Ib.*

moni misti, e quindi li regola nella sua disciplina; d'altra parte, proprio perché riconosce le difficoltà intrinseche a tali matrimoni, lungi dal vedere in essi uno strumento di espansione missionaria, non solo li sconsiglia, ma, per permetterli, esige determinate garanzie finalizzate a rimuovere o almeno a mitigare gli effetti negativi che potrebbero derivarne: sia agli sposi stessi, sia alla prole, sia anche alla comunità ecclesiale".⁴⁵

Concludiamo con un testo tratto dal *Motu Proprio Matrimonia mixta*: "La Chiesa si rende conto che i matrimoni misti, proprio perché son conseguenza della diversità di religione e della divisione esistente tra i cristiani, non giovano ordinariamente, tranne alcuni casi, alla ricomposizione dell'unità tra tutti i cristiani. In realtà sono moltissime le difficoltà inerenti ad un matrimonio misto, in quanto esso introduce una specie di divisione nella cellula vivente della Chiesa, come giustamente è chiamata la famiglia cristiana, e a causa della diversità di vita religiosa rende più difficile nella stessa famiglia l'adempimento fedele dei precetti evangelici, specie per quanto riguarda la partecipazione al culto della Chiesa e l'educazione della prole. Per tali motivi la Chiesa, con senso di responsabilità, sconsiglia di contrarre matrimoni misti, essendo vivo desiderio che i cattolici nella loro vita coniugale possano raggiungere una perfetta coesione spirituale e una piena comunione di vita. Ma poiché è un diritto naturale dell'uomo contrarre matrimonio e generare la prole, la Chiesa con le sue leggi, che dimostrano chiaramente la sua sollecitudine pastorale, provvede a regolarne le cose in modo che da una parte sia garantito l'assoluto rispetto dei precetti di diritto divino, dall'altra tutelato il predetto diritto a contrarre matrimonio".⁴⁶

Matrimoni di mista religione

Il matrimonio di mista religione è quello che, a norma del can. 1124, viene celebrato tra due battezzati di cui uno è cattolico e l'altro no. Si tratta di matrimonio di mista religione, in contrapposizione al matrimonio di disparità di culto. Nel primo caso il matrimonio avviene

⁴⁵ *Ib.*, p. 282.

⁴⁶ Cf. EV, 3, nn. 2416-2417. Tale giudizio non è contraddetto da altri documenti della Chiesa, che trattano della sollecitudine pastorale verso le persone unite in matrimoni misti. In questi casi infatti l'azione della Chiesa tende a far superare le difficoltà intrinseche ai matrimoni misti e a far maturare positivamente le potenzialità che pure in essi esistono (Cf. *Familiaris Consortio*, 78; *Direttorio Ecumenico*, nn. 143-160).

tra due che hanno in comune il battesimo e la fede cristiana, anche se non nella pienezza: perciò si dice di mista religione.⁴⁷ Nel secondo caso non esiste il fondamento comune del battesimo cristiano; si tratta di due religioni diverse: da una parte quella cristiana, dall'altra quella naturale non cristiana.⁴⁸

Tale matrimonio è proibito senza una espressa licenza dell'autorità ecclesiastica. Il fondamento della proibizione sta nel fatto che il matrimonio come comunione di vita (cf. can. 1055, § 1) presuppone che si abbia in comune anche la fede e la religione. Inoltre il diritto-dovere che i genitori hanno di educare i figli nella fede cristiana (cf. can. 226, § 2; can. 793) può risultare di difficile attuazione, dal momento che i genitori non hanno una fede comune. Infine, la stessa fede dei coniugi può essere messa a repentaglio o per lo meno accantonata, risultando essa motivo piuttosto di contrasto che di unione. La prassi evidenzia il pericolo che i genitori diventino indifferenti al problema religioso e trascurino l'educazione religiosa dei figli.

La concessione della licenza spetta all'Ordinario del luogo (cf. can. 134, § 2). Per darla, egli deve avere una causa giusta e ragionevole. La licenza inoltre richiede l'adempimento di alcune condizioni, che non possono essere confuse con le cauzioni o garanzie della precedente legislazione e che riguardano solo la parte cattolica. Oggi l'ordinamento canonico non impone alcun obbligo alla parte non cattolica, almeno da un punto di vista di diritto positivo della Chiesa. Di tali condizioni parleremo dopo aver fatto menzione del matrimonio di disparità di culto, dal momento che valgono anche in questo tipo di matrimonio.

Matrimoni misti e matrimoni di disparità di culto

La differenza tra i matrimoni misti e quelli di disparità di culto è grande. Proprio perché diverso è il fondamento. In ogni caso il matrimonio di disparità di culto è ostacolato con un impedimento dirimente ed ha pertanto una diversa legislazione (cf. can. 1086). Però esistono alcuni punti in comune: si capisce perciò perché il can. 1086 § 2 rinvii ai

⁴⁷ Questi ultimi spesso, anche in documenti ufficiali, sono chiamati matrimoni interconfessionali. Si tratta di una terminologia, a nostro avviso, da evitare, particolarmente da parte della Chiesa cattolica. Questa infatti non può pensare se stessa come una delle tante confessioni cristiane, ma è semplicemente la Chiesa di Cristo nella quale sussistono e perseverano tutti gli elementi che Cristo ha voluto per la sua Chiesa e in essa solo, sotto il governo del Sommo Pontefice e del collegio dei Vescovi, sussiste e persevera l'unica Chiesa di Cristo (cf. can. 204, § 2). Un tale modo di parlare potrebbe confondere e aggravare il sincretismo e indifferentismo religioso.

⁴⁸ In particolare andrebbe precisato il concetto di "cattolico" in base ai cann. 11 e 1117.

cann. 1125-1126⁴⁹ e il can. 1129⁵⁰ ai cann. 1127-1128, che vanno applicati anche ai matrimoni di disparità di culto.⁵¹ I motivi per tale rinvio sono facilmente comprensibili, in quanto la ragione delle condizioni è sostanzialmente identica, anche se sotto il profilo giuridico il legislatore regola in modo formalmente diverso, per ragioni quanto mai plausibili, i due casi.

Le condizioni per la licenza o per la dispensa

Per i matrimoni misti oggi non esiste più l'impedimento, ma soltanto una proibizione, il superamento della quale richiede la licenza del superiore competente. Questi, quando la dà, non dispensa propriamente dalla legge, ma adempie la legge. Le condizioni richieste pertanto dal diritto per concedere tale permesso non si profilano entro l'istituto della dispensa.

Diverso è il caso per i matrimoni dispari: in questa ipotesi abbiamo un impedimento; si tratta perciò di una dispensa. Le condizioni per concederla rientrano pertanto sotto il profilo dell'istituto della dispensa.

Le condizioni da adempiere sono riportate sotto il can. 1125. La prima, certamente la più rilevante giuridicamente, riguarda solo la parte cattolica: questa deve dichiarare di essere pronta a rimuovere i pericoli di perdere la propria fede cattolica e deve promettere sinceramente di fare tutto il possibile, per quanto dipende da lei, per battezzare ed educare tutta la prole nella fede cattolica.⁵² La prima dichiarazione comprende un obbligo assoluto, di diritto divino stesso. Perciò si tratta di una dichiarazione, il cui oggetto non è stabilito dalla legge ecclesiastica, ma dalla volontà divina. Si tratta infatti dell'obbligo naturale di rimuovere i pericoli per la propria fede.

⁴⁹ Si rilevi però che il can. 1129 dice esplicitamente che si applicano anche i cann. 1127 e 1128. La tecnica giuridica desta una certa perplessità. Non si capisce perché il can. 1086 § 2 faccia riferimento solo ai cann. 1125 e 1126 e poi si sia dovuto introdurre un nuovo canone (1129) per applicare ai matrimoni dispari anche i cann. 1127 e 1128.

⁵⁰ Can. 1129: "Le disposizioni dei cann. 1127 e 1128 si devono applicare anche ai matrimoni ai quali si oppone l'impedimento di disparità di culto, di cui al can. 1086 § 1".

⁵¹ Riportiamo per comodità del lettore il can. 1086 in traduzione italiana:

"§ 1. È invalido il matrimonio tra due persone, di cui una sia battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta e non separata dalla medesima con atto formale, e l'altra non battezzata.

§ 2. Non si dispensi da questo impedimento se non dopo che siano state adempiute le condizioni di cui ai cann. 1125 e 1126.

⁵² Il testo legislativo distingue una dichiarazione ed una promessa; ma subito dopo, sotto il n.2° comprende le due cose sotto il comune nome di "promesse".

La promessa di battezzare ed educare i figli nella religione cattolica deve essere sincera e deve comprendere tutti i figli. Ma non è presentata con la stessa assolutezza della dichiarazione. Di fatto la parte cattolica deve promettere di fare tutto ciò che le sarà possibile (*"se omnia pro viribus facturam esse"*). E si può capire. Di fatto il battesimo e l'educazione non dipendono solo dalla buona volontà della parte cattolica. Né è concepibile che essa debba rompere la convivenza e la comunione coniugale, qualora trovi ostacoli nell'adempimento della sua promessa nel coniuge non cattolico o comunque nella comunità o nell'ambiente. Non può essere neppure dimenticato che il diritto di educare i figli è di tutti e due i genitori. È per questo che il coniuge cattolico deve fare quanto è nelle sue possibilità. La parte cattolica commette il delitto di cui al can. 1366 solo se liberamente presenta i figli per il battesimo o l'educazione in una religione non cattolica.

Va escluso però che i coniugi vengano a patteggiamenti, con i quali si stabilisca che alcuni figli vengono educati nella fede cattolica e altri nella fede non cattolica.

Dalla dichiarazione e dalla promessa va distinta l'ultima condizione da adempiere, perché l'Ordinario possa concedere la licenza o la dispensa dall'impedimento: tutte e due le parti devono essere istruite sui fini e sulle proprietà essenziali del matrimonio, che non possono essere esclusi da nessuno dei contraenti. I fini e le proprietà essenziali del matrimonio appartengono al matrimonio in quanto tale: essi non riguardano la fede dell'uno o dell'altro, ma lo stesso diritto naturale. Se anche uno solo di essi venissero negati, il matrimonio sarebbe nullo, in quanto il consenso delle parti non si porterebbe sull'oggetto matrimonio, ma su una realtà che oggettivamente non è matrimonio. Il vincolo pertanto non potrebbe sorgere, perché verrebbe a mancare lo stesso oggetto matrimoniale. Questo obbligo incombe pertanto su tutte e due le parti perché la fonte dell'obbligo è lo stesso diritto naturale. La Chiesa deve accertarsi, prima della celebrazione, che esistano tutte le condizioni per una valida celebrazione del matrimonio.

Ulteriori precisazioni vengono date dal can. 1126. Si coglie una distinzione tra la dichiarazione e la promessa della parte cattolica e l'informazione da dare alla parte non cattolica. A proposito delle prime viene detto che esse sono sempre necessarie. Viene poi demandato alla Conferenza episcopale, sottraendo pertanto la competenza all'Ordinario del luogo, stabilire il modo con cui esse devono essere fatte. Il modo poi deve essere tale che di esse consti in foro esterno. Quanto poi all'informazione della parte non cattolica, alla Conferenza episcopale spetta solo definire il modo di farla. Coerentemente alla impostazione codiciale, si dovrà in ogni caso evitare che si imponga una qualche firma alla stessa parte non cattolica. Può essere sufficiente la sola dichiarazione del ministro cattolico che attesti che tale informazione è stata data.

In forza del can. 1129, viene applicato ai matrimoni misti anche il can. 1127 sulla dispensa dalla forma. L'Ordinario, che non potrebbe dispensare dalla forma canonica in forza del can. 87, come risulta dalla risposta autentica del Pontificio Consiglio per la interpretazione dei testi legislativi,⁵³ lo può invece in forza del can. 1127 § 1 qualora si verifichino le difficoltà gravi e secondo le prescrizioni ivi contenute. Va rilevato che la dispensa deve essere data dall'Ordinario della parte cattolica. Egli a sua volta deve consultare l'Ordinario del luogo in cui viene celebrato il matrimonio.⁵⁴ Per la validità del matrimonio si richiede comunque una qualche forma pubblica di celebrazione.

Il matrimonio dispari tra una parte cattolica e una parte musulmana

Considerando che tra i diversi gruppi religiosi presenti in Italia quello musulmano rappresenta, dopo quello cristiano, il più numeroso e socialmente visibile, torna opportuno fare alcune riflessioni in tema di matrimonio.⁵⁵ La mobilità umana ha portato specie in questi ultimi decenni, in Italia e in Europa, un gran numero di musulmani a vivere stabilmente e a diretto contatto con popolazioni e civiltà occidentali e cristiane,⁵⁶ dando origine anche a numerosi matrimoni. Si tratta per lo più di matrimoni tra un uomo musulmano e una donna cristiana. Le legislazioni musulmane infatti escludono il matrimonio tra un cristiano e una donna musulmana.

Tali matrimoni risultano particolarmente complessi, sia per ragioni storiche, che hanno visto per secoli i cristiani e i musulmani su posizioni di grave inimicizia, sia per la concezione religiosa che li divide, e non ultimo anche per la diversa cultura del matrimonio.

È stato scritto: "L'Islam non è soltanto una religione, ma si presenta in tutte le sue manifestazioni sociali come espressione di una unità culturale, radicata nella fede in Dio: l'aggancio con questa realtà ontologica spiega e giustifica quell'unità, e spiega il fatto che popoli, di ori-

⁵³ Cf. AAS, LXXVII, 1985, pag. 771, III. L'Ordinario non può dispensare dalla forma canonica del matrimonio, neppure in forza del § 2 del can. 87.

⁵⁴ Tale consulta, in forza del can. 127, § 2, è per la validità della dispensa stessa.

⁵⁵ Secondo la distribuzione statistica della Caritas di Roma (*Immigrazione, Dossier statistico '99*, cit.), all'inizio del 1999 gli immigrati di religione islamica erano stimati 436.000 e rappresentavano, per numero di aderenti, il secondo gruppo religioso italiano.

⁵⁶ A.A. ROEST CROLLIUS, *L'Islam nel contesto migratorio in Europa*, in *Orizzonti pastorali oggi*, Padova, ed. Messaggero, 1987, pp. 194-201; L. DI LIEGRO, F. PITTAU (a cura di), *Per conoscere l'Islam. Cristiani e Musulmani nel mondo di oggi*, Roma, Ed. Piemme, 1991.

gine etnica totalmente diversa, cioè arabi, berberi, egiziani, nubiani, turchi, iracheni, siriani, persiani, sudanesi, indonesiani, afgani, indiani, mongoli, cinesi, ecc., possano seguire un unico modello di civiltà. Si è il fatto che la fede religiosa per il musulmano non è qualcosa che resta nel foro interno del singolo individuo, ma pervade e coinvolge tutta la sua vita familiare e sociale, per cui unità di fede significa unità di cultura e di civiltà. Non è però necessario rompere quell'aggancio con la realtà ontologica per entrare in un buon rapporto di comprensione col mondo islamico: il principio di tolleranza religiosa è comune all'Islam ed alla religione cattolica, entrambe religioni monoteiste, entrambe religioni che valorizzano il principio di onestà naturale dell'uomo, entrambe religioni che ammettono il giudizio finale ed eterno di Dio: in questa ricchezza di principi e di fede c'è spazio per il matrimonio religioso tra musulmani e cattolici, per quella tipica ed unica relazione massimamente interpersonale tra l'uomo e la donna da cui nasce il vincolo naturale che è vero matrimonio. Punto di incontro sotto l'aspetto naturale, sì; ma punto di partenza per un confronto continuo fra due realtà, due culture, fra due mondi che finiscono di essere diversi nel punto in cui il confronto diventa unione nel nome della pace alla quale entrambi i coniugi sono chiamati. Tutto questo è certamente difficile, ma non è impossibile; e, quando concorrono tutte le circostanze per concedere la dispensa dall'impedimento per «giusta e ragionevole causa», bisogna fare tutto il possibile perché nel rispetto delle esigenze di fede e della libertà di coscienza la comunione di vita fra i coniugi nasca e cresca nel segno della pace». ⁵⁷ Dopo aver rilevato che il principio di tolleranza oggi assume connotazioni diverse anche nel mondo musulmano, l'autore sottolinea che lo spirito del Corano sul matrimonio «non è rispettato a dovere nelle diverse legislazioni matrimoniali dei vari Paesi islamici, soprattutto per quanto riguarda il «ripudio» chiaramente avversato dal Corano. E non mancano in esso spunti in favore dell'indissolubilità intrinseca del matrimonio e della monogamia». ⁵⁸

Benché ciò sia senz'altro vero, non si possono trascurare le differenze che, a diversi livelli, sussistono tra la concezione cristiana del matrimonio e quella musulmana. Le difficoltà non provengono tanto dal fatto che il matrimonio tra battezzati è sacramento: in effetti nel matrimonio dispari non abbiamo la realtà sacramentale, essendo una parte non battezzata. Pur accettando la religione musulmana il principio del diritto naturale, fondato sulla volontà divina, come fa la religio-

⁵⁷ SEBASTIANO VILLEGIANTE, *Matrimonio cattolico e matrimonio musulmano: due mondi a confronto nel matrimonio dispari*, in *Orizzonti Pastoralis oggi*, Padova, Ed. Messaggero, 1987, pp. 202-203.

⁵⁸ *Ib.*, p. 203s.

ne cristiana, nella interpretazione pratica di tale diritto le differenze sono rilevanti, e notevoli sono pure i condizionamenti legislativi e culturali che toccano da vicino la stessa nozione di matrimonio, le sue proprietà essenziali e particolarmente la dignità e condizione della donna.

Lo stesso autore, il Villeggiante, che pure presenta in modo positivo il matrimonio tra una donna cattolica e un musulmano, crede necessario che soprattutto la parte cattolica si renda conto delle difficoltà anche culturali, sociali e giuridiche, che meritano una attenta considerazione.⁵⁹

Si comprende pertanto la prudenza dell'autorità ecclesiastica, la quale prima di concedere un'eventuale dispensa dall'impedimento di disparità di culto con un musulmano esige che esistano i presupposti

⁵⁹ In linea generale nello studio citato egli fa osservare: "Sui temi riguardanti le difficoltà, la separazione, il ripudio, il divorzio, l'affidamento della prole, il mantenimento del coniuge separato o il divorzio, il diritto successorio, si potrebbe scrivere a non finire, perché non sono poche né lievi le difficoltà che il matrimonio tra una donna cattolica ed un musulmano presenta, già ancora prima della sua celebrazione se si vuol fare riferimento alla sua validità secondo la legislazione civile islamica dei vari Paesi... Ora, con particolare riguardo alle donne cattoliche, soprattutto quelle europee, che per giusta causa vogliono sposare un uomo che risulta essere di religione islamica, esse devono sapere molte cose per rendere ragionevole e responsabile la loro scelta. Se si vuole e giustamente, «che ambedue i coniugi agiscano nella leale chiarezza e consapevolezza degli obblighi di coscienza e delle eventuali difficoltà» non basta che la parte musulmana sia tempestivamente informata delle promesse fatte dalla parte cattolica al momento della richiesta di dispensa dall'impedimento di disparità di culto, ma è estremamente importante che la donna sia bene informata sulla legislazione matrimoniale islamica vigente nel Paese di origine del suo futuro marito". E passa ad indicare tali difficoltà, che possono essere raggruppate in alcune categorie. 1) Dal punto di vista della relazione uomo e donna nella religione e nella cultura islamica. Ammesso che "la donna, quanto a responsabilità morale è uguale all'uomo", si deve rilevare che "nell'ordine gerarchico è inferiore all'uomo: la sua vita si svolge sempre all'ombra dell'autorità dell'uomo". 2) Sotto il profilo della educazione dei figli, va rilevato che "i figli non possono essere educati in una religione diversa da quella del padre". 3) Sotto il profilo dell'unità del matrimonio, va detto che fatta eccezione di alcuni Paesi e nonostante lo sviluppo delle società orienti verso la monogamia, "la poligamia è ancora legalmente ammessa in tanti paesi". 4) Sotto il profilo della indissolubilità, va ricordato che gli Sciiti ammettono il matrimonio a tempo determinato; che il ripudio è un diritto per sé esclusivo del marito che lo esercita, in forma revocabile o irrevocabile o sotto condizione, praticamente quando vuole. 5) Sotto il profilo della legislazione islamica, in genere va tenuto presente che il contratto matrimoniale è distinto dall'atto matrimoniale. La legge islamica non riconosce il principio della "legge del luogo di celebrazione del matrimonio"; la donna a seguito dello scioglimento del vincolo non ha più diritti sui figli e dopo quattro mesi non ha più diritto al mantenimento. Ed osserva: "Il problema grosso sta proprio nel fatto che la società musulmana non accetta il pluralismo al suo interno, particolarmente quello religioso. Si comprende in tale contesto come la dispensa dall'impedimento di disparità di culto con un musulmano sia data con molta difficoltà dall'autorità cattolica. In pratica può significare semplicemente una rinuncia alla propria fede" (passim, pp. 255-261).

indispensabili perché la parte cattolica possa rimanere fedele alla propria fede. Leggiamo nel decreto generale sul matrimonio canonico, n. 52: "I Pastori d'anime curino con particolare attenzione la preparazione dei nubendi al matrimonio misto. Questi nubendi devono essere aiutati a «conoscere le difficoltà che insorgono in una vita coniugale fra sposi nella fede o nella comunione ecclesiale». In particolare è doveroso richiamare le difficoltà che i nubendi cattolici vanno ad incontrare nel matrimonio con fedeli di religioni non cristiane, soprattutto quando intendono vivere in un ambiente diverso dal proprio, nel quale è più difficile conservare le convinzioni religiose personali, adempiere i doveri di coscienza che ne derivano, specialmente nell'educazione dei figli, e ottenere leale rispetto della propria libertà religiosa".⁶⁰ A questo decreto fa riferimento la commissione triveneta per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, che a proposito dei matrimoni con i musulmani afferma: "Le persone che vogliono contrarre matrimonio misto, devono essere istruite sulle difficoltà e conseguenze molto gravi di carattere religioso, culturale e giuridico cui vanno incontro: ci si attenga alle disposizioni emanate dalla Cei nel Decreto generale sul matrimonio... e ci si rivolga in ogni caso fin dall'inizio all'Ordinario diocesano".⁶¹

Responsabilità pastorali dell'Ordinario

I matrimoni misti e dispari presentano questioni pastorali di non lieve rilevanza, sia prima che durante e dopo la celebrazione. I problemi emergono soprattutto dopo il matrimonio. Le statistiche evidenziano soprattutto il pericolo dell'indifferentismo religioso. Tali matrimoni, però, possono essere anche l'occasione per un nuovo impegno nella fede e per un autentico dialogo ecumenico. In ogni caso lo sforzo pastorale deve tendere alla realizzazione degli elementi positivi che in essi esistono. In questo contesto si colloca il can. 1128 che ammonisce gli Ordinari, come pure i pastori di anime in genere, perché offrano al coniuge cattolico e ai figli il necessario aiuto perché siano in grado di adempiere gli obblighi assunti e perché li aiutino a vivere nella comunione e nell'unione la vita familiare. Va rilevato che il testo codiciale parla solo del coniuge cattolico e dei figli: ma evidentemente il discorso non può essere limitato ad essi; implica necessariamente anche il rapporto con la parte non cattolica, non per motivo di proselitismo, ma semplicemente perché il matrimonio è una realtà vissuta a due. Il testo normativo non parla del coniuge non cattolico, sia perché la Chiesa non

⁶⁰ *Enchiridion Conferenza Episcopale Italiana*, vol. IV, n. 2670.

⁶¹ Commissione triveneta per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, *Cristiani e Musulmani in dialogo*, 28 gennaio 1992. *Sussidio pastorale*. Bologna, EDB, 1992.

intende far valere la sua competenza sui battezzati non cattolici o sui non battezzati (cf. can. 11), sia per motivi di dialogo interreligioso. L'impegno dell'Ordinario deve tendere alla realizzazione dei quei valori essenziali del matrimonio cattolico, dei quali abbiamo parlato diffusamente sopra.

VELASIO DE PAOLIS

Pontificia Università Urbaniana

Summary

Following a short preface aimed at contextualising the subject, the Author starts with some general observations on the meaning of marriage and the likely problems related to mixed marriages, with particular reference to the changes and evolution of the doctrine of the Catholic Church in this field. The study examines the main points of the canonical legislation on marriage, especially regarding values that are to be saved and promoted. It then takes into consideration mixed marriages (i.e., a marriage between a catholic part and a baptized, non-Catholic one), and odd marriages (i.e., a marriage between a catholic part and a non-baptized one), underlining the required conditions for the Church to give a licence (in the former case) or an exemption (in the latter). Finally it focuses on marriage between a Catholic and a Muslim. The conclusions are devoted to the responsibility and duties of the Ordinary.

Résumé

Après une brève préface destinée à replacer le sujet dans son contexte, l'auteur fait quelques observations générales sur la signification du mariage et les problèmes liés aux mariages mixtes, avec une référence particulière aux changements et à l'évolution de la doctrine de l'Église catholique dans ce domaine. L'article examine les principaux points de la législation canonique sur le mariage, en particulier en ce qui concerne les valeurs qui doivent être sauvegardées et défendues; il prend ensuite en compte les mariages mixtes (à savoir, un mariage entre un catholique et un baptisé non-catholique) et les mariages avec disparité de culte (à savoir, un mariage entre un catholique et un non-baptisé), soulignant les conditions requises pour que l'Église délivre un certificat de publication des bans (dans le premier cas) et une dispense (dans le second). L'article se focalise sur le mariage entre un catholique et un musulman. Les conclusions relèvent de la responsabilité et des devoirs de l'Ordinaire du lieu.

L'acquisto di cittadinanza, strumento o risultato di un processo di integrazione: un confronto tra alcuni Paesi europei nei primi anni Novanta*

Introduzione

La rinnovata intensità dei flussi migratori internazionali diretti verso i Paesi dell'Europa Occidentale, provenienti in particolare dalla sponda meridionale del Mediterraneo e dall'Europa Orientale, ma anche da altre aree, geograficamente molto più distanti, di Africa, Asia e America Latina, costituiscono una sfida di grande rilievo per molte nazioni europee.

In particolare, i Paesi di accoglienza sono chiamati al difficile compito di costruire delle politiche migratorie in grado, da un lato, di determinare quantità e qualità dei flussi di immigrati e, dall'altro, di governare il loro processo d'integrazione nel contesto economico e sociale.

Il fenomeno immigratorio spesso si presenta sotto forma di emergenze che, anche per cause esterne (conflitti e/o condizioni di forte instabilità politico-economica), periodicamente si ripropongono ai Paesi occidentali. Tuttavia, appare egualmente importante tenere conto di quanti già vi soggiornano stabilmente: per tale presenza, di natura più o meno definitiva, sembra necessario porre in essere delle specifiche politiche che consentano di superare o, quantomeno, di attenuare difficoltà e problemi che inevitabilmente nascono dalla convivenza tra comunità di culture e tradizioni profondamente diverse.

* Il presente lavoro è frutto della collaborazione dei due autori. Per quanto concerne la stesura del testo, Enrico Bisogno ha redatto i paragrafi 1, 2 e 3, Gerardo Gallo i prospetti, le tabelle e i paragrafi 4 e 5.

Provando a schematizzare, nell'esperienza dei Paesi occidentali si sono sperimentati tre diversi modelli di convivenza tra società autoctona e comunità immigrate: essi sono riconducibili ai concetti di inserimento, integrazione ed assimilazione, termini apparentemente simili, ma che, dal punto di vista scientifico e politico, assumono significati e contenuti molto diversi.

Il concetto di inserimento si limita alle dimensioni economica e sociale, facendo in sostanza riferimento ad un modello in cui al lavoratore straniero, oltre alle garanzie contrattuali, vengono assicurati i diritti sociali e, quindi, la possibilità di accedere ai servizi pubblici (ad es. assistenza sanitaria e istruzione).

Per integrazione, invece, si intende un concetto più ampio, attinente anche alla sfera culturale e quindi ai comportamenti ed atteggiamenti individuali: in tale modello gli immigrati condividono alcune norme della società di accoglienza, pur conservandone altre del Paese di provenienza [Bonifazi, 1998; Rosoli, 1987].

Infine, l'assimilazione fa riferimento all'idea del completo abbandono, da parte degli immigrati, di usi e costumi originari per adattarsi completamente alle regole di comportamento del Paese in cui vivono.

A configurare nella realtà tali diversi modelli di convivenza sono da un lato le scelte dei Paesi di accoglienza e, di conseguenza, le politiche migratorie adottate e, dall'altro, alcune caratteristiche degli immigrati, sia in termini di prossimità socio-culturale con la popolazione autoctona che di tipologia del progetto migratorio, il quale non sempre contempla la scelta di un trasferimento definitivo. Tale constatazione complica ulteriormente il discorso sulle politiche che, evidentemente, devono essere sufficientemente complesse e flessibili, così da garantire, accanto alla scelta dell'assimilazione o dell'integrazione, anche l'opportunità del solo inserimento economico e sociale nel Paese di immigrazione [Bonifazi, 1998; Natale, Strozza, 1997]. Peraltro, questi tre concetti possono anche essere letti in chiave temporale visto che una comunità di immigrati può attraversare tutte queste tre distinte fasi, magari nel corso di qualche generazione, con una progressiva identificazione culturale nella società di arrivo, anche se la linearità del processo è tutta da dimostrare e, anzi, è continuamente posta in discussione dalle tensioni etniche che periodicamente riemergono anche nei Paesi di antica immigrazione.

