

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 meccanismismo 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. Consci 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 marciano 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-halal" 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 frontiera rituelle*, «Archives des 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, Karthala.
- 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. KEPEL (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. PEROCCHI (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.