

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2021

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 2 – Dicembre 2021

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

Percorsi di integrazione regionale in America Latina. Prospettive di cittadinanza

Thea Rossi p. 7

Guardando il futuro: sviluppo rurale e aspettative di domani nella campagna della Provincia di Alessandria

Michele F. Fontefrancesco p. 43

Interpretare i riti battesimali negli ipogei della Sicilia Iblea

Giuseppe Garro p. 65

ARTICLES

**The ambiguity and connective power of spider
Considerations on the central symbol of tarantism**

Daniela Calvo p. 87

**La dimensione euristica dell'ambiente e dell'uomo per un'analisi della loro
interazione**

Leonardo Andriola p. 111

**Verso un riformismo italiano?
Nuove generazioni tra secolarismo e vita musulmana**

Fabio Vicini p. 135

AUTHORS

p. 155

Verso un riformismo italiano? Nuove generazioni tra secolarismo e vita musulmana

Fabio Vicini

Toward an Italian reformism? New Generations between Secularism and Muslim Life

Abstract

After an overview of how the secularization thesis has impacted the study of Islam in Europe and Italy, the paper explores the way new generations of Muslims in Northern Italy rediscover and reinterpret Islam through social media and Islamic youth groups. The article relies on interviews with Muslims raised in Italy who were born between the late 1990s and early 2000s as well as on materials drawn from social profiles and online discussion groups of Islamic youth groups that these young Muslims attend. The paper illustrates that, in line with long-standing trajectories within Islamic reformist thought, these “second generation” Muslims aim to live Islam in a more conscious way than their parents and also the Muslims who live in their countries of origin. It finally argues that, as my interlocutors contribute to the definition of an “Italian Islam”, they claim recognition not only for their Muslim identity but also for the possibility of cultivating their Islamic spirituality within the secular-liberal institutional and intellectual environment of contemporary Italy.

Keywords: European Islam, secularism, second generations, young Muslims, Islamic reformism

Introduzione

Nella sua recente panoramica degli studi antropologici sull’islam e i musulmani in Europa, Nadia Fadil (2019) osserva che la letteratura sull’argomento continua a scontrarsi con due *impasse* principali. La prima è il fatto che nonostante l’esistenza di una lunga storia di interazione tra i musulmani e l’Europa (Goody 2004), a partire dall’Illuminismo l’islam è stato l’“Altro” per eccellenza rispetto a cui è stato pensato l’Occidente. Ancora oggi la “questione musulmana” rappresenta il principale tema attorno a cui l’idea di Europa è dibattuta e immaginata (Asad 2003). La seconda *impasse* riguarda la difficoltà dell’antropologia – e ancora di più delle altre scienze sociali – di prendere in seria considerazione le posizioni epistemologiche proposte dalle tradizioni religiose monoteistiche. L’islam in particolare raramente viene discusso per l’impatto che ha come sistema di valori sulle scelte etiche, politiche e di vita delle persone. Si tende piuttosto a sminuire questi aspetti, oppure a ridurne la complessità alla questione della compatibilità tra islam e visioni del mondo occidentali.

Ciò, nota ancora Fadil, dipende spesso dall'inclinazione secolare dei ricercatori stessi, oltre che dal loro timore che enfatizzare l'importanza dell'islam nella vita dei musulmani europei rischierebbe di «validare le visioni inquietanti dei conservatori circa l'islamizzazione [imminente] dell'Europa» (Fadil 2019, p. 121)¹. Nel contesto attuale, ancora segnato dagli eventi dell'11 settembre 2001 e, più recentemente, dall'ascesa del jihadismo internazionale e dell'ISIS in Siria e Iraq, i ricercatori hanno teso infatti a sottolineare come i musulmani d'Europa rifiutino il terrorismo e cerchino invece di sviluppare nuove forme di cittadinanza attiva, cosmopolitismo e universalismo. Laddove le prime generazioni di migranti sono state generalmente viste dalla letteratura come rappresentanti di un "islam etnico" chiuso su sé stesso e poco incline ad attivarsi in ambito civile, i loro figli sono stati analizzati in base al presunto indice di adattabilità delle loro identità al contesto secolare-liberale europeo (per es.: Cesari 2005; Khosrokhavar 2002).