Generalmente, nelle nazioni dell'Europa Occidentale sono state costruite le condizioni formali per assicurare l'inserimento degli immigrati stranieri, intendendo con ciò l'eliminazione delle barriere giuridiche che impediscono la parità nel godimento dei diritti civili e sociali, anche se molto resta da fare affinché tale uguaglianza diventi effettiva nella realtà quotidiana. Se poi si parla di integrazione, la strada appa-

re ancora più lunga e complessa perché entrano in gioco i fattori connessi alle differenti identità culturali, con il conseguente confronto/scontro tra norme e modelli spesso profondamente diversi e per i quali è necessario trovare opportuni strumenti e modalità di composizione; inoltre, di vera integrazione non si può parlare fino a quando non si iniziano a condividere i diritti della sfera politica e, quindi, l'esercizio dell'elettorato attivo e passivo.

Tra le politiche relative al processo di integrazione degli immigrati rientra a pieno titolo la normativa sull'acquisizione di cittadinanza da parte degli stranieri, visto che, almeno da un punto di vista formale, con tale evento si raggiunge la piena parità di diritti-doveri rispetto alla popolazione autoctona.

In linea di principio l'acquisto della nazionalità può essere inteso in modi diametralmente opposti: infatti, da un lato esso può essere interpretato come strumento per dare effettiva e piena 'cittadinanza' agli immigrati stranieri, anche al fine di facilitarne l'integrazione socioculturale nel Paese di accoglienza mentre, dall'altro, esso può essere inteso, in senso più restrittivo, come riconoscimento finale di un percorso di integrazione/assimilazione già avvenuto. Tra questi due estremi, in verità del tutto teorici, si collocano le situazioni reali che si riscontrano nei vari Paesi europei.

Peraltro, ci si può attendere che, negli Stati dove si è compiuta una scelta del primo tipo, la normativa per l'accesso alla cittadinanza sia relativamente elastica e, di conseguenza, più elevato il numero di naturalizzazioni, mentre si dovrebbero avere leggi e prassi amministrative più restrittive nel secondo caso, determinando un numero di acquisizioni più contenuto.

Non bisogna dimenticare, comunque, che altri importanti fattori entrano in gioco, condizionando legislazioni e ampiezza di tale fenomeno nelle differenti nazioni, tra cui il progetto migratorio degli stranieri e, quindi, il loro interesse a conseguire la cittadinanza del Paese in cui vivono, la durata della residenza e la stessa provenienza degli immigrati, con l'eventuale esistenza di legami di tipo culturale e/o coloniale: come si vedrà tutti questi fattori influenzano notevolmente l'esperienza dei vari Paesi.

In Italia si è di recente aperto il dibattito sulla legge relativa alla trasmissione della cittadinanza,¹ sulla scia di quanto sta avvenendo in altre nazioni europee, tra cui la Germania, dove la proposta governativa

¹ Il Ministero della Solidarietà Sociale sta già approntando alcune ipotesi per riformare la legge sulla cittadinanza (a riguardo, si fa riferimento ai lavori della Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati, Roma, 22 febbraio 1999).

va di riforma della legge sulla cittadinanza ha suscitato aspre polemiche diventando terreno di contesa elettorale. In ogni caso, si può dire che, anche in seguito agli ultimi interventi normativi che regolano la presenza straniera (legge 6 marzo 1998, n° 40), si siano costruite le condizioni formali per assicurare l'inserimento degli immigrati.

Sembra quindi utile, in tale contesto, proporre un confronto con alcune nazioni europee – Francia, Germania, Paesi Bassi e Regno Unito – sul tema dell'acquisto della cittadinanza, sia in riferimento alle differenti legislazioni in vigore che rispetto ai più importanti aspetti quantitativi e qualitativi che tale fenomeno assume.

In particolare, obiettivo del presente lavoro è dapprima quello di fornire una breve rassegna sulle modalità d'acquisto della cittadinanza rinvenibili nei Paesi considerati e, nel contempo, di individuare, anche da un punto di vista puramente teorico, similarità e differenze presenti nelle singole legislazioni. In secondo luogo, attraverso l'analisi quantitativa e qualitativa dei riconoscimenti contabilizzati dal 1991 al 1997, si cercherà di effettuare una valutazione degli effetti delle modifiche legislative dei primi anni Novanta sull'ammontare delle acquisizioni e un confronto sulle tipologie di acquisto e sulla composizione etnica delle acquisizioni di cittadinanza nei Paesi di accoglienza.

Le modalità di acquisto della cittadinanza in alcuni Paesi europei

Nell'ambito delle legislazioni sulla trasmissione della cittadinanza è possibile individuare due distinti principi ispiratori che, sia pure diversi, trovano poi generalmente una specifica composizione nell'ambito delle discipline nazionali: da una parte vi è infatti il criterio dello *jus sanguinis*, basato sulla discendenza da un cittadino nazionale, e, dall'altra, quello dello *jus soli* che pone a fondamento dell'acquisto della nazionalità la nascita nel territorio dello Stato. Da questi semplici principi generali sono poi derivate delle fattispecie di acquisto della cittadinanza che possono essere intese come interpretazioni estensive di questi criteri. Il concetto di *jus sanguinis* si è così allargato tanto in senso verticale, con il riconoscimento del diritto alla cittadinanza ai discendenti diretti e, in qualche caso, in virtù delle origini o affinità etniche comuni, quanto in senso orizzontale, concedendo la possibilità di accesso alla cittadinanza al coniuge del cittadino nazionale. Non solo, anche il principio dello *jus soli* è stato in qualche modo esteso visto che, accanto a quella classica, esiste quasi ovunque una forma che pone come requisito una lunga residenza nel Paese, anche se in questo caso la concessione della cittadinanza è vincolata ad un pronunciamento di

un'autorità civile spesso con alto grado di discrezionalità. In tutti i Paesi considerati trovano una qualche applicazione entrambi questi criteri, anche se con modalità e requisiti piuttosto eterogenei e con la caratteristica che, sovente, la prevalenza del criterio della discendenza o, al contrario, del luogo di nascita dipende dalla circostanza che il Paese in questione abbia in passato sperimentato un processo di emigrazione o di immigrazione [Oecd, 1995].

Nel presente lavoro si propone una classificazione delle varie modalità di acquisto, previste dalle singole normative, che porta all'identificazione di tre distinte tipologie (prospetto 1): nel primo caso l'assegnazione della cittadinanza avviene *automaticamente*, senza che l'interessato presenti una richiesta specifica; nel secondo, invece, il cittadino straniero deve presentare *l'istanza* di conseguire la cittadinanza, esprimendo quindi un'esplicita volontà, ed essa viene riconosciuta quando sono soddisfatti alcuni requisiti oggettivi; infine, anche nella terza e ultima modalità deve essere presentata una domanda ma, a differenza del caso precedente, la decisione sulla richiesta è soggetta ad un certo grado di discrezionalità e viene quindi assegnata mediante una *concessione* da parte dell'autorità competente [Bisogno, Gallo, 1998].

Acquisto per trasmissione automatica

In merito alla *trasmissione automatica* della cittadinanza si distinguono, in particolare, le seguenti modalità di acquisto:

- *per nascita da padre o madre cittadini*, circostanza che trasferisce al nato la cittadinanza di uno dei genitori fin dal momento della nascita, secondo l'applicazione dello *jus sanguinis*; è prevista in tutti i Paesi presi in esame, ad eccezione del Regno Unito dove la trasmissione per discendenza è automatica solo se la nascita è avvenuta in territorio nazionale.

- *Per nascita sul territorio dello Stato*: si tratta della modalità che discende dal principio dello *jus soli* e che ormai, in nessuna delle nazioni considerate, trova un'applicazione incondizionata. In Francia e nei Paesi Bassi il bambino nato sul territorio nazionale acquisisce automaticamente la cittadinanza solo se si tratta della 3^a generazione di immigrati: infatti, in Francia deve essere nato sul territorio nazionale anche un genitore (*jus soli* doppio), mentre nei Paesi Bassi deve risiedere sul territorio olandese anche la nonna. Nel Regno Unito è invece necessario che entrambi i genitori abbiano la residenza legale permanente (*permanent right of residence*).²

² In precedenza, Regno Unito e Francia attribuivano automaticamente la cittadinanza a tutti i nati sul territorio nazionale, fattispecie abrogata rispettivamente

• *Per riconoscimento di maternità o di paternità*, prevista in tutti i Paesi: il riconoscimento o la dichiarazione giudiziale del figlio minore determina automaticamente la trasmissione della cittadinanza da parte del genitore cittadino.

• *Per adozione*, prevista in tutti i Paesi, secondo cui il minore straniero, se adottato da un genitore cittadino, acquista automaticamente la cittadinanza.

• *Per juris communicatio*: consiste nella possibilità, per lo straniero che ha conseguito la cittadinanza, di trasmetterla ai propri figli minorenni conviventi. Tale tipologia di acquisto è presente in tutti gli Stati considerati, con alcune limitazioni in Germania, dove si applica solo ai minori con meno di dieci anni di età, e nel Regno Unito, dove il meccanismo di trasmissione ai figli di stranieri naturalizzati non è automatico bensì è sottoposto ad una verifica di natura discrezionale.

Infine, sono generalmente in vigore norme di salvaguardia che cercano di evitare i casi di apolidia: esse prevedono l'attribuzione automatica della nazionalità per i nati da genitori apolidi o ignoti, oppure da genitori stranieri nel caso in cui, per effetto di disposizioni del Paese di origine, non viene loro trasmessa la cittadinanza paterna e/o materna.

Acquisto in seguito ad istanza senza vincoli discrezionali

Con riguardo all'ottenimento della cittadinanza in seguito ad una *manifestazione di volontà* da parte degli immigrati, è possibile individuare la tipologia di acquisto *su istanza senza discrezionalità*. Questa si realizza, attraverso procedure semplificate di naturalizzazione, al verificarsi delle seguenti circostanze:

• *per nascita e/o prolungata residenza nel Paese*, in base alla quale i figli degli stranieri, se nati sul territorio nazionale, possono richiedere la cittadinanza qualora possiedano determinati requisiti. In particolare, per lo straniero nato in Francia, occorrono cinque anni di residenza ininterrotta e una richiesta, da presentare tra il 16° e il 21° anno di età; in Italia, invece, lo straniero nato sul territorio può chiedere la

te nel 1981 e nel 1993. In Francia, inoltre, la legge 98-170 del 1998 ha introdotto alcune modifiche per gli immigrati di seconda generazione; in particolare, i figli degli immigrati nati in Francia, con almeno 16 anni di età, possono ottenere, attraverso una dichiarazione di volontà che non è sottoposta a vincoli discrezionali, la cittadinanza francese a condizione che siano residenti abitualmente e continuativamente nel Paese da almeno 5 anni e dall'età di 11 anni. Nel caso in cui il richiedente non abbia compiuto il sedicesimo anno di età, sono i genitori che, in accordo con la volontà del figlio, possono presentare alle autorità l'istanza di ottenere la cittadinanza solo se il minore ha almeno 13 anni di età ed è abitualmente e continuativamente residente in Francia dall'età di otto anni.

cittadinanza se ha risieduto ininterrottamente e regolarmente fino alla maggiore età, presentando l'istanza entro il compimento del 19° compleanno. Gli stranieri nati nei Paesi Bassi possono acquistare la nazionalità olandese, entro il compimento del 25° anno di età, se residenti nel Paese da almeno tre anni.

In Germania sono previste due forme di naturalizzazione semplificata: la prima per i giovani immigrati (non è necessario che siano nati sul territorio nazionale), a condizione che siano residenti in Germania da almeno otto anni, che abbiano frequentato le scuole tedesche per almeno 6 anni e presentino un'apposita domanda tra il 16° e il 23° anno di età; la seconda forma è invece di carattere generale, destinata agli stranieri che, residenti da almeno 15 anni, dimostrano di essere in grado di provvedere al loro mantenimento e rinunciano alla cittadinanza precedente.

• *Per status evidente di cittadino*, modalità prevista in Francia e Regno Unito per gli immigrati dei Paesi già facenti parte di colonie: questi possono infatti vantare lo status evidente di cittadini e, ai fini della naturalizzazione, è sufficiente che esprimono la volontà di voler acquistare a tutti gli effetti la nazionalità. A riguardo, l'ordinamento britannico, a partire dal 1981, opera una distinzione tra la cittadinanza britannica, quella dei Territori Dipendenti (*British Dependent Territories*) e, infine, la cittadinanza britannica d'oltremare (*British Overseas*): per le ultime due categorie di persone non è previsto il diritto di stabilire la propria residenza nel Paese; tuttavia il Regno Unito assicura la protezione diplomatica e consente, dopo 5 anni di residenza e in seguito ad istanza al Segretario di Stato, di acquistare la cittadinanza britannica.

• *Per discendenza da ex cittadini e per affinità etnica*, che attribuisce, nel caso di Italia e Germania, la cittadinanza ai discendenti diretti di un ex cittadino, anche se con criteri diversi per i due Paesi; infatti, nel caso dell'Italia il richiedente deve dimostrare degli specifici legami,³ mentre in Germania la nozione di discendenza trova un'applicazione più ampia. Essa, infatti, si riferisce sia agli ex cittadini tedeschi e ai loro discendenti che, deportati nel corso del secondo conflitto mondiale, optarono per un'altra cittadinanza, sia ad altri immigrati che, per affinità etnica, sono considerati tedeschi di origine (*Aussiedler*) e, in quanto tali, vengono riconosciuti come cittadini della Repubblica Federale.

³ I collegamenti con l'Italia previsti dalla fattispecie sono: aver prestato in Italia il servizio di leva oppure aver ricoperto un incarico pubblico per conto dello Stato o, infine, essere residenti in Italia da almeno 1 anno al compimento della maggiore età.

Prospetto 1 - Tipologie di acquisto della cittadinanza in alcuni paesi dell'Unione europea, modalità di acquisto, requisiti richiesti e autorità competenti ad esaminare le istanze

Paesi	Trasmissione automatica della nazionalità	Modalità di acquisto	Requisiti	Alto o autorità che conferisce la cittadinanza
Francia	- per nascita da padre o madre cittadino per nascita - per nascita nel paese da genitori stranieri residenti - per riconoscimento se uno dei genitori è cittadino - per <i>ius communicatio</i> , discendenti diretti di genitore naturalizzato (<i>ius sanguinis</i>) - per adozione se minore	a) per dichiarazione di matrimonio con un coniuge cittadino b) per richiesta di naturalizzazione ordinaria c) per nascita e prolungata residenza nel paese d) per dichiarazione di acquisto della nazionalità e) per richiesta di naturalizzazione straordinaria	a) almeno 2 anni di durata, nessuna condanna per reati gravi b) 18 anni di età, 5 anni di residenza, nessuna condanna penale, buon livello di integrazione, conoscenza della lingua c) 5 anni di residenza duratura e istanza da presentare tra i 16 e i 23 anni d) residenza nel paese e) eminenti servizi resi allo Stato	a) alto di stato civile emesso dal Sindaco b) D.P.R.*** su proposta del Ministero dell'Interno c) Corte di Giustizia o autorità amministrativa d,e) D.P.R., sentito il Consiglio di Stato su proposta del Ministero dell'Interno
Germania	- per discendenza da padre o madre cittadino - per <i>ius communicatio</i> , discendenti diretti di genitore naturalizzato (<i>ius sanguinis</i>) - per riconoscimento di padre cittadino - per adozione se minore	a) per naturalizzazione semplificata, di cui: I - per matrimonio II - per affinità etnica e per gli ex cittadini deportati in massa III - per dichiarazione di riacquisito da parte di ex cittadini IV - per dichiarazione da parte di stranieri tra i 16-23 anni di età V - per dichiarazione da parte di cittadini stranieri (maggioranni) b) per richiesta di naturalizzazione ordinaria	a) nessun criterio di discrezionalità da parte dell'autorità competente I - almeno 5 anni di durata e residenza nel paese II - residenza nel paese, affinità etnica III - residenza nel paese, affinità etnica IV - 8 anni di residenza, 6 anni di scuola di cui 4 negli istituti dell'obbligo V - 15 anni di residenza e istanza da presentare entro il 31.12.1995 b) 18 anni di età, 10 anni di residenza, nessuna condanna penale, buon livello di integrazione, conoscenza della lingua, capacità a mantenersi, rinuncia alla cittadinanza precedente, giuramento di fedeltà allo Stato	a) Sindaco o altra autorità amministrativa (Lander o amministrazione provinciale) b) Sindaco o altra autorità amministrativa e, in alcuni casi eccezionali, anche su parere del Ministero dell'Interno

Prospetto 1 - Segue

Paesi	Trasmissione automatica della nazionalità	Acquisto della nazionalità in seguito ad una istanza specifica da parte del richiedente
Italia	Modalità di acquisto	Requisiti
<ul style="list-style-type: none"> - per nascita da padre o madre cittadino - per riconoscimento di padre o madre cittadino - per <i>ius communicatio</i>, discendenti diretti di genitore naturalizzato (<i>ius sanguinis</i>) - per adozione se minore 	<ul style="list-style-type: none"> a) per dichiarazione di matrimonio con un coniuge cittadino b) per nascita e prolungata residenza nel paese c) per richiesta di naturalizzazione ordinaria d) per dichiarazione di riacquisito o per discendenza da ex cittadini e) per richiesta di naturalizzazione straordinaria 	<p>Alto o autorità che conferisce la cittadinanza</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Decreto del Ministero dell'Interno b) Atto di stato civile emesso dal Sindaco c) D.P.R. sentito il Consiglio di Stato su proposta del Ministero Interno d) Atto di stato civile emesso dal Sindaco e) D.P.R., sentito il parere di altri organi
<p>Paesi Bassi</p> <ul style="list-style-type: none"> - per nascita da padre o madre cittadino - per nascita nel paese o all'estero se il genitore è la nonna, nonno, bisnonno o nonna, bisnonna o nonna o nelle Antille olandesi - per riconoscimento di padre o di madre cittadino 	<ul style="list-style-type: none"> a) almeno tre anni di residenza e istanza da presentare entro 125 anni di età b) almeno tre anni di matrimonio, residenza diversa da quella del paese di precedente nazionalità e conoscenza della lingua c) 18 anni di età, 5 anni di residenza nel paese, nessuna condanna penale o della lingua d) eminenti servizi resi al paese o per nascita da stranieri residenti nelle Antille e) residenza diversa da quella del paese di precedente nazionalità 	<ul style="list-style-type: none"> a, b) Ministero di Giustizia c) Decreto regio su proposta del Ministero di Giustizia d) Decreto regio e Consiglio di Stato e) Ministero di Giustizia

Paesi	Trasmissione automatica della nazionalità	Modalità di acquisto	Requisiti	Atto o autorità che conferisce la cittadinanza
Regno Unito	<ul style="list-style-type: none"> - per nascita nel paese da un genitore cittadino per nascita o da genitori stranieri che hanno entrambi un permesso di soggiorno permanente nel paese (<i>ius soli</i>)** - per riconoscimento di padre o di madre cittadino 	<ul style="list-style-type: none"> a) per naturalizzazione semplificata in seguito a matrimonio b) per richiesta di naturalizzazione ordinaria 	<ul style="list-style-type: none"> a) residenza nel paese al momento della istanza b) 18 anni di età, 5 anni di residenza, nessuna condanna civile o penale, integrazione sociale, conoscenza della lingua, intenzione a mantenere la residenza nel paese c) 3 anni di residenza, anche da parte dei genitori, nei 3 anni che precedono l'istanza o nei 3 anni prima della nascita se figli di cittadini per discendenza d) residenza nel paese al momento dell'istanza 	<ul style="list-style-type: none"> a) Atto di registrazione del Segretario di Stato b) Certificato di naturalizzazione emanato dal Segretario di Stato c) Atto di registrazione del Segretario di Stato d) Atto di registrazione del Segretario di Stato

Note: * A partire dal 1-1-1994, l'acquisto automatico per gli immigrati di II generazione è stato abrogato. Pertanto, i nati da cittadini stranieri residenti in Francia nel periodo considerato potevano ottenere la cittadinanza solo su specifica istanza da presentare tra i 16 e i 21 anni di età.

** Per nati dopo il 1983, l'acquisto della cittadinanza per nascita nel paese da genitori stranieri residenti prevede, al cumplimiento della maggiore età, la registrazione della cittadinanza con criteri di discrezionalità da parte del Segretario di Stato, National Act del 1981.

*** D.P.R. = Decreto del Presidente della Repubblica.

Una terza tipologia di acquisto, qui individuata come una *concessione su istanza*, è attribuita in seguito ad una decisione da parte delle autorità competenti in cui, oltre al soddisfacimento di alcuni requisiti oggettivi, si verificano delle caratteristiche dei richiedenti la cui valutazione è di tipo *discrezionale*. In tale contesto, è possibile definire, dunque, le seguenti modalità di acquisto:

- *per naturalizzazione ordinaria*, che attribuisce la cittadinanza in base alla "residenza" nel paese di accoglimento. Tale requisito varia, in termini di durata, da Paese a Paese: dieci anni per Germania e Italia e un periodo più limitato in Francia, Paesi Bassi e Regno Unito (5 anni). È necessario, inoltre, che il richiedente abbia una buona condotta (*good character*), non abbia riportato condanne civili o penali, e che possa vantare un elevato grado di integrazione nel contesto socio-economico, valutazione a volte effettuata attraverso l'esame dei redditi percepiti e l'adempimento degli oneri fiscali; nell'esame di tali requisiti il grado di discrezionalità è diversificato per i vari Paesi.

- *Per matrimonio con un coniuge cittadino*: permette allo straniero di ottenere la cittadinanza del coniuge cittadino. In alcuni dei Paesi considerati (Paesi Bassi e Regno Unito) l'acquisto per matrimonio si realizza attraverso procedure semplificate di naturalizzazione, tipicamente con una riduzione significativa della durata minima di residenza nel territorio dello Stato. Invece, in altri Paesi (Francia, Italia e Germania), si configura una specifica tipologia di acquisto per matrimonio, con procedure e requisiti differenti rispetto a quelle previste per le naturalizzazioni.

In genere condanne per reati di particolare gravità e comprovati motivi di sicurezza precludono l'acquisto della nazionalità.

Nei Paesi Bassi tale modalità trova un'applicazione estensiva, visto che non è necessario il matrimonio: la nazionalità può essere acquisita anche dal partner che convive con un cittadino nazionale.

- *Per registrazione*: riguarda esclusivamente l'acquisto della cittadinanza britannica da parte degli immigrati di seconda generazione; infatti, i minori nati all'estero da cittadini inglesi oppure i figli nati nel Paese da genitori naturalizzati, possono acquistare la cittadinanza britannica attraverso una istanza da presentare, entro il compimento della maggiore età, al Segretario di Stato, che ha la discrezionalità di opporsi a tale richiesta.

- *Per riacquisto della cittadinanza*: contempla la possibilità di attribuire di nuovo la cittadinanza a coloro che vi abbiano rinunciato in seguito all'opzione per la nazionalità di un altro Paese che non riconosce lo status di doppi cittadini.

Un'ultima modalità, peraltro assai rara, consiste nella possibilità di attribuire la nazionalità, attraverso una procedura assai complessa, a quelle personalità straniere che hanno reso eminenti servizi allo Stato, una fattispecie qui definita come *naturalizzazione straordinaria* che, pur essendo prevista da Francia, Italia, Paesi Bassi e Regno Unito, contabilizza un numero ridotto di casi.

Alcune considerazioni di sintesi

Dalla disamina delle modalità di acquisto della nazionalità nei Paesi considerati, si deduce che il principio dello *jus soli* non trova un'applicazione diretta in nessuna delle legislazioni esaminate; anche nei Paesi di più antica immigrazione la cittadinanza viene attribuita allo straniero nato sul territorio nazionale solo quando è accertata una dimora duratura e regolare dei genitori.

Tuttavia, pur non essendovi un'applicazione immediata di tale principio, sono spesso previste vie preferenziali per la naturalizzazione degli immigrati di seconda generazione: è questa una caratteristica comune delle legislazioni dei Paesi considerati, con l'eccezione, in alcuni casi, del Regno Unito. In modo simile è favorito l'acquisto della nazionalità da parte dei coniugi di cittadini.

Una via agevolata alla naturalizzazione è inoltre offerta, da una parte, agli immigrati provenienti da Stati già facenti parte di possedimenti coloniali (si pensi alle acquisizioni di diritto in Francia e Regno Unito e ad una durata della residenza ridotta per gli immigrati del Suriname nei Paesi Bassi); dall'altra, a quanti possono dimostrare di avere la stessa origine etnica della società di insediamento (come le acquisizioni di diritto in Germania e, in misura molto minore, le concessioni su istanza con discrezionalità in Italia).

È quindi evidente che il procedimento di acquisizione viene, in un modo o nell'altro, favorito quando il richiedente può vantare dei legami con il Paese di accoglienza, mentre la strada appare in genere più difficile per lo straniero privo di tali collegamenti, per il quale resta praticabile soltanto la via della naturalizzazione ordinaria. Proprio in riferimento a tale modalità sembrano emergere significative differenze nei vari Paesi esaminati in termini di requisiti e procedure, con evidenti conseguenze sul livello di accessibilità da parte degli immigrati, da verificare alla luce dei dati analizzati (prospetto 1).

Peraltro, sempre in riferimento alla naturalizzazione ordinaria, bisogna tenere presente che sui livelli di utilizzo di tale modalità di acquisizione incide anche la possibilità di conservare la nazionalità di origine. Si ritiene infatti che il possesso della doppia cittadinanza pos-

sa essere vantaggioso, soprattutto, per gli immigrati di prima generazione, visto che tale *status* consente di mantenere i legami con la comunità di origine. Tuttavia tale possibilità, che si applica secondo il principio di reciprocità tra Paese di accoglienza e Paese di provenienza, non trova ampia applicazione, anche per gli oggettivi problemi di incertezza che esso comporta, se si tiene conto dell'indeterminatezza dell'ordinamento giuridico cui deve sottostare il cittadino con doppio passaporto [Castorina, 1997; Nascimbene, 1996]. Dal punto di vista formale, per gli stranieri che risiedono in Francia, Germania, Italia e Paesi Bassi non risulta possibile, almeno fino al 1997, conservare con la naturalizzazione pure la cittadinanza del Paese di origine, anche se, dal punto di vista sostanziale, la Francia e i Paesi Bassi già da tempo conferiscono la cittadinanza senza nessun obbligo di rinuncia alla cittadinanza precedente.

In conclusione, si sottolinea che negli ultimi anni si registra una certa tendenza, da parte dei Paesi del Vecchio Continente, ad armonizzare le politiche in materia di cittadinanza [Clarke, van Dam and Gooster, 1998]. In particolare, nel 1997 è stata approvata dal Consiglio d'Europa la *Convenzione Europea sulla Nazionalità*. Essa pone il principio dell'universalità di tale diritto e, di conseguenza, stabilisce che nessuno possa essere arbitrariamente privato della propria nazionalità. Si riconosce, inoltre, ai Paesi membri la possibilità di introdurre e applicare lo status della doppia cittadinanza, a parziale modifica di quanto affermato in una precedente Convenzione del 1963.

Il problema della comparabilità dei dati e della misura delle naturalizzazioni

Per analizzare e confrontare i livelli di acquisto di cittadinanza nei Paesi esaminati, si è fatto riferimento, oltre che ai valori assoluti, anche al cosiddetto tasso di naturalizzazione, costruito mettendo in relazione, al numeratore, l'ammontare delle acquisizioni contabilizzate alla fine dell'anno⁴ e, al denominatore, gli stranieri regolarmente residenti all'inizio dello stesso anno, considerati come popolazione "a rischio" di sperimentare l'evento naturalizzazione.

Inoltre è stata compiuta un'analisi "qualitativa" delle acquisizioni secondo le modalità di trasmissione della cittadinanza, tenendo conto che queste possono realizzarsi o con effetto *automatico* sugli immigrati

⁴ Nel calcolare tale ammontare, si prendono in considerazione solo le acquisizioni relative ai nuovi cittadini che sono residenti nel territorio dei Paesi considerati, escludendo, quindi, coloro che sono residenti all'estero.

stranieri, o *di diritto* ma in seguito ad una richiesta da parte degli interessati, oppure su *istanza* da parte del richiedente, sottoposta però ad una valutazione discrezionale. Nell'ambito di queste tre distinte tipologie di acquisto, sono stati successivamente individuati dei sottogruppi di naturalizzati che, aggregati secondo un criterio di omogeneità nei requisiti, status e circostanze previste dalle normative in vigore, hanno consentito di contabilizzare la quota dei naturalizzati che possono ricondursi agli immigrati di prima e di seconda generazione. Naturalmente si tratta di quantità che non risultano confrontabili in maniera rigorosa, soprattutto, se si considera che dal 1991 al 1997 quasi tutti i Paesi presi in esame hanno rivisto la normativa sulla cittadinanza e che i dati qui disponibili non si riferiscono a tutte le modalità d'acquisto previste, anche se coprono la maggior parte delle acquisizioni possibili (prospetto 2). Malgrado tale inconveniente, è stato possibile estrarre, per questi Paesi, la composizione per tipologie di acquisto di tutti i riconoscimenti, operazione che può aiutare a schematizzare e a fornire una migliore comprensione del fenomeno oggetto di studio.

Gli acquisti di cittadinanza in alcuni Paesi europei

Nel periodo che va dal 1991 al 1997, oltre 3 milioni di *non-nationals* hanno acquistato la cittadinanza in Francia, Germania, Italia, Paesi Bassi e Regno Unito. Se si considera che, negli stessi Paesi, lo stock di stranieri residenti, posto al denominatore dell'indice, aumenta di oltre 2,1 milioni di unità – si passa infatti da 12,4 milioni di stranieri residenti nel 1991 a 14,6 milioni nel 1997 – si osserva, nel complesso, una forte rilevanza del processo di naturalizzazione.

In complesso, il passaggio dallo status di straniero a quello di cittadino si è compiuto attraverso la trasmissione automatica della cittadinanza solo per circa il 10% dei casi; le acquisizioni di diritto, in seguito a richiesta o ad opzione da parte degli stranieri, hanno interessato quasi il 50% dei nuovi cittadini; infine, le concessioni di cittadinanza rilasciate con vincoli discrezionali sono state poco più del 40% del totale dei riconoscimenti (tab. 1).

Per i cinque Paesi, il tasso medio di naturalizzazione è stato del 3,2% nell'arco del periodo esaminato, facendo registrare una lenta crescita dal 1991 (2,4%) al 1997 (3,4%).

Tuttavia, dall'esame dei valori riportati, emergono differenze molto significative, anche con riferimento alle tipologie di acquisto. È quindi evidente che il processo di naturalizzazione si realizza con intensità e modalità differenti nei Paesi considerati, fenomeno da mettere in relazione sia alle diverse politiche adottate che alle differenti caratteristiche del processo di immigrazione.

Prospecto 2 - Modalità di acquisto della cittadinanza, status, requisiti previsti e relativa indicazione della disponibilità dei dati, in Francia, Germania, Italia, Paesi Bassi e Regno Unito. Anni: 1991-1997

PAESI	PER TRASMISSIONE AUTOMATICA		DI DIRITTO SU ISTANZA SENZA VINCOLI DISCREZIONALI				PER CONCESSIONE SU ISTANZA CON VINCOLI DISCREZIONALI					
	Immigrati di I ^a e II ^a generazione di cui:		Immigrati di I generazione di cui:		Immigrati di I generazione di cui:		Immigrati di I generazione di cui:		Immigrati di II generazione nati all'estero da cittadini nazionali ¹⁴		Riacquisito ¹⁵ naturalizzazione straordinaria ¹⁶	
	Per nascita da genitori residenti attuale ed abituale nel paese	Per nascita da genitori residenti attuale ed abituale nel paese	Naturalizzati per residenza in seguito a procedure semplificate ⁷	Naturalizzati per residenza prolungata dalle (ex) colonie ⁸ e per provenienza	Per discendenza etnica ⁹ in seguito a circostanze particolari con procedure semplificate	Naturalizzati per residenza ¹¹	Naturalizzati (ex) per matrimonio ¹²	Naturalizzati per residenza ¹³	Naturalizzati per residenza se nati all'estero da cittadini nazionali ¹⁴	Riacquisito ¹⁵ naturalizzazione straordinaria ¹⁶		
FRANCIA	1, 2, 3	4	5	8		11	12			15, 16		
GERMANIA	1, 2, 3		5	7	10	11	12			15, 16		
ITALIA	1, 2, 3		5		9	11	12			15, 16		
PAESI BASSI	1, 2, 3	4	5			11	12			15, 16		
REGNO UNITO	2, 3	4		8		11	12	13, 14		15, 16		

Note: * il numero posto in apice, riportato anche nelle celle corrispondenti a ciascun Paese, si riferisce alla modalità di acquisto prevista in ciascun paese; le celle di colore bianco indicano che il dato non è disponibile; per quelle in grigio il dato è qui riportato, mentre l'ombreggiatura in grigio scuro indica che, per il Paese corrispondente, tale modalità non è prevista

(a) In Francia l'acquisto automatico della cittadinanza per nascita da stranieri residenti è stato abrogato nel 1993. Inoltre, l'ammontare dei naturalizzati per adozione è qui disponibile solo per i Paesi Bassi

(b) L'acquisto automatico per nascita degli immigrati di III generazione riguarda solo la Francia e i Paesi Bassi.

(c) Per Germania e Paesi Bassi il dato relativo all'acquisto per matrimonio non è disponibile in quanto compreso nell'insieme delle naturalizzazioni per residenza

Fonte: nostra elaborazione in base all'esame delle legislazioni nazionali e su indicazioni fornite dagli Istituti Nazionali di Statistica dei singoli Paesi

Tab. 1 - Acquisizioni di cittadinanza secondo la tipologia di acquisto e tasso di naturalizzazione in alcuni Paesi europei. Anni: 1991-1997

Paesi	Anno di acquisizione	Tipologia di acquisizione					TOTALE (a+b+c)	di cui: % Invegnati di II generazione	Tasso di naturalizzazione (%)
		per trasmissione automatica (a)	per diritto su istanza senza discrezionalità (b)	su istanza con discrezionalità					
				di cui: per residenza	di cui: per matrimonio	totale per concessione (c)			
FRANCIA	1991	26.109	3.734	26.049	16.333	42.382	72.225	36,1	2,0
	1992	26.732	4.206	25.061	15.601	40.662	71.600	37,3	2,0
	1993	26.633	4.299	24.992	15.246	40.238	73.170	39,1	2,0
	1994	37.317	38.201	31.326	19.493	50.819	126.337	55,9	3,5
	1995	13.533	34.634	27.584	16.659	44.243	92.410	47,7	2,6
	1996	17.079	36.370	37.247	19.127	56.374	109.823	42,7	3,0
	1997	18.471	38.829	37.959	20.935	58.894	116.194	44,4	3,2
	Totale	167.874	160.273	210.218	123.394	333.612	661.759	44,5	2,6
GERMANIA*	1991	n. d.	114.335	27.295	n. d.	27.295	141.630	n. d.	2,6 (0,5)
	1992	n. d.	142.862	37.042	n. d.	37.042	179.904	n. d.	3,0 (0,6)
	1993	n. d.	154.493	44.950	n. d.	44.950	199.443	30,1	3,0 (0,7)
	1994	n. d.	232.875	26.295	n. d.	26.295	259.170	30,6	3,7 (0,4)
	1995	n. d.	281.718	31.888	n. d.	31.888	313.606	31,7	4,5 (0,5)
	1996	n. d.	265.226	37.604	n. d.	37.604	302.830	31,6	4,2 (0,5)
	1997	n. d.	239.500	39.162	n. d.	39.162	278.662	n. d.	3,8 (0,5)
	Totale	n. d.	1.431.009	244.236	n. d.	244.236	1.675.245	n. d.	3,6 (0,5)
ITALIA	1991	n. d.	n. d.	327	3.831	4.158	4.158	n. d.	0,7
	1992	n. d.	n. d.	524	3.680	4.204	4.204	n. d.	0,7
	1993	n. d.	n. d.	577	5.377	5.954	5.954	n. d.	0,9
	1994	n. d.	n. d.	467	5.373	5.840	5.840	n. d.	0,8
	1995	n. d.	n. d.	743	6.587	7.330	7.330	n. d.	0,9
	1996	n. d.	n. d.	931	6.200	7.131	7.131	n. d.	0,8
	1997	n. d.	n. d.	959	8.630	9.589	9.589	n. d.	0,9
	Totale	n. d.	n. d.	4.528	39.678	44.206	44.206	n. d.	0,8
PAESI BASSI	1991	11.182	945	18.081	n. d.	18.081	30.208	40,1	4,2
	1992	13.669	1.501	22.257	n. d.	22.257	37.427	40,5	4,5
	1993	16.348	2.185	25.319	n. d.	25.319	43.852	42,3	5,7
	1994	17.850	2.220	29.706	n. d.	29.706	49.776	40,3	6,3
	1995	26.752	2.538	42.154	n. d.	42.154	71.444	41,0	9,4
	1996	28.418	2.797	51.472	n. d.	51.472	82.687	37,8	11,4
	1997	19.911	2.760	37.160	n. d.	37.160	59.831	37,9	8,8
	Totale	134.130	14.946	226.149	n. d.	226.149	375.225	39,7	7,2
REGNO UNITO	1991	835	5.261	32.227	19.513	51.740	57.836	18,4	2,5
	1992	1.120	4.039	22.527	13.915	36.442	41.601	22,5	2,1
	1993	1.236	3.394	24.736	15.686	40.422	45.052	20,8	2,2
	1994	1.551	3.506	23.368	14.974	38.342	43.399	21,2	2,1
	1995	1.960	3.227	21.738	13.131	34.869	40.056	22,4	1,9
	1996	n. p.	3.291	25.040	14.285	39.325	42.616	21,8	2,1
	1997	n. p.	3.680	22.489	10.354	32.843	36.503	26,1	1,7
	Totale	6.702	26.378	172.125	101.858	273.983	307.063	21,6	2,1
Totale nei 5 Paesi	308.706	1.632.606	857.256	264.930	1.122.186	3.063.498	18,3	3,2	

Note: n.d. = dato non disponibile; n.p. = tipologia di acquisizione non prevista.

(*) Per la Germania, il secondo valore del tasso di naturalizzazione è stato calcolato al netto delle acquisizioni per diritto.

Fonte: nostra elaborazione su dati forniti dagli Istituti Nazionali di Statistica dei Paesi esaminati.

Tab. 2 - Acquisizioni di cittadinanza e tasso di naturalizzazione in alcuni Paesi europei secondo la tipologia di acquisizione e il Paese di cittadinanza precedente.
Valori assoluti e percentuali. Anni: 1991-1997

Paesi	Paese di cittadinanza precedente	Tipologia di acquisizione					TOTALE (a+b+c)	Acquisizione di cittadinanza in v.a.	di cui: % immigrati di I generazione	Tasso di naturalizzazione (%)
		per trasmissione automatica (a)	per diritto su istanza senza discrezionalità (b)	su istanza con discrezionalità						
				di cui: per residenza	di cui: per matrimonio	totale per concessione (c)				
FRANCIA	Marocco	18,5	40,7	30,5	10,3	40,8	100,0	27.650	59,2	4,8
	Portogallo	6,9	66,3	16,8	10,0	26,8	100,0	14.814	73,1	2,3
	Algeria	6,8	37,8	27,9	27,5	55,4	100,0	13.726	8,5	2,2
	Tunisia	19,6	41,6	28,0	10,5	38,5	100,0	9.321	61,4	4,5
	Turchia	19,7	46,9	29,6	3,7	33,3	100,0	7.503	66,7	3,8
GERMANIA*	ex-U.R.S.S.	n. d.	99,5	0,5	n. d.	0,5	100,0	194.849	33,7	54,3
	Turchia	n. d.	65,2	34,8	n. d.	34,8	100,0	46.294	31,2	2,3
	Romania	n. d.	93,2	6,8	n. d.	6,8	100,0	9.777	21,6	8,9
	ex-Jugoslavia	n. d.	79,8	20,2	n. d.	20,2	100,0	8.307	14,9	0,6
	Polonia	n. d.	77,9	22,1	n. d.	22,1	100,0	7.872	26,1	2,8
ITALIA	Svizzera	n. d.	n. d.	1,9	98,1	100,0	100,0	866	n. d.	0,7
	Romania	n. d.	n. d.	3,9	96,1	100,0	100,0	840	n. d.	0,7
	Marocco	n. d.	n. d.	2,3	97,7	100,0	100,0	602	n. d.	0,9
	Rep. Dominicana	n. d.	n. d.	0,5	99,5	100,0	100,0	567	n. d.	0,8
	ex-Jugoslavia	n. d.	n. d.	20,9	79,1	100,0	100,0	512	n. d.	0,9
PAESI BASSI	Turchia	38,1	6,1	55,8	n. d.	55,8	100,0	21.189	44,1	16,7
	Marocco	34,6	8,1	57,3	n. d.	57,3	100,0	10.478	42,7	7,5
	ex-Jugoslavia	32,6	1,1	66,3	n. d.	66,3	100,0	5.412	33,7	16,5
	Suriname	22,7	-	77,3	n. d.	77,3	100,0	3.019	22,7	25,1
	Somalia	47,8	-	52,2	n. d.	52,2	100,0	2.141	47,8	13,9
REGNO UNITO	Pakistan	n. p.	-	37,1	62,9	100,0	100,0	3.275	12,5	4,7
	India	n. p.	0,2	51,7	48,1	99,8	100,0	3.259	14,4	2,7
	Nigeria	n. p.	0,1	76,6	23,3	99,9	100,0	2.144	36,6	4,9
	Bangladesh	n. p.	0,1	65,9	34,0	99,9	100,0	1.931	26,9	2,9
	Sri Lanka	n. p.	-	37,3	62,7	100,0	100,0	1.249	28,1	4,0

Note: n.d. = dato non disponibile; n.p. = tipologia di acquisizione non prevista.

(*) Per la Germania il dato sugli immigrati di I generazione si riferisce al 1996.

Fonte: nostra elaborazione su dati forniti dagli Istituti Nazionali di Statistica dei Paesi esaminati.

Nel periodo in esame, la Francia fa registrare una sensibile crescita nel numero delle acquisizioni di cittadinanza: dalle circa 72 mila unità del 1991, si è infatti passati a 116 mila riconoscimenti nel 1997, con un picco di oltre 126 mila acquisizioni nel 1994, in corrispondenza a scadenze fissate dalla legge del 1993 (tab. 1).

Il tasso medio di naturalizzazione è del 2,6% ma, alla fine 1997, l'incidenza degli stranieri naturalizzati su quelli residenti è del 3,2% (nel 1991, l'indice era del 2,4%).⁵

Dall'analisi secondo la tipologia di acquisto, si evince che, nel 1997, le concessioni di cittadinanza, attribuite per residenza e per matrimonio, rappresentano una quota del 50% (quasi 60 mila unità in termini assoluti); subito dopo si collocano le acquisizioni di diritto (più di 38 mila riconoscimenti) con una proporzione del 33% delle acquisizioni complessive. Tra queste, la quota di naturalizzati di diritto dai Paesi europei risulta più consistente (circa il 46%), mentre tra le naturalizzazioni per concessione i valori più significativi si registrano, con riferimento alla residenza ordinaria, per gli ex cittadini dei Paesi asiatici (circa il 52%), e, nell'acquisizione per matrimonio, per gli stranieri provenienti dall'America (40,6%). Infine, le acquisizioni per trasmissione automatica fanno registrare, nel corso del 1997, una quota pari al 16% circa (poco più di 18 mila riconoscimenti) che sono da attribuire esclusivamente alla trasmissione della cittadinanza per *jure communicatio*.

Sulle tipologie di acquisto della cittadinanza francese, si ripercuotono gli effetti generati dall'introduzione di alcune modifiche normative, intervenute nel corso del 1993. Questi cambiamenti legislativi hanno, dunque, abrogato le disposizioni concernenti la trasmissione automatica della cittadinanza francese, dopo un acceso dibattito politico in seno all'Assemblea Nazionale e una forte opposizione da parte delle associazioni di immigrati.

A partire dal 1994, infatti, l'acquisizione per nascita sul territorio dello Stato (*ius soli*) non è più automatica bensì avviene attraverso lo strumento dell'opzione. Il picco del 1994 (più di 126 mila riconoscimenti) è dovuto, pertanto, al consistente ammontare delle naturalizzazioni da parte degli immigrati di seconda generazione (circa 70 mila unità), di cui ben 37 mila (ovvero circa il 30%) hanno beneficiato dell'acquisizione *automatica* prima dell'entrata in vigore della nuova legge.

⁵ Per la Francia i tassi di naturalizzazione devono essere considerati con cautela in quanto l'ammontare di popolazione straniera residente si riferisce al censimento del 1990.

La quota dei riconoscimenti relativi agli immigrati di seconda generazione non è trascurabile (più del 44%), con un ammontare complessivo di oltre 51 mila unità nel corso del 1997. Tale proporzione raggiunge livelli particolarmente rilevanti tra gli immigrati ex cittadini del Portogallo (oltre il 70%) e della Turchia (oltre il 65%), risultato del consistente flusso di immigrazione portoghese e turca che si è verificata nel corso degli ultimi due decenni.

Nel complesso, in riferimento alla graduatoria della provenienza etnica (tab. 2), nelle prime posizioni si collocano le naturalizzazioni degli immigrati ex cittadini di Marocco, Algeria, Tunisia e Portogallo; insieme costituiscono più del 50% delle acquisizioni e fanno registrare un livello di naturalizzazione più elevato dell'indice complessivo (in particolare, il 4,8% per il Marocco e 4,5% per la Tunisia). Altri livelli di naturalizzazione si riscontrano anche tra gli ex possedimenti coloniali dell'Indocina (Vietnam, Laos e Cambogia) e dagli ex protettorati delle Antille francesi, in particolare da Haiti.

Germania

In Germania, l'analisi dei dati sulle naturalizzazioni richiede alcune considerazioni preliminari, dovute agli aspetti di carattere storico e politico che, nel corso degli anni Novanta, si ripercuotono sul fenomeno oggetto di studio.

All'indomani della caduta del muro di Berlino, le autorità tedesche devono adattare le politiche migratorie della Germania, con confini più estesi per via della riunificazione, a due grandi difficoltà: da un lato, determinare i flussi di immigrati generati dalla forte pressione migratoria dei Paesi dell'Europa dell'Est; dall'altro, continuare ad attuare misure restrittive sugli ingressi degli immigrati, politica che le autorità tedesche attuano già dal 1973. A partire da tale data, infatti, la Germania non si considera più un Paese di immigrazione e, dall'inizio degli anni Ottanta, consente l'ingresso solo agli immigrati di discendenza tedesca, provenienti da Polonia, Romania e dalle ex repubbliche sovietiche, che non sono oltretutto considerati dalle autorità come nuove collettività immigrate [Münz, Ulrich, 1998; Seifert, 1997]. Tale circostanza assume rilevanza anche dall'analisi dei dati sulle naturalizzazioni: la Germania, infatti, fa registrare in assoluto, dal 1991 al 1997, il più alto ammontare di acquisizioni di cittadinanza, con una forte crescita tra il 1991 ed il 1995 (da 142 mila a 314 mila unità) e una successiva, lieve, flessione fino a 279 mila unità nel 1997. Ma, particolarmente elevata è la quota degli ex deportati e degli immigrati di etnia tedesca (circa il 70% delle acquisizioni dal 1991 al 1997) che, in termini assoluti, raggiungono, nel corso dei sette anni in esame, un ammontare di ol-

tre 1,15 milioni di unità (195 mila solo nel 1997). Come già ricordato, sia i primi (*Spätaussiedler*) che i secondi (*Aussiedler*), generalmente provenienti dai paesi della ex Unione Sovietica e dall'Europa orientale, godono, in virtù di un articolo della Legge Fondamentale (*Grundgesetz*), di un canale preferenziale nell'accesso alla cittadinanza [Seifert, 1997], in quanto non sono sottoposti a nessun vincolo discrezionale da parte delle autorità. Tali elevati quantitativi trovano riscontro solo parziale nel tasso di naturalizzazione che mantiene livelli relativamente bassi: esso registra infatti un valore medio del 3,6% negli anni considerati, sia pure con un andamento sostanzialmente in crescita; in particolare, l'indice passa dal 2,7% nel 1991, al 3,8% nel 1997, con un massimo in corrispondenza del 1996 (4,5%).

Oltre agli *Aussiedler*, esistono altre due tipologie di immigrati cui viene riconosciuto il diritto alla cittadinanza tedesca: in media, negli anni dal 1993 al 1997, circa 42 mila stranieri sono diventati cittadini della Repubblica Federale attraverso procedure semplificate di naturalizzazione, riservate ai giovani stranieri e a quanti risiedono regolarmente da oltre 15 anni.

A fronte di una consistente percentuale di acquisizioni per diritto (quasi l'86% del totale nel 1997), le naturalizzazioni sottoposte a valutazione discrezionale, che interessa gli stranieri che risiedono da almeno 10 anni e quelli che hanno contratto matrimonio con un coniuge tedesco, rappresentano una quota piuttosto limitata (circa il 14% dei riconoscimenti), con tassi di naturalizzazione di gran lunga al di sotto dell'1%.⁶ La particolare struttura secondo le modalità di acquisto, oltre che i bassi livelli di accesso alla cittadinanza in un Paese dove gli immigrati superavano i 7,3 milioni alla fine del 1997, hanno indotto le autorità tedesche a rivedere le procedure di concessione della cittadinanza, giungendo ad approvare una legge di riforma nel maggio del 1999. Con questo atto, in vigore dal 1° gennaio 2000, si è ridotto il periodo di residenza per avere accesso alla naturalizzazione semplificata (da 15 a 8 anni) e, inoltre, si assicura la doppia cittadinanza ai nati da genitori stranieri residenti da lungo tempo in Germania, i quali dovranno comunque optare per una delle due cittadinanze entro il compimento del 23° anno di età.

Per quanto concerne, inoltre, la nazionalità precedente, si rileva che sono prevalentemente gli immigrati ex cittadini dei Paesi dell'Europa orientale ad acquistare la cittadinanza: in particolare, quelli provenienti dalle ex repubbliche sovietiche e dalla Romania fanno registrare una più alta quota di acquisizioni per diritto (rispettivamente, per i due Paesi il 99,5% ed il 93% nel 1997); la Turchia si caratterizza,

⁶ A riguardo, si confrontino i valori posti tra parentesi in corrispondenza della colonna relativa al tasso di naturalizzazione della tabella 1.

invece, per una più alta proporzione di naturalizzati per residenza ordinaria (circa il 35%), tipologia di acquisto che in termini relativi assume rilevanza anche per gli stranieri della ex Jugoslavia e della Polonia (circa il 20% per ciascuno dei due Paesi).

Paesi Bassi

Negli anni considerati si registra un forte incremento, in termini assoluti, del numero delle acquisizioni: si passa, infatti, da 30 mila riconoscimenti, contabilizzati nel corso del 1991, a quasi 60 mila del 1997, dopo aver superato le 82 mila unità nel 1996.

In riferimento alla incidenza del fenomeno sul complesso della presenza straniera, il tasso medio del periodo supera il 7%. Inoltre, anche se l'indice di naturalizzazione fa registrare, in corrispondenza del 1997, un leggero calo rispetto al 1996 (dall'11,4% al 8,8%), il tasso medio di acquisto della cittadinanza è, per i Paesi Bassi, di gran lunga superiore a quello fatto registrare dall'insieme dei Paesi europei (3,3%).

La tipologia prevalente di acquisizioni è quella relativa alle concessioni di cittadinanza per il solo requisito della residenza e per matrimonio - tipologia di acquisto che non è possibile qui tenere distinta dal resto delle concessioni - che in media fanno registrare quasi 40 mila riconoscimenti all'anno, con una quota pari al 60% del totale delle acquisizioni. Anche l'acquisizione automatica della cittadinanza raggiunge un valore elevato, circa il 36% del totale dei riconoscimenti, mentre rivestono un ruolo marginale le acquisizioni di diritto su istanza.

La quota delle acquisizioni riconducibili agli immigrati di seconda generazione è molto significativa (poco meno del 40%); in termini assoluti, questo contingente presenta una variazione positiva, rispetto al 1991, di oltre 10 mila unità (da 12 mila riconoscimenti, contabilizzati nel 1991, si passa a circa 25 mila unità alla fine del 1997); di questi, circa il 90% ha potuto giovare della trasmissione automatica della nazionalità (quasi 20 mila nel corso del 1997).

Dalla distribuzione relativa al Paese di cittadinanza precedente, si rileva che i Turchi si collocano al primo posto nella graduatoria dei cittadini stranieri naturalizzati (21 mila riconoscimenti nel 1997); a questi fanno seguito Marocchini e ex Jugoslavi (rispettivamente, per i due Paesi, circa 10 mila e più di 5 mila unità). Nel complesso, gli stranieri del Suriname fanno registrare il tasso di naturalizzazione più alto (il 25% nel 1997) e una percentuale di acquisizione per residenza molto più elevata rispetto alle altre collettività (circa il 77%).

Per quanto concerne gli immigrati di seconda generazione, i minori della Somalia e della Turchia rappresentano la quota più consistente (circa il 45% per entrambe le collettività), ma la Somalia fa registrare

una più alta percentuale di acquisizione automatica (quasi il 48% nel 1997). Complessivamente, le prime cinque collettività rappresentano oltre il 70% dei riconoscimenti contabilizzati nel 1997, fenomeno evidentemente da collegare ad una forte propensione ad acquistare la cittadinanza da parte delle collettività più consistenti in termini di presenza.

Regno Unito

Per il Regno Unito, la serie delle naturalizzazioni presenta, nel corso degli anni Novanta, dei valori piuttosto irregolari. In particolare, il 1991 è l'anno in cui si registra il più alto ammontare di acquisizioni (quasi 58 mila) mentre, a partire dal 1992 e fino al 1997, il numero medio di riconoscimenti è di circa 40 mila all'anno. Il tasso medio di naturalizzazione di tutto il periodo in esame supera il 2%, anche se l'indicatore fa registrare una lieve flessione alla fine del periodo considerato (1,7% nel 1997).

Per quanto concerne le tipologie di acquisto, si riscontrano valori molto significativi nelle concessioni per residenza (più del 60% nel 1997) e per matrimonio (quasi il 30%).

Le acquisizioni di diritto, invece, rappresentano solo il 10% dei riconoscimenti, circa 3.600 unità nel 1997, ed interessano, prevalentemente, gli stranieri del New Commonwealth e quelli dei protettorati d'oltremare (più del 90%).

La quota di naturalizzati riconducibile agli immigrati di seconda generazione (meno del 20%), anche se più contenuta rispetto alla Francia e ai Paesi Bassi, non è, comunque, trascurabile; in termini assoluti, si contabilizzano in media circa 10 mila riconoscimenti all'anno. Al riguardo, occorre precisare che sono state introdotte alcune restrizioni nella trasmissione automatica della cittadinanza; infatti, i figli di genitori naturalizzati non acquistano automaticamente (per *juris communicatio*) la cittadinanza britannica, ma sono sottoposti al vincolo della registrazione da parte del Segretario di Stato che, come si è visto, ha la facoltà di opporsi alla richiesta.

Dall'analisi secondo la provenienza etnica, emerge una forte dipendenza del fenomeno dagli ex possedimenti coloniali dell'Asia, come il Pakistan e l'India (oltre 3 mila riconoscimenti per ciascuno dei due Paesi nel corso del 1997), ma anche il Bangladesh e lo Sri Lanka (rispettivamente, circa 2 mila unità per il primo e 1.200 per il secondo Paese). Inoltre, gli ex cittadini della Nigeria, con oltre 2 mila riconoscimenti, si collocano al terzo posto nella graduatoria delle principali etnie naturalizzate e fanno registrare il più alto tasso di acquisizione (quasi il 5% nel corso del 1997), soprattutto, in seguito ad una elevata quota di rico-

noscimenti per residenza (oltre il 75% nel 1997). Pakistan e Sri Lanka, invece, presentano una più alta consistenza nell'acquisto per matrimonio (circa il 63% per ciascuno dei due Paesi).

In riferimento alla quota degli immigrati di seconda generazione, invece, essa raggiunge i livelli più elevati tra i nigeriani (36%), cui fanno seguito i minori dello Sri Lanka e del Bangladesh (rispettivamente, il 30% e il 25% per le due collettività).

Italia

In Italia, l'acquisto di cittadinanza da parte degli stranieri è ancora scarsamente rilevante in termini complessivi (in media circa 6 mila riconoscimenti all'anno dal 1991 al 1997), anche se si è registrata una crescita costante nell'arco di tempo considerato; inoltre, il fenomeno assume una certa significatività in corrispondenza di alcune specifiche nazionalità.

Rispetto alle varie modalità previste, i dati sono disponibili solo in relazione alle acquisizioni per matrimonio e per naturalizzazione ordinaria, con una evidente asimmetria tra le due tipologie visto che la prima ha assorbito in media il 90% del totale delle concessioni.⁷

A livello complessivo, nel corso degli anni presi in esame, il tasso di naturalizzazione è rimasto su livelli pressoché costanti (0,7-0,9%), con una differenziazione significativa in base alla nazionalità precedente: in particolare, gli immigrati provenienti dall'America fanno registrare il più alto indice di naturalizzazione (2,3%).

Nonostante la maggiore consistenza sul territorio da parte delle collettività provenienti dal Nord Africa, i Paesi per cui si sono registrati gli aumenti più significativi nel numero delle acquisizioni sono quelli appartenenti all'Europa centro-orientale (3.136 riconoscimenti nel 1997) e all'America Latina (2.135 acquisizioni registrate nel 1997), con una variazione positiva rispetto al 1991 di oltre 2 mila unità per la prima area e di circa 1.300 per la seconda.

Per gli immigrati provenienti da Africa e Asia, che in termini percentuali rappresentano, rispettivamente, il 15% ed il 10% dei riconoscimenti complessivi, il tasso di naturalizzazione risulta più basso rispetto al livello complessivo, soprattutto per i primi (circa lo 0,6%).

Con riguardo al continente americano, i Paesi con il più alto numero di riconoscimenti sono l'Argentina (più di 2.300 nel periodo 1991-97)

⁷ Peraltro la recente disponibilità di dati di fonte anagrafica, relativi al totale delle acquisizioni di nazionalità da parte di stranieri, indicano che le altre tipologie di accesso alla cittadinanza italiana totalizzano un numero relativamente ridotto di casi.

e la Repubblica Dominicana (oltre 2 mila), con percentuali elevatissime di riconoscimenti per matrimonio (dal 97% dell'Argentina al 100% della Rep. Dominicana).