Nel quadro italiano, questo si è tradotto in una attenzione per le seconde generazioni di musulmani come cittadini attivi che, più agevolmente dei loro genitori, sono in grado di svolgere un ruolo di "ponte" fra paesi, culture, e generazioni (per es.: Acocella, Pepicelli 2018; Frisina 2007). Questi sono aspetti importanti che la letteratura ha colto e che riguardano in particolare le prime seconde generazioni (Vicini 2021). Tuttavia, a parte qualche eccezione (Copertino 2013; Giacalone 2011; Menin 2011), all'attenzione per tali aspetti non ne è corrisposta una simile per il percorso religioso di queste persone. L'islam delle seconde generazioni è stato considerato prevalentemente alla luce della maggiore adattabilità dello stesso al contesto europeo (Cesari 2005; Roy 2009), meno al modo in cui esse si avvicinano alla tradizione islamica reinterpretandola in modi nuovi.

Il presente articolo esplora le traiettorie di formazione religiosa di alcuni giovani musulmani di seconda generazione nel nord Italia attraverso il prisma della letteratura antropologica su secolarismo e musulmani in Europa². Sono giovani ragazze e ragazzi fra i 16 e i 25 anni, nati o cresciuti fin da piccoli in Italia in famiglie che vengono da una storia di migrazione da un paese a maggioranza musulmana. In particolare, il contributo si focalizza sulle "nuove" seconde generazioni, ovvero quelle nate fra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila (Vicini 2021). Basata sui primi materiali di un progetto pluriennale, la ricerca si avvale al momento di 15 interviste con ragazzi per la maggior parte residenti nelle provincie di Brescia e Verona e la frequentazione quotidiana dei profili social dell'associazione Giovani Musulmani d'Italia (GMI), in particolare della sezione di Brescia³, e di altri gruppi di

¹ Questa e le altre traduzioni dall'inglese presenti nel testo sono dell'autore.

² Ovviamente esistono anche molti ragazzi musulmani di seconda generazione che invece non prendono parte a queste forme associative e vivono la loro religione più come un aspetto identitario che di fede e disciplina religiosa.

³ Giovani Musulmani d'Italia (GMI) è un'associazione che coinvolge attivamente a livello nazionale giovani fra i 16 e i 25 anni circa (Frisina 2007, 2010; Giacalone 2011; Riccio, Russo 2009).

discussione Facebook e profili Instagram associati a progetti di attivismo musulmano giovanile gestiti da persone residenti sempre in Nord Italia – anche se questi intercettano giovani su tutto il territorio nazionale. Le interviste sono state condotte online tramite la piattaforma Zoom, secondo un “canovaccio di colloquio” (de Sardan 2009) che segue lo stile della conversazione tipica della ricerca etnografica, al fine di far emergere il punto di vista e il vissuto degli interlocutori. Gli appunti presi durante i colloqui sono stati poi redatti nelle note di campo. Ho inoltre avuto modo di partecipare ad alcuni incontri online di questi gruppi. Se la situazione emergenziale legata al Covid-19 ha infatti limitato le possibilità di frequentare le persone dal vivo, ha moltiplicato quelle di partecipazione a questi incontri (ai quali ho avuto accesso grazie ad alcuni ragazzi conosciuti durante le interviste).

Dopo un’analisi dell’impatto che le principali tesi della secolarizzazione hanno avuto sugli studi sull’islam in Europa e Italia, l’articolo ricostruisce i percorsi di formazione religiosa di alcuni di questi giovani musulmani. Esso mostra come i miei interlocutori propongano un modo di vivere l’islam che si contrappone sia a quello dei genitori che a quello praticato nel paese d’origine. In linea col pensiero riformista islamico inaugurato nel mondo a maggioranza musulmana nella seconda metà del XIX secolo, questi ragazzi ambiscono a vivere la tradizione islamica in modo consapevole, coltivando la propria “spiritualità” e non affidandosi alla ripetizione meccanica e “per imitazione” delle prescrizioni basilari della religione. Così essi contribuiscono all’elaborazione di un “islam italiano” che mira non solo al riconoscimento delle proprie identità multiculturali, ma anche a quello delle loro forme di spiritualità islamica: modi di vivere una vita musulmana che vengono soventemente sottaciuti a causa delle logiche secolari-liberali che pervadono l’ordine istituzionale italiano e spesso anche il discorso accademico sull’islam.