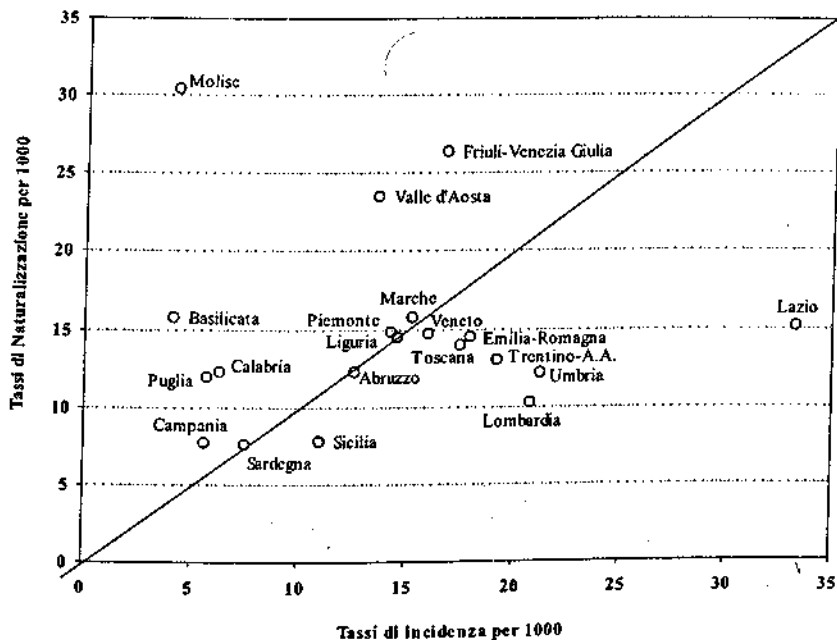
Per l'Europa, hanno fatto registrare il maggior numero di acquisizioni la Svizzera (più di 3.300 riconoscimenti in sette anni), la Romania (circa 3.500) e la ex Jugoslavia (circa 2.500), per i quali le concessioni di cittadinanza si realizzano nella quasi totalità dei casi attraverso il matrimonio con un cittadino italiano. In relazione alla Svizzera, è da sottolineare che nell'80% dei casi le acquisizioni sono avvenute sul suolo svizzero, fenomeno evidentemente da collegare al contingente di emigrati italiani presenti in questa nazione [Bisogno-Gallo, 1998].

Nella distribuzione per sesso, nel corso del 1997, si è registrato un peso percentuale pari a poco meno del 70% per le donne (nel 1991 rappresentavano poco più del 60% delle acquisizioni). In particolare, si sono sperimentate percentuali particolarmente elevate in Europa centro orientale e in America Latina (rispettivamente l'86% e l'80% nel 1997), aree in cui spiccano, come abbiamo visto, la Romania e la Repubblica Dominicana che, nel corso del 1997, hanno raggiunto rispettivamente il 92% e il 96% di acquisizioni a favore di donne. Percentuali più elevate di uomini si trovano invece per i cittadini africani ed asiatici, soprattutto per quelli provenienti dall'Africa settentrionale (oltre due terzi degli acquisti del 1997 sono a favore di uomini) e dall'Asia occidentale (circa il 78% dei riconoscimenti maschili).

Con attinenza alla distribuzione geografica degli acquisti di cittadinanza per matrimonio e per residenza, si assiste ad una prevalenza delle regioni settentrionali nelle quali si registra il 45% del complesso dei rilasci avvenuti nel 1997. La regione in cui il fenomeno ha raggiunto i livelli più significativi è rappresentata dalla Lombardia che, nel corso del 1997, ha avuto quasi 1.400 acquisizioni, seguita a distanza da altre regioni quali il Lazio, il Veneto, l'Emilia Romagna ed il Piemonte, tutte con circa 600 riconoscimenti.

In ogni caso, il fenomeno oggetto di studio sembra non rispecchiare la distribuzione territoriale della presenza straniera in Italia; infatti, se si mettono in relazione i tassi regionali di naturalizzazione con i tassi di incidenza della popolazione straniera (fig. 1), si osserva che le regioni dove si contabilizza una più alta incidenza di immigrati rispetto alla popolazione autoctona, come il Lazio e la Lombardia, fanno registrare più bassi livelli di naturalizzazione e solo poche regioni, l'Emilia Romagna, il Piemonte e la Liguria, mostrano una adeguata corrispondenza tra i due fenomeni. Questa circostanza può essere dovuta alla breve esperienza dell'Italia quale Paese di immigrazione, per cui risulta ancora prematuro trarre delle precise indicazioni sulle caratteristiche territoriali del fenomeno oggetto di studio.

Fig. 1 - Tassi di naturalizzazione e incidenza della popolazione straniera per regione al 1997



Considerazioni conclusive

Nel tentativo di comprendere l'effettivo peso degli acquisti di cittadinanza conferiti nei maggiori Paesi europei di immigrazione nel corso degli anni Novanta, si è fatto ricorso al tasso di naturalizzazione che può fornire un'indicazione esclusivamente sulla maggiore o minore intensità del livello di accesso alla cittadinanza da parte degli immigrati. Tale indicatore deve essere considerato con cautela, in attesa di mettere a punto strumenti più efficaci che consentano di misurare l'intensità e il tempo medio di attesa per l'acquisto della cittadinanza. Inoltre, di particolare rilevanza può essere il tentativo di cogliere gli aspetti concernenti la propensione degli immigrati ad acquistare la cittadinanza del Paese ospitante, considerando al numeratore del rapporto non solo le richieste con esito favorevole ma anche quelle che non sono state accolte.

Al riguardo, sono stati posti a confronto i tassi di naturalizzazione registrati da alcune comunità in cinque Paesi.

Dall'esame della tabella 3 sembra evidente che l'effetto riga sia molto più rilevante dell'effetto colonna: infatti, con l'unica eccezione della Romania, non si registrano rilevanti differenze nell'intensità del

processo di naturalizzazione delle etnie considerate, mentre sono molto più cospicue le già sottolineate differenze tra i livelli di accesso alla cittadinanza. Sembra dunque che le modalità di acquisizione previste dai Paesi di immigrazione siano più rilevanti nel determinare le intensità del processo rispetto alla composizione etnica della complessiva presenza straniera.

Nel complesso, dall'esame dei dati si può dire che la Germania e l'Italia, a fronte di un consistente numero di stranieri residenti, si collocano tra i Paesi con un minore livello di naturalizzazione. Tuttavia, in riferimento alla Germania, sembra doveroso fare una precisazione: si tratta infatti dell'unico Stato, tra quelli esaminati, in cui le acquisizioni di cittadinanza 'di diritto' assumono un peso largamente maggioritario, soprattutto in relazione ai cosiddetti *Aussiedler*. Questo risultato indica comunque una precisa volontà da parte del legislatore, ovvero quella di ridurre la discrezionalità da parte dell'amministrazione nel riconoscere o meno lo status di cittadino a chi ne fa richiesta.

Tab. 3 - Tasso di naturalizzazione (T.N.) secondo il Paese di nuova cittadinanza e il Paese di cittadinanza precedente. Valori percentuali al 1997

Paese di nuova cittadinanza	Paese di cittadinanza precedente							T.N.
	ex Jugoslavia	India	Iran	Marocco	Polonia	Romania	Turchia	
Francia	4,0	7,5	7,1	4,8	2,7	20,8	3,8	3,2
Germania	0,6	n.d.	n.d.	n.d.	2,8	8,9	2,3	3,8
Italia	0,6	0,3	2,4	0,6	2,5	4,7	1,3	0,9
Paesi Bassi	16,5	9,9	14,9	7,5	14,6	18,9	16,7	8,8
Regno Unito	2,0	2,7	5,2	5,8	1,3	2,3	1,9	1,7
Tasso medio di naturalizzazione	4,7	4,1	5,9	3,7	4,8	11,1	5,2	3,7

Note: n.d. = dato non disponibile

Fonte: nostra elaborazione su dati forniti dagli Istituti Nazionali di Statistica

Anche in Italia il processo di naturalizzazione fa registrare un'intensità modesta, ma bisogna tenere conto della breve esperienza di questo Paese come area di immigrazione. Inoltre, i valori espressi dai tassi di naturalizzazione mostrano che il fenomeno presenta caratteristiche abbastanza differenti rispetto a quelle dell'attuale presenza straniera, relativamente sia alla distribuzione territoriale che a quella

etnica. Con riguardo a quest'ultimo aspetto, infatti, sembra che il processo di naturalizzazione mostri ancora legami con la precedente esperienza emigratoria, cui sono certamente dovute una gran parte delle acquisizioni di cittadini provenienti da vari Paesi dell'Europa Occidentale (*in primis* la Svizzera) e dell'America Latina. In sostanza, il ricorso alla naturalizzazione è ancora molto ridotto sia perché non sempre rientra nelle intenzioni degli immigrati la definitiva stabilizzazione in Italia, ma anche perché non sembra esservi l'intenzione di utilizzare tale strumento come mezzo per favorire l'integrazione degli immigrati. Sembra di dover leggere in tal senso, infatti, la complessiva rigidità della normativa italiana e l'applicazione piuttosto restrittiva che se ne fa: ad esempio, più del 40% delle richieste di naturalizzazione per residenza sono state rifiutate nel corso degli anni considerati.

Il caso del Regno Unito è per certi versi molto simile a quello della Francia. I due Paesi, infatti, oltre ad aver limitato l'acquisizione automatica per nascita, non si discostano molto rispetto ai livelli di accesso alla nazionalità e si caratterizzano entrambi per un notevole ammontare di acquisizioni da parte di immigrati provenienti da Paesi già facenti parte dei rispettivi sistemi coloniali. In misura significativamente maggiore rispetto agli altri Stati di antica immigrazione, i Paesi Bassi fanno registrare, rispetto alle altre nazioni europee, un più alto indice di naturalizzazione, risultato che, pur con modalità diverse, interessa anche gli immigrati di seconda generazione.

Dall'analisi relativa agli aspetti quantitativi e qualitativi, appare dunque confermata l'idea che, in generale, l'acquisizione della cittadinanza da parte di uno straniero sia favorita quando il richiedente possa vantare in anticipo dei legami con il Paese di arrivo, per motivi di origine etnica oppure di tipo coloniale o, infine, per rapporti di parentela con dei cittadini nazionali. Sembrano fare eccezione a questa tendenza i Paesi Bassi, nazione dove gli elevati livelli di naturalizzazione coincidono con un'alta percentuale di concessioni legate alla residenza.

Infine, è opportuno avanzare alcune brevi considerazioni generali sulle più opportune politiche di naturalizzazione volte a far avanzare ulteriormente il processo di integrazione degli immigrati stranieri senza, nel contempo, compromettere i loro diritti rispetto al Paese di origine. A tale riguardo, sembra necessario il riconoscimento formale e sostanziale dello *status* di doppia cittadinanza. Quest'ultimo si rivela, infatti, di estrema importanza consentendo di mantenere i legami con la comunità di origine, circostanza che non sempre trova ampia applicazione nel processo di transizione da straniero a cittadino del Paese di accoglienza.

C'è da considerare, inoltre, che tra i Paesi dell'Unione europea si è aperto un ampio dibattito sul rapporto tra cittadinanza, intesa non so-

lo nel suo significato "formale" di naturalizzazione, e immigrazione [Bauböck, 1994; Brubaker, 1992]. Tale dibattito vede impegnata l'Unione Europea su due fronti: da una parte, per la concessione dei diritti di voto a livello locale agli immigrati legalmente residenti,⁸ secondo il principio dell'inclusione "sostanziale" nella comunità di accoglienza; dall'altra, per la costruzione della "cittadinanza europea" dei comunitari che risiedono in uno degli stati membri e del quale non sono cittadini, progetto politico che peraltro sta procedendo molto lentamente [ISMU, 1998]. Sembra dunque che, almeno fino alla metà degli anni Novanta, l'unica via per il godimento dei pieni diritti politici nella maggior parte dei Paesi europei sia quella della naturalizzazione. Per quanto riguarda l'Italia, la concessione dei diritti di voto agli immigrati è stata rimandata ad una futura legge costituzionale.

ENRICO BISOGNO

ISTAT
*Servizio Struttura e
Dinamica Demografica*

GERARDO GALLO

*Università di Roma "La Sapienza"
Dipartimento di
Scienze Demografiche*

⁸ Tra gli Stati qui considerati, solo i Paesi Bassi riconoscono agli immigrati il diritto di voto alle elezioni comunali già dalla metà degli anni Ottanta.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Doppia cittadinanza per il pieno godimento dei diritti dei migranti*, in Atti del convegno, Trento, 6-7 marzo 1987.
- B. BAREL, *I modi di acquisto della cittadinanza da parte dello straniero*, «Tutela», VIII, 1, marzo 1993.
- R. BAUBÖCK, *Changing the boundaries of Citizenship. The inclusion of Immigrants in Democratic Polities*, in R. Bauböck (ed.), *From Aliens to Citizens. Redefining the Status of Immigrants in Europe*. Aldershot (London), Avebury, 1994, pp. 199-232.
- E. BISOGNO, G. GALLO, *L'acquisto della cittadinanza italiana*, in D. Gabrielli, E. Bisogno (a cura di), *La presenza straniera in Italia negli anni Novanta*. Roma, ISTAT, collana Informazioni, 1998.
- C. BONIFAZI, *L'immigrazione straniera in Italia*. Bologna, Il Mulino, Studi e Ricerche, 1998.
- R. BRUBAKER, *Citizenship and Nationality in France and Germany*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- E. CASTORINA, *Introduzione allo studio della cittadinanza. Profili ricostruttivi di un diritto*, Università di Catania, Nuova Serie, 155. Milano, Giuffrè Editore, 1997.
- J. CLARKE, E. VAN DAM, L. GOOSTER, *New Europeans: Naturalisation and Citizenship in Europe*, «Citizenship Studies», (2), 1, 1998.
- D.A. COLEMAN, *Origin of multi-cultural societies and problems of their management under democracy*. Beijing, International Population Conference, IUSSP, 1998.
- G. CORDINI, *Elementi per una teoria giuridica della cittadinanza: profili di diritto pubblico comparato*. Padova, CEDAM, 1998.
- COUNCIL OF EUROPE, *European Convention on Nationality*. Strasbourg, Council of Europe, 1997.
- DIPARTIMENTO AFFARI SOCIALI, *Riformare la legge sulla cittadinanza*, documentazione a cura della Commissione per le Politiche di Integrazione degli Immigrati, Roma, 22 febbraio 1999.
- EUROSTAT, *Acquisition of citizenship by naturalization in the European Union: 1993*, in *Statistics in Focus: Population and Social Conditions*, n. 11. Luxembourg, Office of Official Publications of the European Communities 1995, pp. 30-34.
- EUROSTAT, *Migration Statistics 1996*. Luxembourg, Office of Official Publications of the European Communities, 1997.
- M. FELDBLUM, *Reconstructing Citizenship. The politics of Nationality Reform and Immigration in Contemporary France*. Albany, State University of New York Press, 1999.
- FONDAZIONE CARIPILO-I.S.MU., *Primo Rapporto sulle Migrazioni 1995*. Milano, Franco Angeli, 1996.
- FONDAZIONE CARIPILO-I.S.MU., *Terzo Rapporto sulle Migrazioni 1997*. Milano, Franco Angeli, 1998.
- FOREIGN & COMMONWEALTH OFFICE, *The British Nationality Act, Reference Fact Sheet, No 1A91/566*. London, HMSO, July 1991.
- T. HAMMAR, *Democracy and the Nation State, Aliens, denizens and citizens in a world in of international migration*. Aldershot (London), Avebury, 1990.

- HOME OFFICE, *Persons Granted British Citizenship: United Kingdom, 1997*, in *Statistical Bulletin, Research and Statistics Directorate*, London 1998, pp. 1-19.
- INSEE, *Les immigrés en France: contours et caractères*. Paris, INSEE, 1997.
- G. KOJANEC, *Nuove norme sulla cittadinanza italiana: riflessi interni ed internazionali*, in *Quaderni di affari sociali ed internazionali*. Milano, Franco Angeli, 1995, pp. 14-42.
- F. LAZZARI, *L'altra faccia della cittadinanza. Contributi alla sociologia dei processi migratori*. Milano, Franco Angeli, 1994.
- Z. LIANG, *On the measurement of Naturalization*, «Demography», 3, August 1994, pp. 121-137.
- M. MARTINIELLO, *Citizenship and migrant workers in Western Europe*, in R. Bauböck (ed.), *From Aliens to Citizens: Redefining the Status of Immigrants in Europe*. Aldershot (London), Avebury, 1990, pp. 29-47.
- U. MELOTTI, *Immigrazione e culture politiche in Europa*, «Studi Emigrazione», XXIX, 107, 1992, pp. 448-466.
- R. MÜNZ, R. ULRICH, *Germany and its immigrants: a socio-demographic analysis*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», (24), 1, January 1998, pp. 25-56.
- B. NASCIBENE, *Nationality laws in the European Union*. Milano, Giuffrè Editore, 1997.
- M. NATALE, S. STROZZA (a cura di), *Gli immigrati stranieri in Italia. Quanti sono, chi sono, come vivono?* Bari, Cacucci, 1997.
- OECD, *Trends in International Migration: Annual Report 1994*. Paris, OECD, 1995.
- G. ROSOLI, *Integrazione*, in G. Tassello (a cura di), *Lessico migratorio*. Roma, CSER, 1987.
- J. SALT, A. SINGLETON, J. HOGARTH, *Europe's International Migrants*. London, HMSO, 1994.
- W. SEIFERT, *Admission policy, patterns of migration and integration: the German and French case compared*, «New Community», 23, October 1997.
- G.B. SGRIFFA, *La cittadinanza: principi, regole e fatti*, «Tutela», VIII, 1, marzo 1993.

Summary

Naturalisation represents the acquisition of a permanent legal status equal to that of native-born citizens. Besides, even more significant, the acquisition of nationality provides, for immigrants, the right to vote. So, to evaluate naturalisations is a good way of measuring the degree to which immigrants are integrated or assimilated into the context of receiving countries.

Moreover, according to migration policies of the European countries, national laws on nationality can be connected with three different typologies: the automatic acquisition, the mandatory naturalisation, which involves a legal right to naturalisation, and the discretionary naturalisation, in accordance with the requirements and the decision of the authority granting the nationality.

By using the naturalisation rate on available data (years 1991-1996), it is possible to compare the capability to grant citizenship in some European Union countries, as France, Germany, Italy, Netherlands and the United Kingdom. So, according to this review of granting citizenship, the rules of naturalisation should be facilitated through more simplified procedures in Germany and in Italy, where the acquisition of citizenship is the final stage of integration already happened in the receiving society, as through the marriage with a national partner or after a long duration of stay; on the other hand, in France and in United Kingdom, the automatic acquisition by birth has been restricted during the last decade, while Netherlands has seen a remarkable increase in the naturalisation for residence (173%, from 1991 to 1996).

Résumé

La naturalisation représente l'acquisition d'un statut juridique permanent équivalent à celui des nationaux. L'acquisition de la nationalité octroie, de manière plus significative, le droit de vote aux immigrants. Ainsi, une bonne manière d'évaluer les naturalisations consiste à mesurer le degré d'intégration ou d'assimilation des immigrants dans le contexte des pays d'accueil.

De plus, d'après les politiques migratoires des pays de l'Union européenne, les législations nationales sur la nationalité peuvent être rattachées à trois typologies différentes: l'acquisition automatique, la naturalisation obligatoire, qui inclut un droit juridique à la naturalisation, et la naturalisation discrétionnaire, conformément aux conditions requises et à la décision de l'autorité octroyant la nationalité.

En utilisant le taux de naturalisation sur des données disponibles (années 1991-1996), il est possible de comparer l'octroi de la nationalité dans certains pays de l'Union Européenne, tels que la France, l'Allemagne, l'Italie, les Pays-Bas et le Royaume-Uni. Ainsi, ce passage en revue de l'octroi de la nationalité révèle que les règles de la naturalisation devraient être facilitées par le biais de procédures plus simplifiées en Allemagne et en Italie, où l'acquisition de la nationalité constitue l'étape ultime de l'intégration déjà survenue dans la société d'accueil soit par le biais du mariage avec un conjoint autochtone ou après un long séjour dans le pays; en revanche, en France et au Royaume-Uni, l'acquisition automatique à la naissance a été restreinte au cours de la dernière décennie, tandis que les Pays-Bas ont connu une augmentation remarquable de la naturalisation pour cause de séjour (173% de 1991 à 1996).

Distribuzione religiosa degli immigrati in Italia

La Fondazione Migrantes e la Caritas di Roma effettuano ormai da dieci anni, con il supporto tecnico del "Dossier Statistico Immigrazione", la stima dell'appartenenza religiosa degli immigrati regolarmente soggiornanti in Italia. Uno studio organico sull'argomento risale al 1994, quando il CSER pubblicò il volume *Immigrati e religioni in Italia*.¹ L'approfondimento della distribuzione religiosa degli immigrati acquista una particolare rilevanza nell'anno del Grande Giubileo del 2000, che non rappresenta solo un evento per i cattolici, ma costituisce per tutti i seguaci delle diverse fedi un invito al dialogo.

Prendendo come base di calcolo, al 31 dicembre 1999, un numero complessivo di 1.490.000 stranieri regolari² e utilizzando le percentuali dell'appartenenza religiosa riscontrata nei paesi d'origine è possibile stimare e ricostruire la mappa delle religioni degli immigrati.³

La ripartizione tra le diverse religioni

La stima delle appartenenze religiose qui riportata è relativa alla popolazione regolare soggiornante in Italia alla fine del 1998 e del 1999. Per popolazione regolare intendiamo non solo quella già registrata dal Ministero dell'Interno, ma anche gli immigrati con il permesso di soggiorno in corso di registrazione e quelli che non hanno una

¹ Per gli aspetti metodologici nel calcolo dell'appartenenza religiosa cfr. *Immigrati e religioni in Italia*, CSER, 1994. 95 p.

² È questo il risultato della stima effettuata dall'équipe del Dossier Statistico Immigrazione, a partire dai permessi di soggiorno registrati dal Ministero dell'Interno.

³ Come di consueto, presupponiamo una sostanziale equivalenza tra le percentuali delle religioni riscontrate nei paesi di origine e la ripartizione religiosa degli immigrati in Italia.

evidenza statistica autonoma (è questo il caso che riguarda la maggior parte dei minori).⁴

	Fine 1998 %	Stima	Fine 1999 %	Stima
Cattolici	29,0	363.000	27,4	407.000
Altri cristiani	21,9	274.000	22,1	328.000
Musulmani	34,9	436.000	36,5	544.000
Ebrei	0,3	4.000	0,3	5.000
Religioni orientali	6,6	83.000	6,5	96.000
Religioni tradizionali	1,4	18.000	1,4	22.000
Altri/non classificati	5,9	72.000	5,9	88.000
Totale	100,0	1.250.000	100,0	1.490.000

Tutti i gruppi religiosi sono aumentati numericamente: i cristiani (cattolici, ortodossi e protestanti) di circa 100.000 unità e altrettanto i musulmani; per gli altri gruppi l'aumento è più contenuto. I musulmani sono cresciuti anche percentualmente (quasi due punti) rispetto allo scorso anno e costituiscono un terzo del totale. A questo aumento ha certamente contribuito il provvedimento di regolarizzazione del 1998, in quanto ai primi posti per numero di prenotazioni risultano gruppi nazionali a prevalenza musulmana (Albania, Marocco, Senegal, Bangladesh, Pakistan, Tunisia, Egitto, Algeria).

I cristiani nel loro complesso sfiorano, comunque, la maggioranza assoluta (735.000), con questa ripartizione interna ogni 10 presenze: 6 cattolici, 2 protestanti e almeno 2 ortodossi. Se i protestanti di cittadinanza italiana sono, secondo la stima riportata dall'agenzia di stampa religiosa SIR, 350.000/430.000, aggiungendovi i 140.000 protestanti stranieri, anche questa confessione religiosa si attesterebbe, in Italia, sul mezzo milione di fedeli.

L'incrocio tra le religioni e le aree di provenienza

La diversità dei paesi di origine influisce, ovviamente, in maniera determinante sul quadro variegato dell'appartenenza religiosa degli immigrati. Vi sono delle zone dalle quali provengono quasi esclusiva-

⁴ Al numero complessivo si arriva attraverso un fattore di moltiplicazione (1,21 per il 1998 e 1,19 per il 1999), come è stato spiegato nel *Dossier Statistico Immigrazione '99* della Caritas di Roma (Anterem, 1999, p. 105 ss.) e nelle Anticipazioni del Dossier Statistico 2000 (Caritas di Roma, Roma, 29 febbraio 2000).

ITALIA - Classificazione per religione e paese di provenienza dei soggiornanti al 31/12/1999

Paese di provenienza	cattolici	altri cristiani	musulmani	ebrei	buddhisti - scintoisti	induisti	confuciani - tao	animisti	altri	n.c.	TOTALE
Unione Europea	87.770	70.450	3.876	689	-	80	-	-	10.595	27	173.487
Europa Est	85.809	167.237	121.216	49	-	-	-	-	17.655	26	391.991
Altri europei	16.046	10.605	-	-	-	-	-	-	1.740	14	28.405
Totale Europa	189.625	248.292	125.092	738	-	80	-	-	29.989	67	593.883
Africa Settentrionale	622	2.354	270.426	452	-	-	-	-	2.107	8	275.971
Africa Centro Orientale	7.924	6.158	16.637	6	237	4.123	-	4.999	1.726	65	41.876
Africa Occidentale	12.787	15.600	60.845	189	-	-	-	15.312	1.211	37	105.980
Africa Centro Meridionale	83	506	-	-	-	-	-	151	19	11	770
Totale Africa	21.416	24.618	347.908	647	237	4.123	-	20.462	5.063	121	424.597
Estremo Oriente	60.666	9.576	7.116	-	21.361	36	13.023	2	35.097	31	146.909
Sub Continente Indiano	3.257	898	36.521	-	25.197	32.230	-	-	1.862	24	99.990
Vicino e Medio Oriente	2.062	616	25.803	-	-	-	-	-	569	45	29.096
Ex URSS Asia	315	5.992	1.403	-	-	-	-	-	252	1.374	9.337
Totale Asia	66.301	17.083	70.843	-	46.558	32.266	13.023	2	37.780	1.475	285.331
America Settentrionale	18.324	32.325	-	2.860	-	-	-	-	-	6.081	59.589
America Meridionale	111.207	4.714	5	-	-	19	-	534	5.980	52	122.511
Totale America	129.530	37.039	5	2.860	-	19	-	534	5.980	6.133	182.100
Oceania	724	2.137	1	-	-	7	-	-	43	40	2.952
Apolitici	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1.010	1.010
TOTALE	407.596	329.168	543.949	4.245	46.795	36.495	13.023	20.999	78.855	8.848	1.489.873

Fonte: Caritas di Roma - Dossier Statistico Immigrazione - su dati del Ministero dell'Interno

mente musulmani (Africa Mediterranea), altre che registrano comunque una prevalenza di musulmani rispetto ai cristiani (Subcontinente Indiano) o che sono caratterizzate da una certa presenza di musulmani (Est Europa). Questa appartenenza viene controbilanciata sul versante cristiano dai flussi provenienti dall'America Latina, dall'Unione Europea, da altri Paesi a sviluppo avanzato e dall'Europa dell'Est.

Le comunità, per così dire, più omogenee sono quelle americane, dove nove persone su dieci sono di fede cristiana (cattolici o di altre confessioni): solo tra i nordafricani si arriva a una prevalenza percentuale di musulmani del 98%.

Le maggiori collettività nazionali, distinte secondo le principali religioni, sono:

- cattolici: Filippine, Polonia, Francia, Perù, Brasile, Spagna, Usa, Croazia;

- protestanti: Usa, Gran Bretagna, Germania, Svizzera, Ghana;

- ortodossi: Romania, Jugoslavia, Grecia, Albania, Macedonia, Serbia;

- musulmani: Marocco, Albania, Tunisia, Senegal, Egitto, Algeria, Bangladesh, Somalia;

- religioni orientali: prevalgono i buddisti e gli indù, ciascun gruppo con 30-35.000 unità.

I musulmani, quanto ai paesi di provenienza, si concentrano per i due terzi nella fascia del Nord Africa e per le successive quote in alcuni paesi del Subcontinente Indiano e dell'Est europeo.

I cattolici rivelano una provenienza più diversificata, che spazia dall'Estremo Oriente (le Filippine sono, infatti, la prima comunità cattolica con circa il 15% del totale), all'Europa dell'Est e dell'Ovest (circa la metà) e all'America Latina (più di un quarto del totale).

I protestanti provengono per lo più dai paesi dell'Europa occidentale e dall'America del Nord (così anche gli ebrei), mentre gli ortodossi sono originari dei paesi balcanici e dell'Est.

Per le religioni orientali il discorso è più articolato, trattandosi di diverse aggregazioni, pur restando comune l'origine asiatica. I buddisti e gli scintoisti provengono da entrambe le aree, gli induisti solo dal Subcontinente Indiano e i confuciani e i taoisti dall'Estremo Oriente.

A loro volta gli animisti, o più propriamente i seguaci delle religioni tradizionali, provengono per la quasi totalità dall'Africa Subsahariana.

L'incrocio tra le diverse religioni e le regioni di insediamento

A riguardo degli immigrati seguaci di religioni monoteiste, è utile un confronto comparativo tra cristiani e musulmani, atteso che la rilevanza numerica degli ebrei è contenuta (inferiore all'1% sul totale del-

ITALIA - Ripartizione per regione e per religione dei soggiornanti stranieri al 28/2/1999. Composizione percentuale per regione

	cattolici	altri cristiani	Totale cristiani	musulmani	ebrei	buddhisti - scintisti	industi	confuciani - tao	Totale religioni orientali	animisti	altri	n.c.	TOTALE
Val d'Aosta	27,7	15,0	42,7	47,3	0,2	1,0	0,1	0,4	1,5	0,8	3,2	4,3	100,0
Piemonte	25,0	17,8	42,8	47,0	0,2	1,7	0,9	0,8	3,3	1,2	5,0	0,5	100,0
Lombardia	29,5	18,0	47,5	37,0	0,2	4,1	2,4	1,0	7,5	1,4	5,9	0,5	100,0
Liguria	38,1	18,2	56,3	32,2	0,2	2,4	1,5	0,7	4,5	0,5	5,3	1,0	100,0
Trentino A.A.	33,3	27,0	60,4	29,3	0,2	0,5	0,8	0,2	1,5	0,3	7,6	0,8	100,0
Veneto	21,5	27,5	49,0	37,1	0,4	2,4	2,0	0,7	5,1	3,0	4,7	0,8	100,0
Friuli V.G.	35,7	36,5	72,2	17,4	0,8	0,8	0,6	0,4	1,7	1,2	4,5	2,2	100,0
Emilia R.	21,5	17,3	38,8	48,4	0,2	2,2	2,2	0,9	5,3	1,9	5,0	0,4	100,0
Nord	27,4	20,9	48,4	38,3	0,2	2,8	1,9	0,8	5,5	1,6	5,4	0,7	100,0
Toscana	27,4	23,3	50,8	34,4	0,4	3,2	1,8	1,2	6,1	0,5	6,9	1,0	100,0
Umbria	25,5	28,6	52,1	36,4	0,2	2,1	1,2	0,6	4,0	1,5	4,7	1,2	100,0
Marche	22,6	25,9	48,5	42,4	0,1	1,2	1,3	0,4	3,0	0,7	4,4	0,9	100,0
Lazio	42,5	21,0	63,6	21,5	0,3	3,5	4,0	0,6	8,2	1,2	4,4	0,9	100,0
Centro	36,8	22,3	59,1	26,7	0,3	3,2	3,2	0,7	7,1	1,0	4,9	1,0	100,0
Abruzzo	24,2	30,6	54,8	34,9	0,1	1,2	0,9	0,7	2,8	0,3	5,7	1,4	100,0
Molise	25,2	22,5	47,8	39,8	0,1	0,6	1,8	0,1	2,4	0,4	2,8	6,7	100,0
Campania	27,2	23,4	50,6	31,4	1,1	6,4	2,0	0,6	9,0	1,9	3,6	2,4	100,0
Puglia	14,9	25,1	40,0	50,1	0,6	1,0	2,5	0,2	3,7	0,4	3,6	1,6	100,0
Basilicata	15,8	14,5	30,3	55,4	0,1	0,4	5,1	0,2	5,7	0,2	3,3	5,0	100,0
Calabria	21,3	11,5	32,8	58,0	0,1	0,6	3,6	0,2	4,4	0,4	2,8	1,4	100,0
Sud	22,6	23,3	45,9	40,3	0,7	3,4	2,2	0,4	6,1	1,1	3,8	2,1	100,0
Sicilia	19,8	15,1	34,9	45,0	0,5	8,5	6,4	0,2	15,1	1,0	2,1	1,3	100,0
Sardegna	27,6	20,2	47,8	42,0	0,6	0,9	0,8	0,6	2,3	0,2	4,5	2,6	100,0
Isole	21,2	16,0	37,2	44,5	0,5	7,2	5,4	0,2	12,8	0,8	2,6	1,6	100,0
Totale Italia	29,2	21,3	50,5	35,4	0,3	3,2	2,5	0,7	6,4	1,3	4,9	1,2	100,0

Fonte: SIlme Fondazione Migrantes - Dossier Statistico Immigrazione - su dati del Ministero dell'Interno

la popolazione immigrata). Consideriamo come gruppo unitario i cattolici, gli ortodossi e i protestanti, in quanto le tre confessioni ritengono Gesù Cristo non solo il profeta più grande, ma il Figlio stesso di Dio il cui annuncio non può essere superato da altri personaggi religiosi venuti successivamente (è questo il punto di sostanziale disaccordo con i musulmani, dal quale derivano anche le divergenze dottrinali).

Secondo un'analisi effettuata regione per regione dalla Fondazione Migrantes e dalla Caritas di Roma, sulla base dei permessi di soggiorno in vigore al 28 febbraio 1999:

– i musulmani prevalgono sui cristiani nelle seguenti regioni: Val d'Aosta 47.2%, Piemonte 47%, Emilia Romagna 48.4%, Puglia 50.1%, Basilicata 55.4%, Calabria 58.0%, Sicilia 45.0%;

– i cristiani sono, invece, più numerosi nelle altre regioni: Lombardia 47.5%, Liguria 56.3%, Veneto 49%, Friuli Venezia Giulia 74.2%, Toscana 50.7%, Umbria 48.8%, Lazio 63.3%, Abruzzo 54.8%, Molise 47.7%, Campania 50.6%, Sardegna 48.2%.

Prendendo, invece, in considerazione le aree geografiche, i musulmani sono più numerosi solo nelle Isole con il 44.5%, a differenza di quanto avviene nelle altre aree, dove i cristiani raggiungono rispettivamente il 40.3% nel Nord, il 59.1% nel Centro e il 45.9% nel Sud. I cristiani sono la maggioranza assoluta, oltre che nel Lazio, in Liguria, Trentino Alto Adige, Friuli Venezia Giulia, Toscana, Abruzzo, Campania: va però tenuto presente che, a seguito dell'ultima regolarizzazione, nelle regioni (Toscana e Campania in particolare) nelle quali non è marcata, tale maggioranza può essersi modificata, anche se i cristiani restano il gruppo più numeroso.

Gli immigrati protestanti e ortodossi, che, come abbiamo visto, raggiungono a livello nazionale il 21.9%, in alcune regioni sono più numerosi dei cattolici: è quanto avviene nel Veneto (rispettivamente il 27.5% e il 21.5%), nel Friuli Venezia Giulia (il 38.5% e il 35.7%), Umbria (il 26.6% e il 25.5%), Abruzzo (30.6% e 24.2%), Puglia (25.1% e 14.9%). La maggiore incidenza dipende, nel caso degli ortodossi, da una forte affluenza dai paesi dell'Est europeo e, per i protestanti, dai paesi dell'Unione europea e dell'America del Nord.

I seguaci di religioni orientali, che sono il 6.5% nella media nazionale, raggiungono il 7% nella Lombardia, l'8% nel Lazio, il 9% nella Campania e il 15% nella Sicilia. Ad esempio, è noto che nel Lazio gli asiatici realizzano dieci punti percentuali in più rispetto alla loro media nazionale e che in Sicilia vi sono consistenti gruppi di immigrati originari dello Sri Lanka e delle Isole Mauritius.

Volendo abbozzare qualche riflessione conclusiva, si può dire che l'Italia si presenta non come una babele, ma come una realtà policentrica anche sotto questo aspetto. Secondo alcuni studiosi le migrazioni

costituiscono l'opportunità per un più profondo radicamento del rispetto della libertà di coscienza (anche nell'ipotesi di coppie multireligiose) e per una comune accettazione della società laica concepita come contenitore rispettoso delle credenze religiose. La diversità può essere letta e può effettivamente diventare un'opportunità. Il pluralismo religioso non è più un fatto effimero, ma una realtà che si è insediata definitivamente nella società italiana e farà sempre più parte dell'orizzonte quotidiano. Anche se quello tra cristiani e musulmani è il confronto più impegnativo, sarebbe eccessivamente riduttivo e improprio non includere nell'impegno di approfondimento le varie religioni, da quelle orientali a quelle tradizionali africane che, nell'ambito di una visione interculturale, hanno attirato una rinnovata attenzione.

La suggestiva ottica della convivialità nella differenza deve caratterizzare il dialogo e deve scoraggiare ogni atto di violenza a sfondo religioso, evitando il pericolo che la certezza della propria coscienza nel seguire una fede assurga a pretesto per ledere le altrui convinzioni: questo vale per la società che accoglie ma anche per i nuovi venuti.

FRANCO PITTAU

*Dossier Statistico Immigrazione
Caritas di Roma*

Geremia Bonomelli e il suo tempo

(Nigoline di Corte Franca, 27 novembre 1999)

Presentazione del volume:

GIANFAUSTO ROSOLI (a cura di), *Geremia Bonomelli e il suo tempo. Atti del Convegno Storico, 16-19 ottobre 1996. Brescia - Cremona - Corte Franca*. Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 1999.

“Indietro non si torna, non si torna più”. È forse questo, non a caso tratto dalla corrispondenza con il confratello Giovanni Battista Scalabrini, il punto di partenza più pertinente per leggere questo denso, elegante ed esauriente volume che raccoglie gli atti di un convegno ricco ed importante svoltosi proprio qui, ed a Brescia e a Cremona, nell'ottobre del 1996. Un volume, e prima ancora un convegno, in cui non si può non riconoscere la mano attenta, competente, discreta di padre Gianfausto Rosoli. Rosoli ne firma l'Introduzione ed ebbe la regia di quello che giustamente Borzomati, autore della Conclusione, definisce “un ottimo convegno”.

Indietro non si torna, non si torna più: ma qual è, quale può essere la direzione di lavoro, di sviluppo, di operosità spirituale, culturale, pastorale e sociale? Geremia Bonomelli nella sua lunga ed attivissima vita di prete e di vescovo, si provò a dare diverse risposte a questo interrogativo, che segnò la sua generazione e tutta l'Italia. Nato nel 1831, spentosi alla vigilia della prima guerra mondiale, percorse infatti tutta la prima vicenda dell'Italia unita e del grande *scramble* della grande accelerazione e tensione della società europea e mondiale nella seconda metà del secolo scorso. Si provò ad articolare diverse risposte con alcuni punti di riferimento precisi ed anche con un certo qual limite strutturale, di cui erano consapevoli i suoi interlocutori e forse lui stesso: “Io ammiro la pietà di quel pio vescovo – scrive Pietro Fea a Manfredo Da Passano il 4 marzo 1906 – ma lo trovo di un'imprudenza fenomenale”. Una imprudenza fenomenale alla veneranda età di 75 anni. Anche se il futuro Benedetto XV ricordava al Vescovo di Como che “Geremia è furbo”. Ma è difficile racchiuderlo in schemi: è esercizio vano. Nonostante la storiografia si sia esercitata con pertinacia anche in

questa direzione, come certifica Danilo Veneruso, "debitrice volta a volta degli esclusivismi del tempo". La complessità delle posizioni di Bonomelli ha portato la storiografia ad utilizzare in tempi diversi e con diverse prospettive ideologiche facili schemi, che giustamente questo volume passa al vaglio critico.

Nei ventidue interventi pubblicati nel volume possiamo misurare i diversi campi in cui Bonomelli opera, le numerose questioni che si trova ad affrontare, i riferimenti che cerca e riesce a trovare, i molteplici sensori di cui dispone nella Chiesa e nella società. Ritroviamo un denso spessore storiografico, ma incontriamo anche una problematica viva ed attualissima. No, non ci interessa, come pure è stato fatto talora, di vedere il Bonomelli precursore o entrare nel vivo delle vivaci tensioni intra-cattoliche. Anche chi non è storico o studioso di storia può leggere con grande profitto queste pagine per riflettere e trarre suggestioni per orientarsi nell'ora presente, in questa lunga ed accelerata transizione in cui siamo immersi. Questo senso di attualità non banale, non ideologico, è sottolineato dalle due pastorali che il vescovo di Cremona, fecondissimo scrittore e fine letterato (come leggiamo nel saggio di Giancarlo Rati), redasse giusto un secolo fa e che opportunamente Giorgio Rumi ricorda nella *Prolusione*. Il secolo che muore ed il secolo che nasce. C'è, in quei due documenti, la realistica percezione della storia e nello stesso tempo della presenza di Cristo, nella storia degli uomini, che necessariamente apre all'operosità, al dinamismo delle opere della fede, pur tenendo conto della componente agonica, dello scontro tra Dio e il maligno che ha come teatro proprio la storia. Forse ha ragione Cataldo Naro, quando sottolinea che anche Bonomelli si colloca, dal punto di vista della spiritualità e perciò della attitudine di fondo, nel quadro di quella sintesi non organica e piuttosto eclettica ma di largo influsso che può essere detta ignaziano - alfonsiano - salesiana e che ben si incontra con la "fede antica", la lezione della vita di fede "bella e sublime" delle famiglie italiane ed in particolare della sua famiglia. Vescovo giovanissimo, proprio su questa via, che passa per Brescia, grande crocevia della operosità e della santità italiana, riformatore della sua diocesi di Cremona, Bonomelli incontra allora la grande frattura dell'unificazione, che porta un *vulnus* permanente al naturale fluire dello sviluppo della "fede antica", questa fede operosa ed incarnata. Troppo giovane per rimpiangere e per isterilirsi nell'opposizione, Bonomelli accetta la sfida. È il problema suo, del suo tempo, ma pure del nostro tempo, se anche qualche giorno fa, alla settimana sociale di Napoli, tanto il presidente della CEI, quanto uno storico come Galli della Loggia ritornavano sul tema degli "steccati" generati dai conflitti del secolo scorso. Don Primo Mazzolari lo sottolinea con un'altra frase sintetica, che forse sta nel mezzo delle due citate in apertura: "non si fermò a veder pas-

sare la trasformazioni del tempo in cui visse, ma salì ardentemente sul convoglio". Che sferragliava tra i marosi della questione romana come questione nazionale e della questione del rapporto scienza e fede, passaggi decisivi, su piani diversi del confronto con la modernità, e più specificamente delle tendenze del secolo, che Bonomelli sintetizza nei movimenti della laicizzazione e dell'accelerazione.

Ma ritorneremo su questi temi, di cui forse il termine medio è la *reformatio* della Chiesa. Ritorneremmo tuttavia poveri e con il rischio di dovere perciò indulgere alle semplificazioni storiografiche prima ricordate se non percorressimo nel volume alcuni saggi particolarmente significativi che illuminano prospettive non certo "minori", anche se apparentemente discoste rispetto all'asse più marcatamente "politico", croce e delizia della contemporaneistica italiana. Ecco allora il saggio di Pierfrancesco Fumagalli sul filosemitismo in alcuni scritti di Bonomelli, quello di Mario Gnocchi sulla dimensione ecumenica in Bonomelli, quello di Carlo Pedretti sul suo rapporto con lo sviluppo della catechesi in Italia tra Otto e Novecento. Fino alle considerazioni, ricordate da Giovagnoli sulle Crociate, ed in particolare sulla IV crociata, che perfettamente si inserirebbero nel complesso dibattito sul "perdono" da chiedere e da concedere nell'occasione giubilare (p. 121). Queste aperture si spiegano anche con la straordinaria capacità da parte di Bonomelli di stringere e tenere contatti con i più diversi ambienti. Lo dimostrano puntualmente i saggi di Nicola Raponi che studia i rapporti con Carlo Cadorna, di Annibale Zambarbieri che studia il carteggio Bonomelli-Luzzatti, di Emilio Franzina, sui rapporti con Fedele Lampertico ed Alessandro Rossi. Rapporti, veri e propri "pellegrinaggi" che andavano anche ben oltre i confini nazionali, come leggiamo nel saggio di Luciano Trincia su Geremia Bonomelli e mons. Lorenz Werthmann, fondatore del "Caritasverband" tedesco. In queste pagine possiamo vedere i molteplici sensori che il vescovo ha per cogliere la complessa situazione ecclesiale, politica e civile della fine del secolo. Sotto questo punto di vista, della capacità e dell'attenzione nei rapporti dobbiamo porre anche il ricco materiale presentato nei saggi di Lorenzo Bedeschi su le visite apostoliche a Cremona e la sinistra cristiana locale e di Luigi Bruti Liberati sulla vita politica cremonese tra il 1909 ed il 1913, vista attraverso il giornale "L'Azione" di Guido Migliori. Ma non è per questa strada, quella più immediatamente politica che vorrei ritornare sul tema centrale degli "steccati". E neppure sull'altro aspetto, quello più direttamente interno alla vita della Chiesa ed alle sue tensioni, trattato da Giuseppe Gallina, che studia l'episodio dell'estate 1898, quando si parlò di una sospensione *a divinis* di mons. Geremia Bonomelli, analizzando il radicale conflitto tra il vescovo di Cremona e l'intransigentismo milanese stretto intorno a don Albertario.

Particolare interesse rivelano perciò due saggi che ci proiettano fuori d'Italia. Giancarlo Rocca studia la pronta intermediazione di Bonomelli a proposito della presenza di religiosi italiani nella colonia Eritrea. È un tema che evoca la questione dell'intreccio tra religione (cattolica) nazione e civiltà, strutturale nel magistero e nell'opera del vescovo di Cremona. Già ce ne era stata, proprio alla presenza di Baratieri, allora colonnello, una clamorosa dimostrazione commemorando solennemente i caduti di Dogali. Le parole-chiave dell'incontro con la modernità ritornano presentando i cappuccini italiani incaricati della cura d'anime nella colonia Eritrea: "No, non tema il Governo che codesti frati non abbiano sentimenti patriottici: essi sono Figli di S. Francesco e sanno accoppiare benissimo allo spirito della religione il vero, il santo patriottismo, quello di cui abbiamo estremo bisogno... lavorano per la Religione e per la Patria e fanno conoscere questa e amare quella in Oriente... soprattutto essi rappresentano la civiltà e il progresso" (cit. da Giovagnoli, p. 118). Anche il tema affrontato nel saggio di Gianfausto Rosoli assume un rilievo del tutto particolare. Il compianto padre Rosoli affronta solo un momento specifico della lunga e feconda attività dell'"Opera di assistenza agli operai italiani emigrati in Europa e nel Levante", fondata nel 1900, e cioè la fase milanese, dal 1908 al 1914. Sono gli anni della crisi modernista, che colpì pesantemente la cerchia del radicamento dell'Opera bonomelliana, anche per la scommessa, largamente riuscita, di dare all'Opera un marcato profilo laicale. Anni difficili, di delazioni, di conflitti, ma anche di intensa operosità. Nel puntuale saggio ritroviamo in concreto la vita intensissima dell'Opera e del suo presidente e fondatore, tocchiamo con mano le continue difficoltà ed i tanti piccoli conflitti, le condizioni dell'emigrazione italiana, ma anche lo zelo della rete di solidarietà e di concrete realizzazioni. Emergono così alcune indicazioni strategiche: il punto è certamente l'impegno a "non dissociare il ministero religioso dal lavoro sociale", anche nel vivo delle tempeste moderniste, quel "sistema tollerato delle delazioni e del clima di sospetto diffuso nella Chiesa". "Il loro, scrive Bonomelli introducendo Pietro Pisani alla guida dei missionari, vogliono sempre ricordarsi che il loro è un grande Apostolato religioso e insieme eminentemente patriottico, perché per noi la Religione e la Patria debbono essere sempre ed intimamente congiunte". Sono parole del 1910 in una circolare ai missionari. Evidentemente qui il termine Patria esprime quel concetto oggi così dibattuto, forse anche perché di ineffabile definizione, dell'identità nazionale. Una identità nazionale che tuttavia ha una radice ben precisa proprio nell'identità religiosa e richiama per Bonomelli una solidarietà sociale discosta dai radicalismi ed espressa in una idea tonioliana della democrazia che "riamica" le classi sociali.

Ritorniamo così, non tanto attraverso un dibattito culturale o intellettuale, ma per la via delle opere, al classico tema della storiografia su Bonomelli, gli "steccati", gli "storici steccati". Ma un ulteriore passaggio ci è suggerito, in questo volume così ricco, da Giorgio Campanini che studia i "percorsi del riformismo religioso", da Bonomelli a don Primo Mazzolari. Per questa strada si ritrova Rosmini, oggetto di un puntuale contributo di Pietro Zovatto: "riforma della Chiesa e rigorosa ortodossia, osserva Campanini, appaiono in Bonomelli e Mazzolari, come già in Rosmini, pienamente conciliabili fra loro". A costo di pagare di persona. E di marcare la propria distanza dal clima curiale, "quel benedetto formalismo di Roma, ch'io ben conosco e che non vedo proprio conforme al Vangelo di Gesù C.". Il punto è forse quello della libertà: libertà della Chiesa e libertà nella Chiesa certo, come scrive con formula felice Campanini, per questo opportunamente ripreso da Borzomati nelle conclusioni. Ma forse proprio libertà *tout court*. E qui siamo al punto cruciale, la libertà senza aggettivi, che fatica così tanto, nel corso di questi due secoli, a trovare la propria strada e che certamente ha avuto nel Concilio Vaticano II una sua sicura sistemazione, che tuttavia attende forse una sua messa in opera libera da ogni complesso, da ogni "sindrome di subalternità". Ma sarebbe fuorviante ritornare su questa tensione (e su questo riferimento al Vaticano II) in termini di inattualità o di precursorismo. La realtà dei tempi di Bonomelli resta quella — che tendenzialmente gli sfugge — di una tensione che percorre tutta la Chiesa, l'idea dell'"antemurale", del presidio di difesa da costruire in un conflitto fatto di progressivi arretramenti. Tra la stagione neo-guelfa e quella dell'intransigentismo *fin du siècle*, Bonomelli decide di "saltare sul convoglio". Riprendendo, come tanti altri vescovi lombardi, una tensione borromaica.

Qualche tempo fa, Andrea Riccardi ha scritto un penetrante libriccino intitolato "Intransigenza e modernità". Due parole che in qualche modo sintetizzano con efficacia la prospettiva della Chiesa cattolica e dei pontificati dell'epoca di Bonomelli. A questa formula si potrebbe opporre dialetticamente quella bonomelliana di "libertà e riforma". Tutte spinte che devono trovare la loro composizione e finiranno per trovarla in relazione alle trasformazioni strutturali del XX secolo. Ma che restano in ogni caso vive ed operanti nella vita del complesso e variegato "mondo cattolico". Anche perché comunque lo stesso Bonomelli era consapevole del fatto che "tutti i valori della contemporaneità si radicano nell'annuncio cristiano". Certo, e ce lo ricorda ancora Rumi, citando il famoso saggio conciliatorista *Roma e l'Italia e la realtà delle cose. Pensieri di un prelado italiano*, apparso nella "Rassegna nazionale" del 1 marzo 1889 e poi in opuscolo, la nostra storia parte da un naufragio, da "un gran naufragio", quello del temporalismo, dell'antico regime:

“Io grido: salviamo la vita, e il mare e i pirati si portino via le cose nostre”. Ma la transizione è lunga ed i processi di ricostruzione molteplici. Non passano però solo per la Chiesa, pur in qualche modo presupponendone il ruolo. Bonomelli è convinto che la nazione è un luogo privilegiato per realizzare quella nuova sintesi tra le ragioni della fede e la storia, certo, come viene ribadito nel 1886 “*non expedit prohibitionem importat*”; tuttavia proprio le “imprudenze” di Bonomelli, fino all’attenuazione e poi al superamento, dimostrano come ritorni costantemente sul proposito di “non mettere la nazione nel bivio di scegliere tra la religione e la patria”. Urge quello che Rumi ha ben definito un “progetto per l’Italia”, che parta da quella che oggi si definisce una “memoria condivisa” e punti allo sviluppo.

Questo comporta affermare e sottolineare il ruolo della Chiesa. Certo è costante, nei diversi contesti, la denuncia di “questo sistema di inquisizione, di delazione senza controllo, questa rigidità di dottrina, quelle condanne senza ragione, l’ignoranza, la fiacchezza di carattere, la bassa adulazione” (cit. da Malgeri, p. 61), ma anche la costante affermazione della possibilità e della necessità della riforma. La riforma della Chiesa, per essere autentica, non può venire dal basso. Solo il Papa può esserne il motore come sottolineò Danilo Veneruso; l’insensibilità per la riforma è segno della decadenza: una Chiesa che non è più in comunione con il suo fondatore.

Non ama il “movimento cattolico”, la “democrazia cristiana” degli intransigenti, il “politicantismo”, pur coltivando questo alto obiettivo politico relativo all’idea di nazione.

Per questo suo lavoro incessante di chiarimento e di distinzione ed insieme di rifiuto di ogni esclusivismo, nella costante ricerca di integrazione, Bonomelli allora, come sottolineano Malgeri e Veneruso, può apparire nei suoi aspetti più contraddittori, ora come conservatore ora come democratico, dal punto di vista della sensibilità politica e da quello ecclesiale, ora come conciliatorista ora come separatista, ora come perfettamente ortodosso ora come incline a tutte le trasgressioni, dall’episcopalismo al modernismo. La complessità delle sue posizioni, anche le sue stesse aporie, lo proiettano direttamente nella modernità e nello stesso tempo lo qualificano come uomo dell’ottocento. In politica è consapevole che, lasciata senza l’appoggio dell’elettorato cattolico, la classe dirigente liberale non avrebbe avuto altra alternativa che unirsi all’ala più radicale. Appoggia prima Di Rudinì e poi l’attenuazione del *non expedit*. Ma nello stesso tempo, e lo dimostra la sua concreta azione pastorale, mai si appiattisce sulla politica, consapevole che, come ha sottolineato Giovagnoli, il rapporto chiesa-nazione è più profondo ed essenziale di quello chiesa-stato. Di qui le sue aperture impreviste. E di qui anche l’interesse per le questioni strutturali, a partire da quella,

già opportunamente ricordata, del rapporto della cultura e della fede con gli sviluppi della scienza e della tecnologia. "Principal causa della moderna incredulità è la scienza non già in se stessa e per se stessa, ma sebbene in quanto si è voluta allargare oltre i giusti limiti", osserva. Ed allora, sulle due grandi questioni che la sua generazione, in termini inediti, si trova ad affrontare, l'indicazione è precisa: non indulgere sugli steccati, ma andare oltre, puntando all'essenziale.

Siamo così al tentativo di concludere sottolineando alcune suggestioni. A partire dall'affermazione, nella pastorale del 1887, *Liberalismo ed equivoci*, che "la sola Chiesa cattolica è atta a salvare dai pericoli la moderna democrazia". Affermazione forse apparentemente provocatoria, ma che sintetizza il duplice aspetto, civile ed ecclesiale del complesso percorso bonomelliano. Perché, come recita il titolo di un'altra pastorale, *La questione sociale è questione morale*. È appunto la questione degli steccati, che si superano recuperando l'essenziale, cioè la fede e la vita di fede e, cattolicamente, le opere, l'operosità della fede. Di qui evidentemente una sfida per la storiografia: definire e inserire in modo organico e non come "storia separata" l'apporto della vita religiosa, della spiritualità e della pietà, dell'operosità della Chiesa nella storia sociale e civile, nella storia "generale". Ma più ampiamente la lettura di questo ricco volume rilancia alcuni grandi temi, cruciali anche oggi, un secolo dopo: l'emigrazione, l'identità nazionale, il dinamismo spirituale e di rinnovamento pastorale come condizione per la Chiesa di essere "fonte di speranza", come si è visto nel recentissimo Sinodo per l'Europa. Siamo così nuovamente alla suggestione, che non si può non raccogliere, per quello che Rumi ha definito un "progetto per l'Italia". C'è una eco del costante monito che in questi anni ancora una volta di passaggio e di transizione Giovanni Paolo II ha ripetuto all'Italia ed agli italiani, ricordando il ruolo del tutto particolare in Europa e nel mondo. A patto che l'Italia si persuada, si rappacifici con la propria identità. "Vescovo d'Italia", definì Mazzolari Geremia Bonomelli, radicato nella fede ma non arroccato in posizioni preconcepite, capace di guardare in faccia il progresso e di chiamare le cose con il loro nome. È questo un dinamismo spirituale, culturale e di operosità, che pungola la ricerca storica oltre gli schemi, ma anche e soprattutto pungola tutti noi a fare di più.

FRANCESCO BONINI

*Storia delle istituzioni politiche - Università di Teramo
Servizio nazionale per il progetto culturale - CEI*

A propos de la citoyenneté européenne

Réflexions à partir du cas français

La France est un des rares pays de l'Union européenne où le traité de Maastricht a été adopté par référendum, ce qui a donné lieu à un large débat dans lequel la citoyenneté européenne est rarement apparue. Ni les opposants au traité, ni ses partisans n'ont fait de la citoyenneté un argument. Lors de la proclamation des résultats, nombreux sont ceux qui ont expliqué la réticence des Français et l'importance du "non" par l'éloignement des institutions européennes: l'Europe était trop bureaucratique, trop technocratique, trop peu démocratique. A l'occasion des élections, en particulier des élections européennes, cette question pouvait être soulevée. Ceux qui avaient approuvé le traité, pouvaient faire un effort dans le sens de la démocratisation, de l'information des citoyens. Il n'en a rien été. Les choses ont peu progressé avec l'élection européenne de 1999. L'élection européenne est peu européenne, elle est surtout considérée comme un nouveau tour d'élections intérieures françaises.

Un scrutin pas comme les autres

Le traité de Maastricht a augmenté les pouvoirs du Parlement et élargi le collège électoral. En 1994, de nouveaux électeurs élisaient un Parlement aux pouvoirs étendus, en 1999 le scrutin arrivait après le traité d'Amsterdam et la démission de la Commission. Dans les deux cas, les circonstances étaient particulièrement favorables à un débat et à une mise en pratique de la citoyenneté européenne. Dans les deux cas, un nouvel espace politique était ouvert que les politiques ont largement négligé. Il faut croire qu'ils craignent encore la démocratie.

Sur plus de 270 millions d'électeurs potentiels, environ 5 millions de citoyens de l'Union résident dans un Etat membre dont ils ne sont pas ressortissants. Les Etats membres ont des politiques différentes concer-

nant le droit de vote des nationaux établis à l'étranger. Les droits dans le pays de résidence des ressortissants de l'Union européenne variaient avant le traité de Maastricht. Mais le traité de l'Union a créé une citoyenneté européenne¹ et la Directive du Conseil en fixe les modalités d'exercice: les Etats de l'Union sont considérés comme un même territoire divisé en circonscriptions électorales. Désormais, les citoyens allant d'un Etat à l'autre ne font que changer de circonscription et peuvent voter et être élus dans les mêmes conditions que les nationaux. Il ne s'agit pas là de l'attribution de nouveaux droits à des "étrangers" comme c'était le cas dans certains Etats de l'Union pour les élections locales (Irlande, Suède, Danemark, Pays Bas) mais de l'institution d'une citoyenneté qui peut s'exprimer (seulement) à l'occasion des élections européennes et municipales, indifféremment dans l'Etat de résidence ou l'Etat d'origine, suivant la volonté du citoyen.