Teorie del secolarismo e antropologia dei musulmani in Europa

L’analisi di come le nuove generazioni di musulmani in Italia ed Europa reinterpretano la tradizione islamica richiede di collocare le stesse all’interno del contesto “secolare” europeo. Ciò è vero non solo perché la visione secolare-liberale del mondo occupa una posizione egemonica nel discorso pubblico e nella vita istituzionale europea. In aggiunta, tale visione ha influenzato anche gli studi antropologici in generale e quelli sui musulmani d’Europa in particolare (Fadil 2019). In realtà, non c’è ancora oggi una definizione chiara e univoca di “secolarizzazione” e ciò si riflette sul modo in cui diverse definizioni di questo processo hanno influenzato nel tempo lo studio dell’islam europeo. Nel suo celebre libro *Public Religions in the*

Attualmente il GMI conta circa 250 partecipanti a livello nazionale ed è organizzato in 17 sezioni locali, di cui 2 inattive e 3 in apertura (Note di campo, 7 luglio 2021).

Modern World, José Casanova (1994) ha sostenuto che la tesi della secolarizzazione – che ha dominato gli studi di sociologia della religione per decenni – contiene in sé tre tesi interrelate ma distinguibili tra di loro. Ognuna di esse intende la secolarizzazione rispettivamente come: declino della pratica religiosa, confinamento della stessa nella sfera privata (in particolare in quella familiare) e, infine, separazione della sfera religiosa da quella secolare – vista come uno dei risultati di un più ampio processo di modernizzazione che ha generato la divisione della società in diverse sfere di competenze (economica, politica, istituzionale, familiare ecc.). Secondo Casanova il revival religioso globale della seconda metà del XX secolo ha dimostrato che di queste tre tesi solo l'ultima rimane valida. Nella sua visione, non solo la religione non è in declino, ma reclama oggi nuova voce e presenza nello spazio pubblico. Più sotto vedremo come i principali lavori antropologici sul tema si siano trovati in disaccordo con l'argomentazione di Casanova (Asad 2003; vd. anche Agrama 2012; Mahmood 2015). Tuttavia, le tre tesi individuate dal sociologo spagnolo rispecchiano le principali interpretazioni del secolarismo che sono state adottate nelle scienze sociali dal secondo dopoguerra a oggi. Tali declinazioni del fenomeno hanno a loro volta influenzato nel tempo anche gli studi sull'islam in Europa e, di riflesso, in Italia.

La prima tesi sulla secolarizzazione è stata per lungo tempo sostenuta dai difensori della “teoria della modernizzazione”, una visione della modernità che divenne prevalente negli anni sessanta del secolo scorso. Essi teorizzavano che per poter diventare “moderne” le società non-occidentali avrebbero dovuto compiere un passaggio dalle loro economie, tecnologie e culture “tradizionali” a nuove forme che ricalcassero quelle europee – nella quali, va da sé, le visioni religiose del mondo non erano più prevalenti (per es.: Lerner 1958; Huntington 1968). Questa visione del secolarismo come declino della religione ha influenzato i primi lavori sull'islam in Europa, i quali avanzavano l'idea che mano a mano che i figli dei migranti crescevano e si adattavano al contesto europeo avrebbero ridotto il loro livello di religiosità (Fadil 2019, p. 123). Fadil ci dice che questi lavori sono stati presto smentiti da una serie di nuove ricerche che hanno documentato la continua influenza esercitata dall'islam tra i giovani; giovani che riappropriano la tradizione in forme nuove, tracciando una demarcazione fra un modo spirituale di vivere la fede, il loro, in opposizione a un modo culturale di farlo, basato sulla ripetizione di usanze, da parte dei genitori (Jacobsen 2011, de Koning 2008; cit. in Fadil 2019).

Tale aspetto ci conduce all'impatto che la seconda tesi della secolarizzazione ha avuto sugli studi successivi. Le nuove ricerche appena citate sostengono che le seconde generazioni di musulmani in Europa abbiano attraversato un percorso di riappropriazione della fede musulmana centrato sulla individualizzazione del loro credo. Come evidenziato anche da importanti lavori sull'autorità e la conoscenza nel mondo musulmano (Eickelman, Anderson 2003), a partire almeno dalla seconda metà del secolo scorso le autorità islamiche tradizionali sono entrate in declino già nei paesi d'origine, dove sono state sostituite da nuovi tipi di intellettuali educati nelle

moderne università e le cui idee circolavano tramite nuovi media quali TV, Internet, e forum online. Negli studi sulla migrazione questa enfasi è stata declinata come una tendenza alla «individualizzazione e secolarizzazione dell'Islam», un'interpretazione secondo la quale tra le nuove generazioni «la diffusione dell'Islam su scala transnazionale accentua l'importanza delle scelte individuali nella pratica religiosa» (Cesari 2005, p. 6; vd. anche Saint-Blancat 1999; Myrdal 2000). Questi studi colgono un aspetto importante, ovvero come l'Islam venga riappropriato in forme nuove da parte delle seconde generazioni. Tuttavia, essi hanno spesso finito per ridurre tale processo di reinterpretazione alla dicotomia tra un Islam “buono” in grado di adattarsi ai “valori Occidentali” e uno “cattivo” incline alle interpretazioni “fondamentaliste” – una dicotomizzazione schematica e pericolosa quanto diffusa nell'epoca post 11 settembre (Mamdani 2002). Tale visione è anche rivelatrice di una tendenza nella letteratura sui musulmani in Europa a prediligere un focus sull'integrazione, ovvero su come le seconde generazioni reinterpretano la tradizione islamica in forme “cosmopolite” adatte al linguaggio dei diritti, della democrazia e delle libertà civili promosso dalle istituzioni europee. Ciò avviene, osserva Fadil (2019, p. 123), a discapito di una ricostruzione del vissuto religioso delle nuove generazioni, che viene invece messo in secondo piano. La vita religiosa delle seconde generazioni è esplorata dalla letteratura solo in quanto misura della “secolarizzazione” intesa come individualizzazione e libertà di reinterpretare le fonti. Tuttavia, come vedremo, tali percorsi non sono così individuali, bensì vengono declinati attraverso le forme associative che si sviluppano nel contesto europeo, e nello specifico, in quello italiano.

Secolarismo come regolamentazione istituzionalizzata della religione

La terza tesi della secolarizzazione individuata da Casanova si basa su di un assunto sociologico fondativo per la disciplina secondo il quale mentre nelle società del passato le diverse sfere dell'agire sociale (economico, politico, religioso ecc.) erano profondamente interconnesse e sovrappontesi, nelle società moderne esse, specializzandosi, si separano l'una dall'altra. Questa trasformazione è legata a dinamiche di razionalizzazione di lungo corso legate allo sviluppo della società moderna capitalistica (Weber 2005). Echeggiando questa visione, Casanova sostiene che sebbene la religione non occupi più la posizione di dominio culturale e sociale di un tempo, essa non rimane vincolata alla dimensione privata e individuale, come proposto dai sostenitori della seconda teoria della secolarizzazione. Al contrario, il revival religioso globale esplorato da Casanova nel suo libro dimostra che la religione riemerge con forza nello spazio pubblico contemporaneo. Sebbene rispetto al passato la sfera d'azione degli attori religiosi venga delimitata entro confini precisi, essi conservano ampi margini di manovra, rimanendo presenti e influenti pubblicamente.