Quant aux nationaux des Etats-tiers, "les seuls éléments nouveaux tiennent au droit de présenter des pétitions au Parlement européen (article 138 D) et au droit de saisir le médiateur (article 138 E)." (Rapport de la commission des libertés publiques et des affaires intérieures sur la citoyenneté de l'Union. Rapporteur: Renzo Imbeni. PE 206.762/def du 21/12/1993).²

Il est remarquable que ce droit de pétition pour les nationaux des Etats-tiers figure dans l'article 138D et non dans le 8B qui définit les droits des citoyens. Pour éviter probablement toute confusion entre le droit de pétition des vrais citoyens et celui des ressortissants des Etats-tiers qui ne sont ni citoyens, ni demi ou futurs citoyens. D'où l'oubli fréquent de ce droit.³

Cette citoyenneté européenne est une citoyenneté restreinte, limitée au droit de vote et d'éligibilité aux seules élections européennes et municipales. D'autre part, loin de casser le lien nationalité-citoyen-

¹ Article 8: "Est citoyen de l'Union toute personne ayant la nationalité d'un Etat membre".

Article 8 B: "Tout citoyen de l'Union résidant dans un Etat membre dont il n'est pas ressortissant a le droit de vote et d'éligibilité aux élections municipales (et) aux élections au Parlement européen dans l'Etat membre où il réside, dans les mêmes conditions que les ressortissants de cet Etat" (Traité sur l'Union européenne du 7 février 1992).

² "Tout citoyen de l'Union, ainsi que toute personne physique ou morale résidant ou ayant son siège statutaire dans un Etat membre, a le droit de présenter, à titre individuel ou en association avec d'autres citoyens ou personnes, une pétition au Parlement européen sur un sujet relevant des domaines d'activité de la Communauté et qui le ou la concerne directement" (Traité sur l'Union européenne du 7 février 1992).

³ Par exemple quand Me Guigou, ministre de la Justice, commentait le traité, article par article face à Philippe Seguin. Ni l'un ni l'autre n'abordent cette question («Libération», 31 août 1992).

neté, elle le déplace, créant une sorte de nationalité européenne (à partir des nationalités composantes) à laquelle est rattachée une citoyenneté européenne. Les nationaux des pays tiers en sont exclus, quels que soient leur degré d'intégration, leur durée de résidence dans le pays. L'occasion a été perdue de rattacher la citoyenneté à la personne, au droit du sol et d'attribuer la citoyenneté à tout résident quelle que soit sa nationalité.

Quoi qu'il en soit, on pouvait espérer que ceux qui avaient conçu, réalisé, promu le traité, allaient faire un effort pour l'appliquer.

Une application laborieuse

Au niveau des instances de l'Union, l'application du traité s'est faite sans hâte excessive. Le traité a été signé le 7/2/1992, la dernière ratification a eu lieu le 12 octobre 1993, il est applicable depuis le 1/11/1993, la Directive d'application a paru, au Journal officiel, le 30 décembre 1993. Cette lenteur a, officiellement, entravé sa mise en pratique au niveau des Etats. Les premières élections européennes avec participation des résidents de l'Union ont eu lieu en 1994 dans l'ensemble de l'Union, les premières municipales générales en France n'auront lieu qu'en 2001!

Par ailleurs, malgré les recommandations du Parlement européen demandant *"une campagne de sensibilisation et d'information sur les élections européennes et la participation des citoyens à la prise de décision au niveau européen"* (Résolution du 20/1/1994), la Commission n'a prévu aucun budget et n'a entrepris aucune campagne d'information de masse au niveau européen, ni en direction des nouveaux citoyens sur leurs droits et les possibilités de les exercer, ni en direction de l'ensemble des citoyens pour expliquer la nouvelle citoyenneté. Il en a été de même en 1999. La Commission disposait, cette fois, d'un délai de cinq ans pour mettre au point une campagne de communication.

Nul n'est sensé ignorer la loi, certes. Mais nul n'a la science infuse et une information européenne sur les droits des nouveaux citoyens, y compris les droits des ressortissants des pays tiers n'aurait pas été inutile. Notamment, pour la démocratie.

Mauvaise volonté gouvernementale et parlementaire

Le Parlement européen, conscient des risques d'inertie, a voté une résolution qui *"invite les Etats membres à prendre sans délai les dispositions nécessaires afin de transposer la directive européenne sur le droit de vote des ressortissants de l'Union dans les législations nationales respectives afin que tous les ressortissants de l'Union puissent participer aux*

prochaines élections du Parlement européen quel que soit leur lieu de résidence" (Résolution du 20/1/1994). Mais les Gouvernements, les organisations politiques, les municipalités n'ont pas fait d'excès de zèle.

En France, rien d'étonnant de la part de ministres de l'Intérieur, Charles Pasqua en 1994, Jean-Pierre Chevènement en 1999, dont l'opposition au traité de Maastricht et encore plus à une citoyenneté européenne est connue. Sans oublier la mauvaise volonté des députés qui s'est exprimée au Parlement français à travers discours, déclarations ou résolutions. Mais les Parlementaires, de droite ou de gauche, favorables à l'Europe n'ont guère été plus dynamiques.

En 1994, le Centre d'information civique a diffusé une feuille d'information résumant les modalités de la participation des étrangers à l'élection des représentants de la France mais aucune campagne n'a été prévue, ni message télévisé, ni affichage ou publicité. En 1999, c'est le ministre délégué chargé des Affaires européennes qui a fait réaliser un dépliant tiré à un million d'exemplaires, distribué par les préfetures, les mairies, les consulats, les associations, et des spots radio diffusés sur les principales stations nationales et périphériques au cours du mois de décembre 1998. Au regroupement d'associations "*Pour une véritable citoyenneté européenne*" qui demandait des spots télévisés, le ministère a répondu que "*le média télévision n'a pu être retenu pour plusieurs raisons dont la principale est financière*" (Lettre du 17/12/1998). Mais le Gouvernement a trouvé l'argent nécessaire pour faire de la publicité à l'Euro alors que le citoyen n'avait strictement aucun geste à accomplir. Il a bien montré par-là que l'Euroland, le pays de l'Euro, était, pour lui, plus important que l'Union européenne, l'union des Européens.

C'est cependant mieux qu'en 1994 où le ministre délégué chargé des Affaires européennes, Alain Lamassoure, s'était contenté, dix jours avant la clôture des listes, d'appeler les associations à se mobiliser, souhaitant "*plusieurs centaines de milliers*" d'inscriptions tout en trouvant "*très court, trop court*" le délai. Certaines associations (*«Le Monde»*, 3-4 avril 1994), avaient demandé, en vain, de repousser la date limite d'inscription. Au total, les inscriptions n'avaient été possibles que du 14 mars au 12 avril.

L'essentiel de l'information en 1994 a reposé sur la bonne volonté des maires. Ainsi, le maire de Montauban, a invité par lettre les citoyens des Etats de l'Union à s'inscrire afin de pouvoir participer au scrutin des élections européennes (*«Libération»*, 7 avril 1994). Montauban détient le record des inscriptions dans les villes de plus de 40.000 habitants. Les données du *tableau 1* permettent de penser que les inscriptions dépendent des informations dont ont disposé les électeurs potentiels sur leurs nouveaux droits, malgré les délais très brefs qu'ils avaient pour s'inscrire.

Tableau 1: L'inscription des citoyens européens sur les listes électorales dans 29 grandes villes françaises (Mouvement Européen - France)

VILLE	Nombre d'étrangers	Nombre d'étrangers inscrits	%
MONTAUBAN	1.065	233	21,87
SAINT ETIENNE	1.769	116	6,55
MONTPELLIER	3.434	202	5,88
MONTREUIL	3.707	188	5,10
NANTES	1.870	82	4,38
RENNES	1.189	48	4,03
LE HAVRE	1.345	53	3,94
AUBERVILLERS	4.302	163	3,78
STRASBOURG	7.064	240	3,40
NEUILLY/SEINE	2.983	100	3,35
TOULOUSE	7.280	237	3,25
DRANCY	2.883	93	3,22
VITRY/SEINE	3.951	113	2,86
PARIS	85.472	2.214	2,59
NICE	8.502	191	2,24
CHAMPIGNY/MARNE	5.668	123	2,17
ROUBAIX	4.363	92	2,10
SAINT-DENIS	5.362	110	2,05
LYON	9.717	191	1,96
IVRY/SEINE	2.322	41	1,76
LILLE	2.097	35	1,66
PERPIGNAN	4.390	72	1,64
GRENOBLE	4.631	76	1,64
COLMAR	2.766	43	1,55
ST MAUR DES FOSSES	4.202	62	1,47
BORDEAUX	6.189	91	1,47
REIMS	3.394	37	1,09
TOULON	1.514	15	0,99
MARSEILLE	7.868	59	0,75
TOTAL	201.299	5.320	2,64

Au total, 47.508 des 1.067.563 électeurs potentiels, soit 4,4%, se sont inscrits constituant ainsi 0,12% de l'électorat (39.044.441 inscrits).⁴

⁴ *Elections municipales: vers une participation des résidents communautaires?* Rapport d'information, du 8 juin 1994, sur la proposition de directive du Conseil fixant les modalités de l'exercice du droit de vote et d'éligibilité aux élections municipales pour les citoyens de l'Union résidant dans un Etat membre dont ils n'ont pas la nationalité (n° E233) n° 1350 André Fanton.

Cette mauvaise volonté, cette réticence face à la citoyenneté européenne semblent ne pas avoir été réservées à la France. Au point que le Parlement européen s'est cru obligé de dénoncer "le grave manque d'information concernant le nouveau droit des ressortissants de l'Union européenne de voter aux élections européennes" dans une résolution adoptée le 21/4/1994 demandant aux États membres "de mettre fin à toute discrimination frappant les citoyens de l'Union qui entendent exercer leur droit de vote aux élections européennes dans leur pays de résidence et non dans leur pays". Le Parlement a demandé à la Commission de vérifier les dispositions prises et "invité instamment les autorités des États membres à lever les barrières bureaucratiques, à fournir une information adéquate aux ressortissants de l'Union par courrier individuel et par voie de presse - également radiophonique et télévisuelle - sur leur droit de participer aux élections européennes" et de "prolonger le délai d'inscription, par exemple, jusqu'au 31 mai" («Migrations Europe», mai 1994).

Au total, seulement 5 à 6% des 4 millions de "citoyens de l'Union" résidant dans un autre État membre se sont inscrits. Mais ce taux est très variable d'un pays à l'autre (de 1,57% en Grèce à 35,29% en Irlande) et à l'intérieur d'un pays d'une commune à l'autre. Ces nouveaux électeurs ont constitué une infime partie de l'électorat dans chaque pays: Allemagne (0,1%), Belgique (0,3%), Danemark (0,16%), Espagne (0,07%), Grèce (0,005%), Irlande (0,8%), Italie (0,005%), Pays Bas (2,1%), Portugal (0,008%), avec un maximum de 3% au Luxembourg.

En 1999, fort de l'expérience de 1994, le collectif "Pour une véritable citoyenneté européenne" est intervenu auprès des associations de maires, des revues qui leur sont destinées, des 1871 maires de communes de plus de 5.000 habitants. Certains maires ont fait savoir ce qu'ils avaient fait: les uns se sont contentés d'un maigre communiqué dans la presse ou dans la revue municipale, d'autres ont fait une véritable campagne comme Nantes ou Clichy la Garenne. Avec comme résultat, 73.337 Européens inscrits soit une augmentation de 53% par rapport à 1994 mais au total seulement environ 7% des électeurs potentiels. L'Europe peut-elle se satisfaire d'une citoyenneté qui s'exerce à 7% seulement?

Dans cette période où la population pouvait être sensibilisée, le silence des personnalités, du président de la République aux différents ministres, des présidents de groupe au Parlement européen aux personnalités européennes n'est que plus étonnant. On aurait aimé que les Delors, Gonzalez, profitent de telle ou telle occasion pour faire entendre une voix démocratique et appeler aux inscriptions. Sollicités, ils n'ont pas répondu. Les choses ont évolué sensiblement de la même façon dans l'ensemble des pays de l'Union sauf en Allemagne où le nombre d'inscrits a diminué! C'est ce que montre le *tableau 3*.

Tableau 2: Elections européennes de juin 1994. Participation des électeurs et des candidats non-nationaux

	Electeur potentiels	Inscrits	%	Candidats européens	Elus
Allemagne	1.369.863	80.000	5,84	12	1
Belgique	471.000	24.000	5,10	18	0
Danemark	27.042	6.719	24,85	1	0
Espagne	172.466	27.227	14,05	1	0
Grèce	40.000	628	1,57	5	0
Irlande	17.000	6.000	35,29	1	0
Italie	99.100	2.000	2,02	2	0
Luxembourg	105.000	6.907	6,58	8	0
Pays-Bas	160.000	15.000	9,37	2	0
Portugal	30.519	715	2,34	0	0
Royaume Uni	400.000	7.755	1,94	2	0
Union européenne	3.992.000	224.583	5,63	57	1

Source: Commission européenne. Rapport sur le fonctionnement du traité sur l'Union européenne.

Tableau 3: Elections européennes de 1999. Inscription et candidatures des ressortissants de l'Union («Lettre de la Citoyenneté», 42, novembre-décembre 1999)

Pays	Inscrits en 1994	Inscrits en 1999	Candidats en 1999	Elus
Allemagne	80.000	32.578	16	0
Autriche	7.443 (1996)	15.169	3	0
Belgique	23.999	37.345	14	2
Danemark	6.719	12.356	0	0
Espagne	24.229	64.904	non disp.	0
Finlande	2.514 (1996)	3.911	0	0
Grèce	622	1.474	4	0
Irlande	6.000	27.449	0	0
Italie	2.809	5.874	8	1
Luxembourg	6.907	9.811	7	0
Pays-Bas	15.000	non disp.	2	0
Portugal	715	4.084	0	0
Royaume Uni	7.000	92.000	0	0
Suède	36.191 (1995)	40.707	0	0

En considérant les 12 pays pour lesquels les chiffres peuvent être comparés, il apparaît que si 199.198 personnes étaient inscrites en 1994, elles étaient 320.213 en 1999 soit une augmentation de 61%. Ceci constitue un progrès, du même ordre de grandeur que celui constaté en

France. Cette progression doit cependant être relativisée étant donné le nombre d'électeurs potentiels.

Les organisations politiques

En 1994, les organisations politiques françaises sont restées silencieuses au niveau des initiatives comme des professions de foi et aucune des listes "importantes" n'a présenté, en France, de candidat "européen". Seize listes ont envoyé leurs *professions de foi* à tous les citoyens. Aucune ne disait mot de la citoyenneté européenne. En 1999, sur 15 professions de foi, 4 parlent de droit de vote: la liste Daniel Cohn-Bendit (Les Verts) veut étendre "à tous les résidents étrangers le droit de vote et d'éligibilité" sans préciser à quelles élections, comme la liste Arlette Laguiller (LO/LCR) qui demande "en Europe, des droits égaux, à commencer par le droit de vote pour tous ceux qui y vivent, travaillent, étudient". La liste Robert Hue (PC) est plus précise: "Attribuer le droit de vote pour tous les étrangers aux élections locales et européennes". C'est la liste de Marie-Laurence Chanut-Sapin (Parti Humaniste) qui va le plus loin avec "Le droit de vote et d'éligibilité pour tous les étrangers à toutes les élections".

En 1994, il y avait 1.740 *candidats* sur 20 listes et 5 résidents européens dont un seul était présenté comme tel, en 36^e place sur la liste de "L'Union des écologistes pour l'Europe": Derk Jan Harmsen, Néerlandais, 46 ans, agriculteur-éleveur, président d'un comité d'opposants à l'autoroute du Lauragais. Les autres étaient en 3^eme position sur la liste "L'Europe pour tous" (résultats 0,00%), en 25^eme et 36^eme position sur la liste "Sarajevo", en 84^eme position sur la liste "Démocrates pour les Etats-Unis d'Europe" et leur nationalité n'était pas signalée («Lettre de la citoyenneté», 10, juillet-août 1994).

Absorbé par la cuisine de ses courants, compliquée par l'alternance un homme une femme, le Parti socialiste a totalement raté le coche. *"Mais de toute façon, les Européens n'ont pas le droit d'être candidats"...* Telle était la réponse reçue par le journal «Libération» à sa question sur la présence éventuelle de candidats de l'Union («Libération», 20 mai 1994). Pour "Génération écologie" qui n'avait pas de candidat de nationalité étrangère, *"la mesure est encore trop récente pour avoir des effets"* (réponse personnelle). Pour Dominique Baudis, *"La répartition des sièges devait tenir compte des formations politiques qui composent la Majorité; vous comprendrez sans doute qu'il était difficile d'y ajouter des ressortissants d'autres pays de l'Union européenne"* (réponse personnelle).

Dans les autres pays européens les candidats sont plus nombreux en Belgique, Allemagne, Luxembourg, Grèce. Au total, il y a eu 57 candidats et un élu non national, en Allemagne (tableau 2).

En 1999, 9 candidats "européens" se sont présentés en France, un a été élu. Mais Daniel Cohn-Bendit, de nationalité allemande, tête de liste des Verts, élu pour représenter la France au Parlement européen appartient à l'histoire de France au moins depuis 1968. Sur la liste conduite par Robert Hue figuraient, une Italienne et deux Allemandes mais en situation non éligible. En tenant compte des multiples listes, ce sont au total 9 Européens qui étaient candidats. Notons au passage que la représentation française sera, un peu, à l'image de l'équipe du Mondial avec, en plus de Daniel Cohn-Bendit, 4 élus d'origine maghrébine, un d'origine noire africaine et une d'origine espagnole.

Au niveau européen, le progrès est mince. Comparant les données disponibles à la fois en 1994 et 1999, 60 candidats "européens" ont été présents sur les listes en dehors de leur pays d'origine en 1999 contre 57 en 1994 et 4 élus (2 en Belgique, 1 en Italie et 1 en France, au lieu de 1 en Allemagne en 1994). L'Europe citoyenne a un long chemin à parcourir.

Toutes ces réticences des uns et des autres ne peuvent s'expliquer par l'état de l'opinion publique. Si l'on en croit les sondages, les Européens sont plutôt favorables au droit de vote. Une majorité absolue de 68% est favorable au droit de vote des étrangers de la Cee pour les élections au Parlement européen, contre 24%. Les plus favorables sont les Irlandais (81%), les Néerlandais (76%), les Britanniques (75%), les Allemands de l'Est (73%), les Luxembourgeois (71%) et les Français (70%). Il y a aussi une majorité de 58% lorsqu'il s'agit d'accorder aux étrangers de la Cee le droit d'être candidat aux élections au Parlement. 33% y sont opposés. Les plus favorables sont les Irlandais (68%), les Britanniques (67%) et les Néerlandais (62%). C'est au Danemark que les "pas d'accord" sont le plus nombreux («Eurobaromètre», 37, juin 1992).

Il est difficilement compréhensible que les organisations politiques instaurent par le traité de Maastricht la citoyenneté européenne, que certains fassent tout leur possible pour faire obstacle à sa mise en pratique, que les autres soient si timides pour la défendre et encore plus pour l'étendre. Pourquoi donnent-ils tous l'impression de vouloir minimiser cette ouverture démocratique? Pourtant 58% des Européens interrogés affirment se déterminer en fonction du programme, 21% en fonction du parti, 17% en fonction des candidats («Eurobaromètre», sondage sur 1.000 personnes par pays entre les 4/4/1994 et 6/5/1994).

Les élections municipales

Pour donner le droit de vote aux ressortissants de l'Union pour les élections européennes, la Constitution française n'a pas du être réformée. Par contre, le Conseil constitutionnel a affirmé que l'admission de ressortissants étrangers au droit de vote municipal rendait

cette réforme nécessaire. Si la façon de donner vaut plus que ce qui est donné, il faut citer intégralement le nouvel article de la Constitution qui témoigne des réticences de la majorité des Parlementaires français. *“ Sous réserve de réciprocité et selon les modalités prévues par le traité sur l'Union européenne signé le 7 février 1992, le droit de vote et d'éligibilité aux élections municipales peut être accordé aux seuls citoyens de l'Union résidant en France. Ces citoyens ne peuvent exercer les fonctions de maire ou d'adjoint, ni participer à la désignation des électeurs sénatoriaux et à l'élection des sénateurs. Une loi organique votée dans les mêmes termes par les deux assemblées détermine les conditions d'application du présent article ”* («Le Monde», 27 juin 1992). En quelques lignes, un maximum de réticences exprimées. Une ouverture à cran d'arrêt. Pour bloquer toute évolution future!

C'est exactement ce que craignait le Parlement européen. Il a bien perçu que la citoyenneté européenne risquait d'entraîner une exclusion et encore plus fortement un sentiment d'exclusion des ressortissants des pays tiers. D'où une proposition de résolution qui *“ demande à la Commission d'élaborer, avant la révision du traité, une proposition qui recommande aux Etats membres de faciliter – sur la base de critères uniformes – la reconnaissance de la citoyenneté aux ressortissants d'Etats tiers établis dans le territoire de l'Union ”* (Rapport sur la citoyenneté de l'Union. Rapporteur Renzo Imbeni. 21/12/1993).

Si les Parlementaires, surtout de gauche, qui se disent favorables au droit de vote aux élections municipales de tous les résidents étrangers pouvaient se cacher derrière “l'état des mœurs”, cela devient plus difficile. En effet, le sondage périodique de la «Lettre de la Citoyenneté» (n° 42, novembre-décembre 1999) permet de constater une progression des opinions favorables à l'extension du droit de vote aux élections municipales et européennes à tous les résidents étrangers: 32% en 1994, 30% en 1995, 28% en 1996, 39% en 1997, 44% en 1998 et 52% en octobre 1999. Ce sondage est confirmé par un résultat publié par la Commission consultative des droits de l'homme: 52% des sondés estiment que l'octroi du droit de vote aux élections municipales aux étrangers résidant en France depuis un certain temps serait utile pour lutter contre le racisme. Ils n'étaient que 33% à penser ainsi en 1991.

En guise de conclusion

Quoi qu'il en soit, plusieurs constatations paradoxales peuvent être faites:

– des non-nationaux votent pour désigner des représentants de la France au Parlement européen, représentants qui peuvent eux-mêmes ne pas avoir la nationalité française, c'est le cas de Daniel Cohn-Bendit!

Mais ces mêmes "étrangers" ne peuvent être ni maire, ni maire-adjoint d'une commune aussi petite soit-elle. Il y a en France 36.000 communes dont certaines ont quelques habitants!

- Des non-nationaux, par suite de l'élection des sénateurs au scrutin indirect, en élisant les conseillers municipaux participeront à l'élection des sénateurs et donc à l'expression de la souveraineté nationale, à la définition de la politique nationale. Ils peuvent élire le maire, grand électeur mais ne peuvent élire les grands électeurs! (Les grands électeurs élisent les sénateurs)

- La participation des ressortissants de l'Union européenne aux élections rend obsolète nombre d'arguments avancés pour s'opposer à l'attribution du droit de vote et d'éligibilité aux résidents étrangers: durée du séjour, impôt du sang, degré d'intégration. Pourquoi ce qui n'est plus opposable aux uns, serait-il toujours opposable aux autres?

- La Commission a affirmé, il y a une dizaine d'années: "*Il n'est pas de meilleure intégration que de permettre de participer à la désignation des organes municipaux dont les décisions concernent tout autant les citoyens des autres Etats membres*".⁵ Y aurait-il des populations que l'on veut et d'autres que l'on ne veut pas intégrer?

- Les raisons profondes de cette discrimination dans l'attribution des droits seraient donc ailleurs: la volonté de construire un Etat-nation Europe où la citoyenneté européenne serait liée à la nationalité européenne, d'une forteresse Europe face au sud, transportant le mur de Berlin au milieu de la Méditerranée. C'est ce que semble suggérer la Commission: "*Le droit de vote municipal dans l'Etat membre de résidence devrait être étendu à tous les ressortissants des Etats membres, afin de conduire à l'émergence d'éléments d'une nationalité communautaire*".⁶

PAUL ORIOL

«Lettre de la Citoyenneté»

⁵ CCE Proposition de Directive du Conseil sur le droit de vote des ressortissants des Etats membres, aux élections municipales dans l'Etat membre de résidence. COM(88)371 final du 24 juin 1988.

⁶ *Ibidem*.

Esclusione sociale e migrazioni clandestine

Nell'ambito delle attività organizzate dal Dipartimento per lo Studio delle Società Mediterranee, in collaborazione con il Diploma Universitario in Servizi Sociali dell'Università di Bari, il 22 e il 23 ottobre 1999 presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari si è svolto il Convegno su "Esclusione sociale e migrazioni clandestine".

Il tema sviluppato in questa occasione attiene alla recente evoluzione sociale, economica e demografica che ha conferito all'area del Mediterraneo il rilevante ruolo di frontiera tra l'Europa in declino demografico e le rive Sud ed Est in rapida espansione. Mentre negli anni Settanta e Ottanta il Mediterraneo era la frontiera migratoria delle popolazioni rivierasche, nel corso degli anni Novanta altri popoli hanno scoperto questa via come la più sicura per entrare in Europa; alcuni porti mediterranei sono, quindi, diventati luogo privilegiato di transito verso l'Europa dall'Africa sub-sahariana e dall'Asia meridionale ed orientale.

All'apertura dei lavori hanno preso parte Paolo Giocoli Nacci, Preside della Facoltà di Giurisprudenza, Luigi Di Comite, presidente del Corso di Laurea in Scienze Politiche, Italo Garzia, direttore del Dipartimento per lo studio delle Società Mediterranee, Annamaria Princigalli, coordinatrice del Diploma in Servizio Sociale: comune è stata l'affermazione che proprio la convivenza di culture diverse è la chiave di lettura della società multirazziale. A livello regionale, poi, emerge sempre più l'importanza strategica della Puglia che, come territorio di frontiera, o meglio di cerniera, risulta maggiormente esposta al passaggio dei flussi migratori. A conclusione della sezione introduttiva, il Sottosegretario agli Interni on. Giannicola Sinisi ha ricordato le difficoltà di gestione del fenomeno migratorio che, per le dimensioni assunte negli ultimi anni, necessita di un efficiente controllo a livello internazionale. Nell'ambito delle problematiche esposte, Luigi Di Comite, in qualità di presidente della prima sessione del Convegno su "Flussi

migratori del Bacino Mediterraneo", ha aperto i lavori, conclusi poi da Marcello Natale dell'Università di Roma "La Sapienza", nella sua qualità di Rapporteur della sessione.

Con il primo intervento di Corrado Bonifazi, (Istituto di Ricerche sulla popolazione IRP-CNR Roma), si è delineato attraverso il risultato di diverse indagini condotte dall'87 ad oggi, un quadro ben definito su atteggiamenti ed opinioni degli italiani nei confronti della presenza straniera. Il suo contributo ha messo in rilievo come la forte eterogeneità sociale determini differenti atteggiamenti nei confronti degli immigrati: infatti soprattutto nel mercato del lavoro, sono le classi più emarginate a trovarsi spesso in diretta concorrenza con gli "stranieri" e a manifestare quindi nei loro confronti un comportamento particolarmente ostile. Nell'ambito della stessa problematica Gerardo Gallo (Università di Roma "La Sapienza") ha relazionato sulla complessa questione dell'acquisto della cittadinanza in Europa come strumento o risultato del processo di integrazione. Attualmente si può ritenere che in Italia si sono costruite le condizioni formali per assicurare l'inserimento degli immigrati stranieri, intendendo con ciò l'eliminazione delle barriere giuridiche che impediscono la parità nel godimento dei diritti civili e sociali, anche se molto resta ancora da fare perché tale uguaglianza diventi sostanziale nella realtà quotidiana.

In quanto caratterizzata dalla contemporaneità nella ricezione del fenomeno migratorio, anche la Spagna ha dato un contributo interessante al dibattito con l'intervento di Javier Garcia Castaño (Università di Granada). Dal '75 in poi infatti, dopo lo shock petrolifero e la prima grande crisi economica del dopoguerra, le politiche migratorie dei Paesi dell'Europa centrale, tradizionale zona di destinazione dei flussi, si sono poste due obiettivi prioritari: il blocco dei flussi in entrata e il rientro in patria dei lavoratori immigrati. L'avvio di queste politiche si verifica nel periodo in cui, per la crescente pressione demografica, si stanno ampliando i flussi in uscita dai paesi a Sud e ad Est del Mediterraneo: è quindi in tale periodo che Italia e Spagna iniziano a divenire, a loro volta, paesi di immigrazione. Castaño ha delineato l'immagine sociale del migrante all'interno del processo di costruzione dell'identità di ciascun popolo, perché è attraverso la "costruzione" sociale delle differenze che si può definire l'identità sociale dell'Europa. Per questo uno dei temi di maggiore interesse nell'ambito della gestione dei flussi migratori verte sul riconoscimento delle differenze, come presupposto per costruire la cultura globale.

Un tema alquanto trascurato all'interno delle problematiche migratorie, è il rapporto tra ambiente e migrazioni, affrontato, in questa sede, da Luigi Di Comite (Università di Bari) e da Roberta Pace (Università di Granada). L'analisi delle relazioni tra dinamiche demografi-

che e cambiamenti ambientali dovrebbe essere il postulato fondamentale da cui partire nello studio dei fenomeni che riguardano le scienze sociali. Le migrazioni, pertanto, potrebbero essere considerate come la reazione più diretta ed immediata delle popolazioni ai cambiamenti ambientali, che spesso avvengono indipendentemente da ogni volontà.

Mohamed Khachani (Università di Rabat Marocco) dopo aver formulato alcune considerazioni relative all'aspetto della clandestinità, ha sottolineato l'urgenza di nuove politiche migratorie che considerino il migrante come risorsa sia per il paese di origine che per il paese di accoglienza, in un'ottica di cooperazione tra entrambi i paesi. Al termine della prima sessione Eros Moretti (Università di Ancona) ha relazionato sul ruolo delle migrazioni internazionali nell'ambito della dicotomia Europa-Mediterraneo, evidenziando l'esigenza di definire per l'intera U.E. una politica migratoria che riconosca al Mediterraneo un ruolo ben più importante di quello che ha avuto fino ad oggi.

La seconda sessione del Convegno che ha visto come Presidente e Rapporteur Franco Cassano e Franco Chiarello, entrambi dell'Università di Bari, è stata consacrata ad una tematica prevalentemente sociologica: "Presenza straniera e marginalizzazione sociale". Al concetto di marginalizzazione sociale, Harlan Koff (Duke University della North Carolina) ha dedicato il suo intervento, interrogandosi sulla misura in cui quella che si definisce democrazia, possa realmente integrare le minoranze etniche o provocare viceversa una loro esclusione. Un'eccessiva fiducia nell'universalismo può portare alla ghettizzazione, mentre un'eccessiva fiducia nelle associazioni sociali può portare a sancire forme di esclusione sociale. Per questo l'integrazione non è un concetto astratto che può concretizzarsi grazie all'esistenza di un minore o maggiore livello di democrazia; si rende invece necessaria una leadership che favorisca l'integrazione sociale economica politica e culturale.

Successivamente Stefano Allievi (Università di Padova), ha relazionato sull'importanza della religione nei processi di integrazione ed emarginazione, considerando che, se da un lato ci si sforza di tollerare le diversità religiose, queste potrebbero comunque diventare strumento di conflitti. Marina Federigi (Università di Bari), ha ritratto un profilo sanitario degli immigrati molto problematico, rilevando l'incompletezza dell'assistenza sanitaria nei loro confronti. Nella misura in cui la condizione di buona salute sembra essere una garanzia di successo per l'integrazione dell'immigrato, sarebbe necessario promuovere politiche sociali in grado di favorire, tra l'altro, il senso di appartenenza di comunità diverse ad uno stesso territorio. Sempre sul tema dell'integrazione, Vincenzo Persichella (Università di Bari), ha ribadito l'ostilità diffusa riguardo alla realizzazione di tale processo: in ambito scolastico, egli ha riscontrato una totale dissonanza ambientale e reli-

giosa nella scuola, che non favorisce l'incontro delle diverse culture. Una particolare attenzione è stata dedicata da Patrizia Resta (Università di Bari) al tema della prostituzione tra le immigrate albanesi. Nel suo intervento ha evidenziato come sussista una conoscenza imperfetta di tali fenomeni, in particolare rispetto ad una realtà quale quella albanese difficile da gestire. Carmencita Serino (Università di Bari) ha poi, denunciato la mancanza di reali processi interculturali, rilevando l'esistenza ancora oggi delle differenze sociali e del pregiudizio etnico. Se non vi è capacità politica per stabilire regole certe che agevolino l'impatto del fenomeno migratorio con le varie istituzioni, quali la scuola, non vi sarà mai alcuna possibilità di promuovere un concreto processo di integrazione; per rimuovere il pregiudizio è necessario un contatto tra gruppi etnici diversi. Al termine della sessione Franco Sidoti (Università dell'Aquila) ancora una volta ha riscontrato l'esistenza di una diffusa insofferenza nei confronti dell'immigrazione. L'incapacità a capire la reale situazione dell'immigrato porta spesso ad assumere atteggiamenti di esasperata intolleranza che rendono sempre più difficili i processi di integrazione nell'era della globalizzazione.

L'ultima parte del Convegno, presieduta da Oscar Garavello (Università di Milano), è stata dedicata al tema "Migrazioni e Cooperazione allo sviluppo". Legati infatti alla carente cooperazione con i PVS sono da considerarsi gli effetti negativi delle immigrazioni. Diviene pertanto prioritario elaborare strategie di sviluppo che, favorendo un interscambio fra i paesi a sud e a nord del Mediterraneo, possano contenere e regolare il fenomeno migratorio. Luisa Santelli Beccegato (Università di Bari) ha ribadito la necessità di inserire la questione migratoria all'interno del percorso educativo di ciascuna cultura; in questo senso parlare di educazione interculturale, diventa una vera e propria necessità, in quanto una solida base culturale costituisce la premessa per costruire migliori condizioni di vita là dove nascono i problemi di emarginazione sociale.

Franco Chiarello, Daniele Petrosino e Renata Brandimante (Università di Bari), hanno analizzato il caso dell'imprenditorialità degli immigrati in una città meridionale. Il tema dell'imprenditorialità etnica risulta ancora poco studiato in Italia: essa rappresenta, comunque, un capitale culturale collettivo che appartiene prevalentemente al paese da cui proviene l'immigrato. Lo sviluppo di tale fenomeno potrebbe essere reso più agevole dalla cumulabilità delle reti sociali messe a disposizione dell'immigrato, che in tal modo potrebbe avvalersi delle reti sociali sia etniche che locali. Maria Teresa Maiullari (International Committee for the Conservation of the Industrial Heritage di Parigi) ha citato il caso del bacino industriale del Creuseot-Montceau Les Mines, in Francia, prima e dopo la chiusura delle industrie e dei pozzi car-

boniferi (1950-1980), riscontrando come la forte immigrazione verificatasi in quest'area fra il '50 e il '60 abbia avuto la possibilità di non estinguersi completamente grazie agli aiuti forniti dalla Comunità Europea per il recupero della memoria storica di questi luoghi e la creazione di nuovi impieghi. Maria Carmela Miccoli (Università di Salerno), nella sua relazione sul fenomeno migratorio nella provincia di Caserta negli anni '90, ha rilevato la notevole incidenza dell'immigrazione nella regione campana, che pur non essendo in senso stretto una regione di frontiera è risultata essere terra di facile approdo per gli immigrati. Trattandosi di un afflusso essenzialmente rurale, esso ha comportato non poche intolleranze da parte della popolazione autoctona e ha spinto il comune di Caserta a lavorare con gli enti e le associazioni locali per l'inserimento degli immigrati nel tessuto sociale. Giuseppe Sciortino (Università di Trieste), riportando l'attenzione sulla clandestinità nei flussi migratori e sul traffico illegale di persone, ha distinto l'entrata illegale dall'agire delle organizzazioni criminali che sfruttano tale fenomeno: è particolarmente in questa direzione che dovrebbero intervenire politiche adeguate per reprimere tale violenza. Giuseppe De Bartolo (Università della Calabria), a chiusura della sessione, si è soffermato sul grave problema della fuga di competenze dai PVS e sul conseguente impoverimento intellettuale di questi paesi. Soltanto una politica di cooperazione, finalizzata al miglioramento delle condizioni sociali ed economiche di queste aree, potrà essere il punto di partenza per la formazione di un clima e di una classe intellettuale locale che funga da propulsore per lo sviluppo economico e sociale.

TERESA TRAVERSA
Università degli Studi di Bari



MIGRATIONS SOCIÉTÉ

La revue bimestrielle d'analyse et de débat
sur les migrations en France et en Europe

mars - avril 2000 volume 12 - n°68 144 p.

ÉDITORIAL : Démographie et immigration

P. Farine

ARTICLES :

Identité et crise d'identité des jeunes d'origine italienne en Allemagne

E. Piguet

La question de l'immigration lors des élections régionales de 1998

P. Oriol

Les "immigrés" candidats aux élections européennes de 1989, 1994 et 1999

P. Oriol

DOSSIER : Vieillir en émigration

Note introductive

A. M. Diop

Vieillir en émigration : des droits sociaux restreints

V. Baudet, A. Toullier

Les personnes âgées d'origine italienne résidant en France

A. Perotti

Vieillir loin de son *pueblo*

N. Lillo

Les aînés du Maghreb devant l'épreuve de la vieillesse
et de la mort dans l'immigration

Ö. Samaoli

L'éternel retour ou l'impossible retour :
vieillesse à Toulouse des émigrés portugais

E. Serra Santana

Les retraités ouest-africains entre deux rives

A. M. Diop

Peut-on être turc et mourir en exil ?

G. Petek-Salom

Témoignage : vieillir en pays étranger. Réponse à une enquête

M. Danojlic

Bibliographie sélective

C. Pelloquin

REVUE DE PRESSE : Espagne

Le débat sur l'immigration en Espagne

M. Giovanella

Flash France : le droit de vote des étrangers

A. Perotti

AU FIL DES JOURS

P. Farine

NOTES DE LECTURE

Collèges en milieux populaires (de *Bertrand Dubreuil*)

A. Costes

Le temps du métissage (de *Jacques Audinet*)

P. Vianna

Abonnements - diffusion : CIEMI : 46, rue de Montreuil - 75011 Paris

Tél. : 01 43 72 01 40 ou 01 43 72 49 34 / Fax : 01 43 72 06 42

E-mail : ciemiparis@aol.com / Siteweb : <http://members.aol.com/ciemiparis/>

France : 250 FF

Étranger : 300 FF

Soutien : 400 FF

Le numéro : 60 FF

recensioni

STEFANO ALLIEVI, *Les convertis à l'Islam (Les nouveaux musulmans d'Europe)*. Paris, L'Harmattan, coll. Musulmans d'Europe, 1998. 383 p.

Stefano Allievi est un sociologue qui s'intéresse depuis plusieurs années à la présence islamique en Europe. Nombreux sont ses ouvrages, parmi lesquels *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia* (Roma, Ed. Lavoro, 1993), écrit en collaboration avec Felice Dassetto, a connu un succès considérable. *Les convertis à l'Islam*, également publié en italien (*I nuovi musulmani: i convertiti all'islam*, Roma, Ed. Lavoro, 1999, 296 p.), s'insère dans la même ligne de recherche, mais avec une nouvelle perspective: l'A. quitte l'étude des musulmans immigrés pour se concentrer sur les musulmans d'origine européenne, celle composante minoritaire d'hommes et de femmes, passés, comme on dit, à l'Islam. Il y a quelques années encore on en parlait peu et peu de gens les connaissaient. Aujourd'hui, ils se rendent beaucoup plus visibles et commencent à jouer un rôle important au sein de l'Islam immigré depuis peu, comme en Italie, ou enraciné depuis plusieurs générations, comme dans d'autres pays européens.

L'ouvrage s'articule en trois parties. La première (pp. 17-90) nous fait remonter à l'origine même du phénomène par une étude de la conversion. Les différentes théories y sont exposées, pour conclure que "toutes présupposent un processus de révision radicale, un 'point à la ligne' qui, à un certain moment de la biographie personnelle, devient en quelque sorte nécessaire" (pp. 76-77). La conversion s'insère dans la situation culturelle de l'Occident, caractérisée aujourd'hui par un processus de sécularisation, de privatisation et de pluralisme qui facilite et, de toute façon, rend moins onéreux et moins dramatique le passage à une autre religion. A cette ambiance culturelle, s'ajoute la présence de l'immigration musulmane qui rend visible et proche l'Islam avec sa culture et son mode de vie. La rencontre de ces deux facteurs "est à l'origine des phénomènes de conversion à l'Islam" (p. 78). Leur nombre n'est pas facilement quantifiable, car il n'existe pas de statistiques proprement dites. Pour l'Italie, on peut avancer le chiffre de 10.000 convertis, 5.000 pour la Grande Bretagne, 30.000 pour la France.

La deuxième partie (pp. 93-278) est la plus longue. L'A. y étudie d'abord la typologie des convertis à l'Islam. Celles qu'il définit relationnelles, d'abord: c'est-à-dire les conversions dé-

terminées par des stratégies conjugales ou par la perspective d'un travail, mais aussi et surtout par la rencontre de la culture islamique, les liens de parenté, les voyages, le contact avec les immigrés musulmans. Viennent ensuite les conversions rationnelles où l'individu est à la recherche du sens profond de la réalité. Elles peuvent se réaliser à travers l'étude, comme c'est le cas pour certains orientalistes, mais aussi par le truchement de motivations politiques, aussi bien de droite que de gauche, comme par une expérience plus profondément religieuse au sein de confréries mystiques.

La conversion à l'Islam détermine une sorte de nouvelle anthropologie dans le converti que l'A. étudie aussi bien dans le culte et les pratiques islamiques (interdits alimentaires, adoption du nom islamique, circoncision) que dans la vie quotidienne. On constate que l'horizon du converti change sous divers aspects: que ce soit dans la tenue extérieure (le port de la barbe pour les hommes, le hijâb pour les femmes, le style de la maison), ou surtout dans l'environnement social et les rapports dans le monde du travail ou de l'école. Dans l'ensemble, les enquêtes faites avec soin, et dont le livre donne d'amples extraits, montrent que les convertis font preuve d'une certaine souplesse qui laisse place à des choix personnels parfois bien différents les uns des autres. On constate aussi, comme partout ailleurs dans le monde, que tout processus d'islamisation comporte aussi un certain processus d'arabisation, aussi bien au niveau de la langue que des intérêts culturels. L'A. en conclut à la naissance, à travers les convertis, d'une culture hybride, dans laquelle un fond islamique s'enracine dans le monde occidental, monde que les convertis n'acceptent pas sans réserve (ils se posent souvent en position critique vis-à-vis de lui), mais ne refusent pas non plus radicalement.

La troisième partie (pp. 279-343) tente un bilan d'ensemble. D'abord, l'A. étudie l'impact de la présence des convertis auprès des communautés musulmanes des immigrés. Ils donnent une image nouvelle de l'Islam et collaborent, par la familiarité qu'ils ont avec la langue nationale, comme par la connaissance des institutions et des personnes, à son enracinement dans les cultures européennes. Mais ils sont à l'origine aussi d'une modification de la culture islamique elle-même qui, par eux, est orientée vers un certain degré d'assimilation. L'A. se plaçant "à un niveau plus haut d'abstraction" (p. 334), montre qu'il n'est pas possible en dernière analyse de fournir une explication causale de la conversion. Pourquoi alors des hommes et des femmes se tournent-ils aujourd'hui en Occident vers d'autres religions, l'Islam, mais aussi le Bouddhisme, l'Hindouisme? C'est dans chaque religion même qu'il faut en chercher la raison, c'est-à-dire "du côté de l'offre". Dans le cas

de l'Islam, l'A. constate un ensemble d'offres qui sont spécifiques à l'Islam même et qui exercent un attrait considérable (pp. 321-331), à savoir: un cadre dogmatique rationnel, simple, clair, une religion de juste milieu, la chaleur communautaire de la Umma, la perspective d'une activité religieuse et culturelle immédiate sur une communauté musulmane immigrée aux dimensions considérables et en croissance, l'accès direct à la voie mystique dans les confréries soufies.

L'ouvrage se termine par un rappel du rôle joué dans le passé par les "Chrétiens d'Allah" au XVI^{ème} siècle entre le monde musulman et le monde chrétien. Les convertis d'aujourd'hui pourraient, comme eux, devenir les "intermédiaires entre deux civilisations, entre deux cultures" (p. 343, citant Benassar).

Mais quelques réflexions s'imposent à propos de l'ouvrage. Il faut d'abord noter le sérieux et l'ampleur de la recherche: ce monde, qui n'avait été étudié que marginalement, nous apparaît aujourd'hui dans sa réalité, sa nouveauté et surtout son rôle, grâce à une analyse scientifique méticuleuse qui privilégie constamment les interviews. Et les découvertes sont de taille. Certes, 10.000 convertis pour l'Italie et 30.000 pour la France, ce ne sont pas des chiffres énormes. Probablement les convertis au Bouddhisme ou à l'Hindouisme sont aussi nombreux. Mais ce qui constitue une situation inédite et d'avenir, c'est le fait que ces convertis ont, auprès d'eux, de nombreuses communautés musulmanes immigrées avec lesquelles se sont noués des liens religieux et affectifs très forts et qui ont besoin d'eux pour assurer à l'Islam prestige et visibilité. Leur rôle n'en apparaît donc que plus grand. L'A. ne cesse de le souligner. Ce rôle va-t-il continuer dans le futur? Pour l'A. cela ne fait pas de doute. Mais il y a des observateurs de l'Islam en Europe qui ont tendance à considérer que cette situation est particulièrement propre à l'Italie. Le monde des convertis est d'ailleurs un monde en profonde évolution, au fur et à mesure que les générations se succèdent, comme on le rappelle souvent dans le livre.

On se serait attendu à plus d'espace consacré aux rapports des convertis avec le monde catholique, auquel certains ont appartenu. Pourquoi les convertis ont-ils souvent des attitudes si agressives envers l'Eglise catholique et, plus généralement, envers le christianisme? Sur le plan de la forme, un ouvrage d'une si grande valeur aurait, sans doute, gagné à bénéficier d'une traduction française plus exacte, surtout en ce qui concerne le langage "technique" de la sociologie et de l'Islam. Après la lecture d'un tel travail, on ne peut qu'exprimer le souhait de voir un jour le Professeur S. Allievi faire le même genre d'étude auprès des convertis "dans l'autre sens", à savoir de l'Islam au christianisme.

ALDO GIANNASI

L'era in cui viviamo è quella di una *società multi-etnica* dove adulti e bambini di diversa provenienza, lingua, nazionalità, e cultura stanno popolando sempre più l'Italia e la sua scuola. Da presenze invisibili sono diventati, negli ultimi anni, una realtà tale da essere oggetto di studio e di discussione in vari settori. In particolare, nel campo dell'educazione, si vanno delineando dinamiche culturali e processi formativi innovativi per favorire e agevolare l'inserimento degli stranieri. In tal senso questo volume di Paola Berbeglia nasce dalla necessità di approfondire e indagare, in ambito educativo, le caratteristiche di un campione di ragazzi stranieri – i *migranti di seconda generazione o figli di immigrati* – in un confronto indiretto con i loro docenti e capi d'istituto.

Il testo si articola in due parti: la prima offre un *approccio teorico* al problema dell'educazione interculturale dedicando ampio spazio al ruolo di quest'ultima nella società contemporanea; l'altra, di tipo più *operativo a carattere sperimentale*, è dedicata alla descrizione dell'indagine quantitativa svolta nei distretti scolastici 9° e 21° delle scuole medie di Roma, in cui l'autrice ha cercato di delineare in modo esaustivo la complessa figura dell'alunno straniero all'interno del contesto educativo.

In particolare nella prima parte, ci si sofferma sui seguenti punti cardine: sul concetto di educazione interculturale che ha assunto e assume connotazioni differenti in base ai diversi universi culturali di riferimento; sulla legislazione relativa alle Politiche dell'Unione europea e sulle leggi nazionali e regionali emanate per l'integrazione degli alunni stranieri; sullo stato dell'arte delle ricerche in ambito di educazione interculturale in cui, data la "ipercomplessità" del fenomeno, è possibile individuare varie matrici che chiamano in causa antropologi, psicologi, sociologi, e pedagogisti.

Nello specifico, in questa prima parte si definisce il *concetto di educazione interculturale*, all'interno della pedagogia sperimentale, al fine "di far emergere con chiarezza i punti di riferimento entro i quali collocare la tematica dell'inserimento degli alunni stranieri a scuola" (p. 15) e si delineano gli approcci e le mappe concettuali delle differenti fonti, l'americana ERIC e l'europea EUDISED, che sottintendono orientamenti diversificati nell'educazione interculturale.

Dopo un'analisi dell'evoluzione del concetto di interculturalità, Paola Berbeglia effettua, attraverso un approccio storico-legislativo, una breve ricostruzione delle politiche educative delle istituzioni comunitarie per l'inserimento dei figli di mi-

granti, attuate al fine di garantire una educazione qualitativamente superiore e d'integrazione per i neo-arrivati. In particolare si passano in rassegna alcune misure prese dagli Stati nel settore della formazione scolastica e, rifacendosi a quanto elaborato negli ultimi documenti, si illustrano delle metodologie più frequentemente adottate per facilitare il loro inserimento. A tal fine il testo è arricchito da tabelle, che si rivelano dei validi supporti per far luce sulle dimensioni del fenomeno migratorio, e da "schede di riferimento" di alcuni Paesi europei a tradizione multietnica (Danimarca, Belgio, Francia, Paesi Bassi, Grecia, Lussemburgo, Regno Unito, Scozia, Germania, Portogallo, Spagna, Svizzera) che, articolate su tre livelli, forniscono un quadro degli interventi di tipo pedagogico, sociale e familiare, adottati per far fronte alla rilevante presenza di alunni stranieri/ragazzi apolidi.

Dal quadro europeo si passa alla *situazione italiana* dove, dopo aver delineato, sulla scorta dei dati forniti dal Ministero degli Interni, un quadro generale attinente alla presenza di stranieri/emigrati, ci si sofferma sia sulle leggi nazionali e regionali emanate dal 1986, sia sull'elenco dei dispositivi legislativi emanati dal Ministero della Pubblica Istruzione e dal Consiglio Nazionale della Pubblica Istruzione per facilitare l'accoglienza "dell'altro" nella scuola.

Infine, chiude la prima parte il capitolo dedicato a ripercorrere quegli studi settoriali sull'intercultura che, sul piano teorico, testimoniano le molteplicità di approcci con cui è possibile affrontare il problema della ricerca interculturale; nello specifico e in relazione alla sua ricerca, si sofferma inoltre su quegli approcci legati all'antropologia e alla psicologia dell'apprendimento o cognitiva.

Nella seconda parte, di taglio operativo, viene illustrata la ricerca sperimentale svolta, durante quattro anni (1992-96), in alcune scuole medie inferiori dei distretti 9° e 21° della città di Roma ed i relativi risultati.

L'indagine, nel complesso, si è preoccupata di far luce sulle modalità di intervento didattico utilizzate *ad hoc* per favorire l'inserimento dell'alunno straniero di cui Paola Berbeglia si è occupata in un'ottica sistemica, con esplicito riferimento al suo contesto educativo, scolastico, sociale e familiare. La ricerca viene descritta minuziosamente: ipotesi, variabili, località e campionamento, gruppi etnici, aree a rischio e strumenti utilizzati. Dal punto di vista metodologico, la ricerca si è basata su tre diversi questionari, appositamente costruiti, e somministrati rispettivamente agli alunni stranieri, agli insegnanti e ai capi di istituto. Nello specifico, nel questionario indirizzato all'*alunno straniero* sono state prese in considerazione variabili di tipo storico-geografico (la provenienza, il periodo di residen-

za in Italia), variabili motivazionali (il desiderio di inserimento, riuscita sociale), variabili scolastiche (percorso scolastico e livello di alfabetizzazione della famiglia) per poter comprendere i principali problemi e i "punti di forza" nella vita dell'alunno straniero. Il questionario diretto agli *insegnanti* è servito per porre in luce le modalità d'intervento didattico in presenza di alunni stranieri; quello rivolto al *capo di istituto* ha avuto come scopo la conoscenza dei problemi burocratici legati all'inserimento degli alunni stranieri e la conoscenza delle iniziative di aggiornamento e formazione interculturale per docenti, svolte nell'ambito della stessa sede scolastica.

Il sesto ed ultimo capitolo è stato dedicato alla lettura dei dati, resa agevole dalla presenza di numerose tabelle esplicative e da grafici radiali relativi ai vari gruppi etnici.

In appendice vengono riportati i tre questionari somministrati agli alunni stranieri, agli insegnanti e ai capi di istituto, un'appendice normativa seguita da una ricca e ben documentata appendice bibliografica che potrà offrire allo studioso un punto di riferimento obbligato.

Di sicura utilità per gli insegnanti, come anche per gli educatori in generale, il volume illustra modelli organizzativi specifici e percorsi didattici relativi alle possibili modalità d'intervento (attività di classe, gruppo e laboratorio) e offre alla scuola suggerimenti validi a mettere in atto progetti efficaci di accettazione della diversità culturale.

ILEANA ORLANDO

RAFFAELE BRACALENTI, CLAUDIO ROSSI (a cura di), *Immigrazione l'accoglienza delle culture. Dalla scuola ai mass media. Esempi concreti di intercultura*. Roma, EdUP, 1998. 177 p.

Il volume raccoglie una serie di interessanti contributi di studiosi italiani e stranieri su esperienze italiane ed europee che si prefiggono di delineare la difficile strada del multiculturalismo. Vivere insieme non è facile: tensioni xenofobe, spinte secessioniste ostacolano il cammino verso il riconoscimento e la valorizzazione delle diversità (etniche, linguistiche, religiose, culturali) che formano la società contemporanea. Il libro, articolato in tre parti - "Intercultura e scuola", "Immigrazione ed integrazione in Europa e nell'area mediterranea", "Immigrazione, razzismo e mass media" - pone l'accento sul complesso gioco di rapporti che esistono, nella società odierna, tra autoc-toni, immigrati, istituzioni formative e mass media.

Nella prima parte, *Intercultura e scuola*, vengono riportati i dati di alcune ricerche di équipes formate da italiani e stra-

nieri che hanno svolto opera di sensibilizzazione per consentire a bambini e adulti di scoprire e confrontare le proprie peculiarità (differenze linguistiche, modalità espressive, sistemi di vita e dei valori) con quelle di persone e/o bambini appartenenti a paesi extraeuropei. Nella seconda parte, *Immigrazione ed integrazione in Europa e nell'area del Mediterraneo*, si passano in rassegna studi e teorie sull'immigrazione e si prende in considerazione il ruolo che deve essere svolto, oltre che dalla scuola, anche dalle istituzioni di territorio. Nello specifico, l'immigrazione viene descritta come "un evento che produce stress i cui processi di inserimento assumono il significato di risposte adattative a tale stress" (Greed, Poper e Horovitz); a tal proposito il viaggio di un immigrato verso una nuova terra viene paragonato al tempestoso passaggio di un adolescente dall'infanzia alla maturità, per la problematicità delle situazioni - cognitive ed emotive - che si trova a vivere.

Per quando riguarda l'inserimento degli stranieri nel nuovo contesto, un ruolo particolare viene riconosciuto alle istituzioni di territorio, chiamate a contribuire alla organizzazione di positive esperienze di socializzazione e di integrazione interculturale. I problemi posti dall'integrazione e dall'educazione non si fermano, dunque, alle porte del sistema scolastico, ma vanno anche ricercati nella organizzazione del complessivo spazio e tempo di vita di bambini e di giovani, con particolare riferimento alla organizzazione del tempo libero. A tal proposito nel volume si fa riferimento al progetto ARVEJ, realizzato in Francia, con la partecipazione di tre enti (Ministeri della Gioventù e dello Sport, della Pubblica Istruzione e della Cultura): un esempio concreto di produttivo raccordo interistituzionale e di integrazione delle minoranze etniche per mezzo di attività educative non curricolari, realizzate in collaborazione con i genitori, le associazioni, i municipi.

Nella terza ed ultima parte del volume, *Immigrazione, razzismo e mass media*, si fa luce sui pregiudizi e stereotipi che spesso emergono dalla notizia raccontata, dove la distorsione su determinate tematiche quali, per esempio, la diversità culturale nell'immagine della razza e della etnicità, ha incrementato non di rado la "razzializzazione" del dibattito tra i politici e tra la gente comune. Si mette, pertanto, in risalto la responsabilità non indifferente che ricade sui mass-media che, volenti o nolenti, finiscono oggi per essere una autorevole e potente guida per l'elaborazione di una cultura dell'immigrazione, basata sul rispetto e la disponibilità.

In *appendice* vengono, infine, riportati due questionari: uno relativo al progetto "Intercultura e minori", somministrato agli alunni di alcune scuole elementari romane al fine di monitorare pregiudizi e stereotipi legati alla diversità, culturale, et-

nica, religiosa; l'altro, connesso al progetto "Un sogno che cambia il mondo", è stato destinato ad insegnanti e studenti di alcune scuole medie superiori di istituti romani, con l'obiettivo di verificare cosa significhi attualmente operare nell'ambito della pedagogia interculturale e sulla scorta delle indicazioni contenute nella normativa italiana ed europea.

I contributi di questo libro vogliono offrire una risposta positiva alla questione del vivere insieme nella diversità, nonostante la difficoltà che, come ogni grande utopia, questa impresa porta con sé. Vivere insieme è un compito faticoso, ma, come affermano Bracalenti e Rossi, non bisogna dimenticare che "la fatica è all'uomo anche farmaco contro l'angoscia o la barbarie" (p. 20).

ILEANA ORLANDO

JAMES LYNCH, *Educazione multiculturale in una società globale*. Roma, Armando, 1998. 200 p.

A sei anni di distanza dalla sua prima pubblicazione in Italia, il testo di James Lynch mantiene invariata la sua posizione di rilievo all'interno della vasta bibliografia sul tema dell'educazione all'interculturalità. Maturato nell'ambito della tradizione educativa anglosassone, da sempre attenta alle problematiche di convivenza tra culture diverse e di come garantire un'educazione "per tutti" (aspetto sottolineato in particolare dal Rapporto Swann del 1985), *Educazione multiculturale in una società globale* trae la sua forza dalla molteplicità dei livelli attraverso cui il lettore può accostarsi al testo, che rivelano, poi, nell'insieme, il completo e articolato progetto educativo dell'autore.

In tale progetto, l'educazione interculturale è chiamata a superare i limiti fisici, nazionali o regionali, oltre che ideologici, entro cui essa generalmente si muove, per aprirsi ad una visione internazionale dei problemi e per inserirsi in un progetto ampio di educazione globale. È qui che si apre il primo livello di lettura del testo, costituito da una filosofia dell'educazione interculturale. All'interno di tale filosofia, che vede al centro i paradigmi dell'*interdipendenza* e dell'*interrelazionalità*, l'educazione all'interculturalità non può concepirsi isolatamente, ma è necessariamente complementare ad altre emergenze educative, quali l'educazione ecologica, l'educazione morale, l'educazione allo sviluppo, alla pace, ai diritti umani, e tutte, nell'insieme, costituiscono il piano globale di lavoro dell'educazione. Un piano che si propone di sviluppare l'empatia con altri esseri umani; la comprensione della diversità umana, ma anche della somiglianza e dell'interdipendenza; la capacità di gestire i con-

flitti; l'impegno a combattere il pregiudizio e la discriminazione; il senso di giustizia e di responsabilità; il senso di interdipendenza tra uomo ed ecosistema così come la consapevolezza dell'interdipendenza economica e del ruolo, dei fini e dei limiti di sistemi economici differenti. Obiettivi, questi, che puntano alla formazione di personalità critiche, capaci di incoraggiare creativamente la diversità culturale nel modo di essere cittadini, a livello locale, nazionale e internazionale, con attenzione ai processi e valori democratici, in un momento storico di rapidi mutamenti culturali, sociali e ambientali. Obiettivi che delineano la figura di un soggetto nuovo, quella del cittadino del mondo.

Ad un secondo livello di lettura, il testo offre un solido apparato pedagogico, necessario perché si possa realizzare effettivamente, nell'ambito dell'educazione formale, l'interculturalità. L'autore traccia così le linee del *curriculum multiculturale¹ globale*, che deve tendere a ricoprire i tre versanti della formazione: quello del sapere, fornendo informazioni e conoscenza delle problematiche che interessano la diversità e le interrelazioni sistemiche tra gli uomini; quello delle abilità, sviluppando competenze e capacità per costruire e vivere l'interculturalità; quello degli atteggiamenti, promuovendo quei valori che costituiranno poi il bagaglio personale dei nuovi cittadini del mondo. Il curriculum si basa su quattro principali criteri concettuali: in primo luogo il criterio dell'*equilibrio culturale*, intendendo con esso che i contenuti del curriculum, così come i metodi didattici, dovrebbero cercare di stabilire un certo equilibrio nell'esaltare le differenze, nel fornire le conoscenze di particolarità individuali, etniche e nazionali, favorendo anche la conoscenza su quanto tutte le società umane hanno in comune, al fine di evitare che s'innalzino barriere o s'inducano atteggiamenti di chiusura; in secondo luogo il criterio dell'*estensione globale*, intendendo con ciò il fatto che il curriculum dovrebbe comprendere esperienze di apprendimento sia secondo i livelli individuale, locale, nazionale e globale e sia secondo le dimensioni culturali, sociali, economiche ed ambientali; in terzo luogo il criterio dell'*equità culturale e sociale*, al fine di promuovere la giustizia sociale; infine, il criterio della *sensibilità economica e della tutela dell'ambiente*. Trasversalmente, tutto il curriculum è attraversato dall'attenzione verso l'educazione ai diritti umani, punto di partenza fondamentale per parlare di interculturalità e valore centrale di tutto il programma pedagogico.

¹ Si tenga conto che l'accezione del termine *multiculturale* acquisisce in Gran Bretagna, USA e Canada il significato di comprensione e accettazione delle differenze, ciò che nel resto d'Europa è denominato *interculturale*, mentre *multiculturale* viene usato come categoria descrittiva atta ad indicare una situazione di fatto di pluralismo culturale.

Ad un terzo livello di lettura, il testo diventa un manuale di didattica interculturale, vero e proprio vademecum per il lettore/insegnante che vorrà farsi guidare nella ricerca di un proprio modello d'insegnamento, attraverso un'accurata presa di visione di come accedere alle fonti e alle risorse per un approccio multiculturale globale, di come controllare il pregiudizio e gli stereotipi che s'insidiano spesso nei manuali scolastici, di come preparare materiali per test e valutazioni, di come accrescere la propria preparazione attraverso un parallelo percorso di sviluppo personale.

Infine, l'autore offre in appendice un elenco di organizzazioni utili, di centri di educazione allo sviluppo e di uffici di assistenza didattica, oltre che un elenco di giornali e riviste sui temi trattati, che contribuiscono ad arricchire il panorama educativo internazionale. Questi elementi, uniti all'accurata ricognizione storica che l'autore fa su quanto è stato realizzato finora dall'educazione interculturale e globale, allo stile diretto ed estremamente chiaro, supportato dall'ausilio di numerose figure esplicative, rendono il testo un prezioso strumento in particolare per gli insegnanti, impegnati oggi a svolgere il proprio compito educativo in una scuola che sta cambiando sempre più.

ANNA MARIA PASSASEO

ANGELO NEGRINI, *I musulmani tra noi. Chiesa cattolica e immigrati islamici in Europa. L'esempio tedesco*. Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1999. 188 p.

Nel saggio "I musulmani tra noi", dal sottotitolo "Chiesa cattolica e immigrati islamici in Europa. L'esempio tedesco", l'A. descrive il microcosmo degli immigrati musulmani in Germania, che costituisce una cartina di tornasole per la complessità dei rapporti dell'Islam con l'Occidente. Il libro affronta l'argomento rettificando pregiudizi e luoghi comuni anacronistici, quasi per "sfuggire - scrive Andrea Riccardi nella presentazione - una dinamica di reazioni solo emotive, incapaci di fondarsi su quello che è veramente l'Islam in Europa" e per affrontare quella che l'A. definisce "la sfida" non più eludibile a livello europeo.

Gli elementi generali che caratterizzano la presenza dell'Islam in Europa (due terzi dei quindici milioni di extracomunitari oggi nel continente sono musulmani) indicano nuclei poco integrati, spesso per loro scelta, ma anche per volontà delle società nazionali che li ospitano. Negrini fa la storia, a partire dal 1961, dell'immigrazione, turca in particolare, verso la Repubblica federale tedesca; ne disegna i contorni socio-religiosi, le problematiche e le differenziazioni.

La situazione odierna in Germania, al di là dalle variabili, può essere quella, domani, di qualsiasi altro Paese europeo, compresa l'Italia, ormai quarta in ordine di grandezza in quanto a popolazione musulmana, per lo più di origine nordafricana. Al di là dalla diversa concezione dei diritti umani, elemento portante del dialogo interreligioso, si fa luce la necessità di un confronto che interessa in modo particolare i rapporti con la Chiesa cattolica, specialmente dinanzi ad atteggiamenti di rigetto dell'opinione tedesca. Negrini illustra la posizione dei cristiani, esemplificato nella elaborazione culturale e pastorale del rapporto "Lo straniero che bussava alla porta", un documento comune cattolico-protestante che ha fatto sensazione per la sua apertura nei confronti dell'immigrato, anche di quello illegale e senza documenti.

L'autore definisce i termini del confronto nei vari contesti della convivenza possibile – culturale, dottrinale, pastorale, educativa – e i tanti ostacoli che le si frappongono, in uno sforzo di comprensione che si rifà al citato documento dei vescovi tedeschi. In esso è detto che i "cristiani sono convinti che la presenza islamica nella nostra società sia un segno dei tempi da interpretare e al quale rispondere con una vita cristiana conforme al Vangelo". Scrive Negrini nel capoverso con il quale si chiude il libro: "Il problema dell'incontro con l'Islam, come del resto con tutte le altre religioni, diventa così un problema personale, un problema cioè di formazione autentica dell'essere cristiani, non certo per intraprendere altre guerre sante ma per esprimere una accoglienza sincera e non timorosa, un confronto serio fra credenti adulti nella loro fede, convinti che il pluralismo non nasce dalla omogeneizzazione delle verità, men che meno dall'ignoranza delle posizioni altrui, ma dal confronto fra di esse. Il sentirsi uguali agli altri e identici a se stessi rimane, ancora e sempre, il più valido supporto per un vero incontro con qualsiasi 'altro', diverso da noi". Così l'autore può concludere da dove aveva iniziato: raccogliere la sfida, nel dialogo e nella convivenza, è possibile.

ANGELO PAOLUZI

Laura Operti (a cura di), *Cultura araba e società multietnica. Per un'educazione interculturale*. Torino, Bollati Boringhieri, 1998. 224 p.

L'anno scolastico 1999/2000 conoscerà un consistente aumento delle iscrizioni scolastiche (circa 80.000), come rivelato quest'anno da varie fonti statistiche. Un quarto di esse sarà costituito da figli di migranti. La realtà migratoria comincia dunque a delinearsi in forme interessanti anche in Italia e i temi e i

problemi del dialogo e dello scambio culturale divengono pertanto sempre più complessi. Il volume raccoglie gli atti di un convegno dell'IRRSAE Piemonte del 1993 (con alcune aggiunte), dedicato all'attuale tema dell'educazione interculturale, è centrato sulla presenza araba in Italia, presenza che è oggi la prima sia per dimensione che per organizzazione culturale. Il testo propone metodi nuovi di lettura e di confronto con le culture *altre*, anche se con i pregi e i limiti di una miscellanea, ossia con saggi e articoli molto interessanti in sé ma che non costituiscono un insieme sempre ordinato e di semplice lettura per gli utenti cui è destinato, cioè mediatori culturali e formatori, oltre che alla cittadinanza. Il volume è articolato in tre sezioni dedicate all'analisi dei contesti culturali dei paesi di provenienza dei migranti arabi, della consistenza e della problematicità della presenza araba sulla sponda nord del Mediterraneo e degli aspetti della cultura araba che si rivelano aperti all'interculturalità e al dialogo con la società Occidentale.

Nella prima sezione, dedicata all'analisi dei modelli culturali del mondo arabo, particolare attenzione è riservata all'Islam e agli stereotipi occidentali con cui è percepita tale realtà. Nei due saggi *Come accostarsi all'Islam* di Mohammed Arkoun e *Il mondo arabo, l'Oriente, l'Antropologia* di Ugo Fabietti, entrambi gli autori sottolineano la staticità delle rappresentazioni occidentali del mondo arabo di fronte ad una realtà per contro complessa e dinamica, e in continua trasformazione, come quella arabo-islamica. In particolare Arkoun sottolinea l'importanza della dimensione "applicata" della ricerca rispetto al semplice accumulo di conoscenze, soprattutto per chi, come l'insegnante, deve formare. Egli ammonisce sull'assenza di tale dimensione della ricerca all'interno delle scienze sociali, cosa che determina una eccessiva confusione intorno alla realtà dell'Islam, anche se non ferma la produzione letteraria intorno ad essa: "tutti parlano di Islam: ciò costituisce un abuso che denota l'abdicazione metodologica e - cosa ancor più grave - l'abdicazione epistemologica, vale a dire la rinuncia alle condizioni critiche per la produzione della conoscenza in un ambito importante della realtà, tanto da un punto di vista storico, quanto da un punto di vista sociale, culturale, giuridico e politico", scrive Arkoun. E questo è ancora più grave quando tali conoscenze, non vagliate criticamente, sono riprodotte da chi poi le deve diffondere, come nel caso degli insegnanti. Arkoun suggerisce un atteggiamento metodologico nei confronti dell'Islam che può essere identificato con l'uso di tre verbi: "spostare", "trasgredire" (nel senso etimologico del passare al di là) e "superare". L'utilità epistemologica di tale atteggiamento è verificata dall'Autore attraverso l'analisi di cinque dimensioni problematiche del mondo arabo: la questione dello statuto giuridi-

co della donna nell'Islam; l'abuso attuale dei concetti di fondamentalismo e integralismo islamico; il rapporto tra religione e politica nel mondo arabo; la distinzione weberiana tra incanto e disincanto del mondo, cui ricorrono in modo diverso occidentali e islamici nelle loro reciproche rappresentazioni; il rapporto tra ragione e culture. Ad esempio nel caso della questione del velo in Francia, Arkoun sottolinea come essa assumesse la dimensione di un conflitto tra culture, con il rischio di dimenticare gli altri problemi relativi al ruolo e alla condizione della donna nell'Islam. Per superare questa prospettiva di guardare non laicamente al problema bisogna allora "spostare" la questione del diritto dalla teologia alla fondazione di un ordine giuridico internazionale; "spostare" per "superare" verso un altro luogo. Allo stesso modo nell'analisi linguistica delle scritture su cui si fondano le credenze sociali. È proprio qui che deve essere realizzato il lavoro di "trasgressione"; spostare le questioni per andare altrove, prendendo i testi da analizzare. Arkoun si spinge sino al punto di sottolineare la necessità della presenza delle discipline applicate di taglio antropologico in tutti i gradi di istruzione; "questa deve essere la nostra risposta alle società multiethniche e multiculturali che si sono venute formando in Europa, per trarre profitto dalle diversità". Questo atteggiamento è utile per tutte le altre questioni problematiche cui Arkoun si riferisce, anche nel caso, di cocente attualità, del rapporto tra religione e politica. Arkoun propone di non fidarsi né dell'immagine occidentale di una indistinzione tra le due sfere nell'Islam né della stessa immagine fornita dal mondo musulmano. Uno sguardo antropologico sulle relazioni tra le due sfere potrebbe essere più utile, rivelandoci che il problema non è il religioso ma il *sacro*. La necessità del *sacro* mostrerebbe più vicinanza che lontananza tra i nostri due mondi.

Al centro del lavoro di Fabietti è invece l'origine, a partire dalla riflessione scientifica, degli stereotipi, non sempre negativi, con cui il mondo occidentale pensa l'*alterità*. L'antropologia insiste da tempo sull'importanza della definizione dell'osservatore che accompagna sempre quella dell'*altro* osservato; l'identità del *noi* passa sempre per la definizione dell'*altro*. È così è stato anche per l'Occidente nei confronti dell'Oriente. L'analisi di tre figure, quali quelle di Ernest Renan, W. Robertson Smith, Charles M. Doughty permette di mostrare immagini *nobili* dell'arabo, come quella dell'arabo primordiale, identificato con il beduino pre-islam, e *decadenti*, lo stereotipo più vincente, in cui lo sguardo sul carattere prevale rispetto all'analisi del contesto storico-sociale.

Sempre all'interno della sezione dedicata all'osservazione dei paesi di provenienza dei migranti arabi, sono descritti altri due aspetti della cultura araba: l'uso delle terre in agricoltura e

la narrazione araba nel teatro. Il primo tema è trattato nel lavoro *L'ambiente e l'utilizzazione delle terre nel mondo arabo: il Maghreb* di Andrea Giordano, il quale mostra come l'origine pastorale agricola del mondo arabo ha profondamente influenzato l'organizzazione territoriale del Mediterraneo meridionale-orientale. Vengono classificati i vari modi d'uso delle terre che sono essenzialmente tre: quello pastorale, quello agricolo e quello delle oasi. Ci si sofferma poi sulla situazione attuale dei sistemi agro-alimentari del Maghreb. Il saggio è molto interessante, soprattutto nell'analisi degli squilibri economici provocati dalla cogenza di alcuni modelli culturali e dalle politiche agricole statali dei paesi nord-africani, ma è molto tecnico in varie parti, nonostante lo spirito divulgativo e formativo con cui l'intero volume è stato concepito.

Il saggio *Arte della narrazione araba: al-Hikâyah* di Younis Tawfik ruota attorno all'importanza del teatro delle ombre e dei narratori nel mondo arabo, in cui è al centro l'imitazione e non la recita, mostrando insieme attore e narratore che orientano il pubblico verso le possibilità della vita. Il recupero della tradizione popolare vede eliminata la barriera tra spettatore e attore recuperando forme di coinvolgimento del pubblico.

La seconda sezione, dedicata alla presenza araba nell'Europa mediterranea e in Italia, è costituita dai saggi di Umberto Melotti, *Gli immigrati arabi in Europa*, Ottavia Schmidt di Friedberg, *La componente araba nell'emigrazione in Italia: elementi per un confronto con altre realtà*, Augusto Tino Negri, *Mondi culturali arabi a Torino*, e Rosanna Rabezzana, *Alma Mater e donne arabe*. Melotti, uno dei più autorevoli studiosi dell'immigrazione, in poche pagine offre un quadro molto chiaro e completo dei problemi attuali delle migrazioni in Europa, soffermandosi sulla differente composizione dell'immigrazione araba. Egli sottolinea che dal Maghreb proviene l'immigrazione economica, dal Mashraq quella dei rifugiati politici, mentre dall'Egitto una immigrazione mista di tipo economico e religioso, che conosce una sua discreta presenza anche in Italia, come sottolineato anche nel lavoro della Schmidt di Friedberg. Melotti passa poi in rassegna le varie tappe storiche dell'immigrazione in Europa soffermandosi sulla fase attuale delle migrazioni, sempre più dovuta a fattori di espulsione nei paesi di esodo che non a fattori di attrazione nei paesi di approdo. Vengono analizzati i problemi sociali che la fisionomia irregolare dei flussi migratori comportano nelle aree di immigrazione, insieme ai modelli nazionali di integrazione e convivenza in Francia, Italia, Spagna, Germania e Regno Unito, di cui si mostra anche la crisi attuale e la incapacità di una nuova elaborazione. Il tutto senza facili ammiccamenti all'ideologia del multiculturalismo, ma con uno sguardo laico alla realtà migratoria.

Il lavoro di Ottavia Schmidt di Friedberg segnala l'importanza della presenza in Italia degli arabi sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo, ne descrive la composizione - circa il 90% proviene dall'Africa mediterranea, a prevalenza maghrebina, mentre un 10% dal Vicino e Medio Oriente. Rispetto ad altri gruppi stranieri, è molto forte la componente maschile, cosa che accentua la provvisorietà dell'insediamento, anche se di recente si è notata una certa controtendenza: i marocchini sono tra i primi per ricongiungimenti familiari. La presenza di donne migranti, molto recente, non è dovuta solo alla pratica sociale dei ricongiungimenti ma anche alla presenza di una quota consistente di donne autonome. Si vagliano anche le varie forme di attività diffuse sul territorio, in prevalenza il commercio al dettaglio e il lavoro dipendente in fabbrica. Infine l'autrice si sofferma sugli stereotipi nella percezione dello straniero.

Il lavoro di Negri è centrato sulla realtà torinese, anche se non perde di vista la questione della presenza araba in Europa soprattutto guardando al fenomeno dell'esportazione dei modelli islamici, nell'organizzazione della vita politica delle comunità migranti. Egli evidenzia come gli arabi costituiscano una comunità pluriculturale molto complessa, contrariamente agli stereotipi semplificatori molto diffusi. L'autore sottolinea il rischio però di determinare gruppi separati o culture separate per una certa tendenza alla chiusura in sé di alcuni elementi delle comunità islamiche, come è stato nel caso dell'asilo islamico e della scuola coranica. Importante è poi il ruolo degli *imam*, che appartengono alla categoria degli "imam proclamati" e sono dunque più dei leaders che dei religiosi, i quali predicano un Islam molto conservatore. Vengono sottolineati anche i momenti di scambio con le realtà istituzionali del capoluogo piemontese.

Per ultimo il lavoro della Rabezzana descrive l'esperienza del centro culturale dell'Alma Mater, sorto nel 1993, con l'esigenza di far vivere e lavorare insieme le donne migranti, al fine di far emergere competenze e bagagli di "saper fare" radicati nei modelli culturali e di sviluppo delle società di provenienza. L'associazione, inoltre, si occupa dell'accoglienza e della mediazione culturale con servizi di vario genere, tra cui un interessante gruppo di ricerca/intervento sulla maternità per le donne immigrate. Molto importante anche la gestione di alcune attività interculturali, tra cui l'Almateatro, con cui si è cercato di far dialogare culture diverse e costituire un osservatorio sulla condizione femminile nei paesi di provenienza.

Per ultimo nella terza sezione sono analizzati, alla luce di alcune esperienze italiane, momenti di scambio interculturale, come nel lavoro di Agnese Infantino, *Un'esperienza interculturale: donne egiziane in un servizio per la prima infanzia* che po-

ne al centro la comunicazione interculturale come realtà che cresce e si sviluppa nei contesti di accoglienza o nei servizi, ma non è tematizzato, riuscendo così difficile per i vari operatori avere modelli di riferimento per affrontare dinamiche relazionali complesse quali sono quelle di tipo interculturale. Per approfondire questa tematica si è scelto di osservare il centro "Tempo per la famiglia" di Milano. Esso è un servizio pubblico per la prima infanzia, rivolto ai bimbi/e e agli adulti/e, in cui la studiosa ha osservato le dinamiche relazionali e comunicative del gruppo egiziano, molto consistente a Milano, descrivendone le difficoltà per la mediazione culturale.

Mille domande sulla lingua araba e l'Islam. Esperienze didattiche in Piemonte e Valle d'Aosta di Claudia Maria Tresso, si sofferma su esperienze di introduzione alla cultura arabo-islamica nella scuola media superiore e i corsi di lingua e cultura araba sia per la popolazione che per l'aggiornamento degli insegnanti. *Immagini del mondo arabo: suggestioni didattiche* di Laura Operti studia il tema dell'identità e dei modelli culturali attraverso il ruolo dell'immagine. Il film viene visto come strumento di lettura interculturale. La scarsa diffusione del cinema arabo in Italia non fa percepire l'importanza delle relazioni tra cinema e contesto sociale, in cui spesso donne e giovani sono centrali con i loro problemi, e possono permettere, come nel caso del Festival "Images du monde arabe" organizzato dall'Institut du Monde Arabe nel 1993, forme di educazione permanente di insegnanti e cittadinanza. Infine gli ultimi due saggi sono dedicati uno alla musica araba, *Tempo e spazio nella musica araba. Idee per l'educazione interculturale* di Maurizio Disoteco, e l'altro ad esperienze di laboratorio teatrale a scuola, *Storia araba, teatro, scuola. Un'esperienza di laboratorio interculturale nella scuola media superiore*, di Claudio Caprotti.

Per la delicatezza del tema trattato, l'educazione interculturale, il volume si offre come una introduzione, non organica, alle problematiche poste dall'incontro con le culture *altre*. Poco spazio è dedicato però alla problematicità, ad esempio, della mediazione linguistico-culturale. Mentre tutti i saggi sono attraversati da una notevole passione a difesa dell'incontro con l'*altro*, in alcuni di essi manca forse uno sguardo più laico sulle difficoltà dell'accoglienza e del dialogo fra culture diverse.

MARCO ANTONIO PIRRONI

EMPLOI, GENRE ET MIGRATION

Coordination : **Michelle GUILLON** et **Daniel NOIN**



Editorial

Ángeles Ramírez : La valeur du travail. L'insertion dans le marché du travail des immigrées marocaines en Espagne

1999 - Vol.15 - N°2
ISBN 2-911627-13-X

Richard T. Jackson, Shirlena Huang, Brenda S. A. Yeoh : Les migrations internationales des domestiques philippines

Rosita Fibbi, Claudio Bolzman, Marie Vial : Italiennes et Espagnoles en Suisse à l'approche de l'âge de la retraite

Maurizio Ambrosini : Travailler dans l'ombre. Les immigrés dans l'économie informelle

Mohamed Benbouzid : Réseaux financiers et marchés parallèles de devises. Les Algériens dans l'économie informelle

Emmanuelle Santelli : Les enfants d'immigrés algériens et leur pays d'origine. Modes de relations économiques et professionnelles

Marguerite Cagnet : "Trajectoire de la différence" des groupes ethnicisés, des "Auvergnats" aux "Antillais"

Note de Recherche

Sophie Bouly de Lesdain : Projet migratoire des étudiantes camerounaises et attitude face à l'emploi



REVUE EUROPÉENNE DES MIGRATIONS INTERNATIONALES - REMI

MSHS - 99 avenue du Recteur Pineau
86000 POITIERS CEDEX

Tél.: 05 49 45 46 56 - Fax : 05 49 45 46 68

remi@mshs.univ-poitiers.fr

<http://www.mshs.univ-poitiers.fr/migrinter/remi.htm>

STUDI • RICERCHE • DOCUMENTAZIONE

SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

La Società 2000

"Rivista della Fondazione Giuseppe Toniolo di Verona"

Studi

G. Crepaldi - Stato laico e missione della Chiesa.

S. Lanza - Magistero sociale e teologia sociale.

Ricerche

Pontificio consiglio della Giustizia e della Pace - "Da precari ad esclusi: la povertà nell'era della globalizzazione. Roma 24-26 maggio 1999".

I. Camacho - Precarietà ed esclusione nella Dsc.

L. Sabourin - I percorsi dello sviluppo e della povertà nell'era della globalizzazione.

S. Muscetti Ibarra - Diritti di cittadinanza e partecipazione dei poveri.

S.E. Mons. F. J. Silota - Rischio vulnerabilità ed esclusione sociale: l'impegno della comunità cristiana.

R. Livraghi - Povertà e accesso ai diritti elementari.

Note e rassegne

G. Filibeck - Il riconoscimento del diritto a vivere dignitosamente.

Documenti

Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace - Commercio, sviluppo e lotta contro la povertà. Alcune riflessioni in occasione del Millennium Round del WTO Seattle 1999.

Quattro fascicoli annui L. 50.000 • C/C Postale 15194376 intestato a:
COOP. CERCATE - Via T. Da Vico, 14 - 37123 VERONA
Internet: www.cercate.it

Linee guida per gli autori

Ogni saggio viene valutato dai referees di Studi Emigrazione. Con l'invio dell'articolo, viene sottinteso che l'autore è d'accordo sulla sua pubblicazione. Dal momento dell'arrivo, la rivista acquisisce il diritto di prima pubblicazione; pertanto, non può essere presentato ad un'altra rivista fino alla decisione circa la sua pubblicazione. Articoli o recensioni apparsi su altri periodici non vengono considerati.

La collaborazione con Studi Emigrazione è gratuita. Nel caso l'articolo venga pubblicato, tutti i diritti sono del Centro Studi Emigrazione Roma. I manoscritti dei saggi, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

Per la preparazione dei saggi

Vanno inviate alla Redazione di Studi Emigrazione due copie del saggio (max. 25 cartelle) con il testo impaginato (incluse possibilmente le tabelle ed i grafici) su formato A4, interlinea 1,5, corpo 12, margini 2,5 cm. Le note, in corpo 10, vanno inserite a piè di pagina.

- una copia del testo va fornita su dischetto o inviato alla rivista via e-mail al seguente indirizzo: cser@pcn.net
- eventuali grafici sono da inserire su un file a parte e vanno corredati delle tabelle dei dati originari
- formato dei files: compatibili PC, preferibilmente .Doc oppure .RTF
- di norma non vengono pubblicate fotografie
- va allegato un riassunto dell'articolo che non superi le 20 righe, nella lingua originale e, possibilmente, in inglese e francese
- l'articolo deve essere firmato con nome e cognome, ente di appartenenza
- sono richiesti i recapiti postali, telefonici e l'indirizzo e-mail

Indicazioni per il testo, note e bibliografia

- le sigle usate nel testo sono da specificare per esteso almeno la prima volta. Esempio: Centro Studi Emigrazione Roma (CSER)
- sono da segnalare con completezza e precisione le testate e le fonti di tabelle e grafici
- le citazioni degli autori nel testo devono riportare il cognome dell'autore e la data della pubblicazione (es. Rosoli, 1986). Il riferimento bibliografico completo va quindi inserito nella bibliografia finale
- nella bibliografia finale, come anche nel testo, se ci sono più opere di un autore pubblicate nello stesso anno, esse vanno distinte con le lettere *a*, *b*, ... dopo l'anno di pubblicazione
- la bibliografia finale segue l'ordine alfabetico per autore e, nel caso di autori con più pubblicazioni, l'ordine cronologico
- i riferimenti bibliografici devono essere completi:
volume: cognome e nome dell'autore/i, titolo (corsivo), luogo, editrice, anno di pubblicazione
contributo in un volume collettivo: cognome e nome dell'autore/i, titolo (corsivo). In: cognome e nome del curatore, titolo del volume, luogo, editrice, anno, pagine del contributo.
articolo di rivista: cognome e nome dell'autore/i, titolo (corsivo), rivista, annata, numero, anno, pagine.

Note, discussioni, recensioni

- Note, discussioni (sintesi di convegni, brevi comunicazioni, punto della situazione ecc...) non possono superare le 8 pagine; le recensioni non oltre le 3 pagine.

STUDI MIGRATION EMIGRAZIONE STUDIES

International journal of migration studies

VOLUME XXXVII

N. 137

MARCH 2000

Table of contents

Essays

- E. PACE, F. PEROCCO, The pluralistic Islam of immigrants in Italy
S. ALLIEVI, Islamic immigration and conversion to Islam. A new dimension of the "Europe of religions" .
S. ALOTTA, Mixed marriages: the choice of a foreign partner
M.A. PIRRONE, From colonialisation to "radical Islam": Globalisation, cultural identity, and political development in the Arab-Islamic world
T. SANGIOVANNI, Religious matrixes of rejection in the Islamic and Jewish doctrines and the recognition of such institute in some European countries
V. DE PAOLIS, Mixed marriages: canonical and doctrinal aspects
E. BISOGNO, G. GALLO, The acquisition of citizenship: instrument or result of the integration process: A comparison among some European Countries
-

Notes

- F. PITTAU, Immigrants' religious distribution in Italy
F. BONINI, Geremia Bonomelli and the times he lived in
P. ORIOL, European Citizenship. An appraisal beginning from the French case
T. TRAVERSA, Social exclusion and clandestine migration
-

Book reviews

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

Via Dandolo 58 - 00153 Roma - Italy

Tel. 06.58.09.764 - Telefax 06.58.14.651

E-mail: cser@pcn.net - Web site: <http://www.scalabrini.org/~cser>