Laddove questa visione permette di cogliere il riemergere del linguaggio e dei simboli religiosi nello spazio pubblico a livello globale, essa è stata criticata perché non mette in luce le costrizioni ideologiche e istituzionali tramite cui ciò avviene. L'antropologo e studioso postcoloniale Talal Asad (2003) ha sostenuto con forza l'idea che la dottrina politica del secolarismo, centrata sull'opposizione fra la religione e il potere secolare, abbia profonde radici nel passato europeo. Una delle sue prime e più significative manifestazioni risiede nella subordinazione della religione al volere dei principi europei sancita dalla pace di Westfalia del 1648, quando si afferma un modello di governo "secolare" basato sulla prerogativa dello Stato e delle sue regolamentazioni sulla religione. Tale visione è stata successivamente consolidata dall'Illuminismo che ha sancito la definitiva affermazione di visioni secolari della storia e della centralità dell'uomo in essa. A seguito dell'espansione colonizzatrice europea, tale modello di governo ha determinato il modo in cui la religione è stata amministrata, regolamentata e, di conseguenza, vissuta anche nel resto del mondo⁴. Il lavoro di Asad e dei suoi allievi ha indagato a fondo l'impatto del potere secolare liberale moderno sugli assetti sociali e istituzionali dei paesi a maggioranza musulmana. Fra questi, Hussein Agrama (2012) e Saba Mahmood (2016) hanno mostrato come nell'Egitto contemporaneo il secolarismo, invece che rappresentare un principio neutro di governo, sia l'espressione del potere sovrano dello Stato che regola costantemente, e a suo piacimento, il confine del religioso e di ciò che può essere legittimamente o meno incluso in questo campo (vd. Vicini 2020b).

Tale concezione del secolarismo come una forma di organizzazione del potere che, in quanto tale, non è neutra, bensì opera confinando e regolamentando la sfera religiosa, ha avuto un impatto notevole sugli studi sull'islam in Europa (Bowen 2008, 2016; Fadil 2009, 2011; Fernando 2014). Essi hanno messo in rilievo come il secolarismo, inteso come un complesso insieme di istituzioni, ideologie, e visioni del mondo, abbia fortemente condizionato la vita dei musulmani nel vecchio continente, su tutti le donne, che sono state vittime di una serie di restrizioni e attacchi soprattutto per quanto riguarda la libertà di indossare il velo (Bowen 2008; Fadil 2009, 2011; Fernando 2014). In linea con la visione di Asad (di ispirazione foucaultiana) del potere secolare come pervasivo dei modi di vita e delle sensibilità delle persone, questi studi hanno rilevato che l'ordine secolare-liberale in Europa si fonda su di un insieme di sensibilità condivise che rendono le persone e i media particolarmente suscettibili di fronte all'esternazione in pubblico di simboli, pratiche, e visioni religiose, con particolare riguardo per quelle musulmane. Di rimando, questa letteratura ha messo in discussione anche il carattere secolare, qui inteso come

⁴ Asad (2003, pp. 205-256) esplora il processo di secolarizzazione della cosiddetta legge islamica (*sharia*) in Egitto durante il periodo coloniale, sostenendo che questa passò da essere un articolato corpus etico e legislativo che regolava l'intera vita dei soggetti musulmani nell'Impero Ottomano, a qualcosa di limitato all'interno della sfera "privata" e incaricata di presiedere alla formazione personale e morale dell'individuo demandata alla nuova istituzione sociale della famiglia.

“neutro”, degli apparati ideologici e istituzionali europei, dimostrando che invece essi tendono a favorire la libertà di espressione religiosa della maggioranza cristiana a discapito di quella delle minoranze.

A parte qualche rara eccezione (Salih 2009), sono pressoché assenti studi che abbiano guardato alla questione dell’islam in Italia da questa prospettiva. I pochi lavori che hanno indagato i musulmani guardando all’impatto del secolarismo sulle loro vite sono quelli a sfondo giuridico. Seppur indirettamente, essi hanno evidenziato le lacune dell’assetto istituzionale italiano nella gestione di comunità di fedeli diverse da quella maggioritaria, in particolare da quella musulmana (Pacini 2000; Anello 2016, 2020). Studi di natura più sociologica si sono invece concentrati sulle difficoltà pratiche riscontrate dai musulmani per quanto riguarda la costruzione e gestione dei luoghi di culto (Allievi 2009; Saint-Blancat, Schmidt di Friedberg 2005; Ferrari 2009; Triandafyllidou 2006), mentre altri hanno delineato il quadro ideologico, al di là di quello prettamente istituzionale, che conferisce forma a sentimenti anti-islamici, islamofobici e razzisti (Bachis 2019; Schmidt di Friedberg 2001).

Altri lavori che risuonano con questo approccio sono quelli che hanno guardato alle contraddizioni interne alle democrazie liberali europee. Laddove queste ultime si auto-percepiscono come sistemi basati su di una chiara e ben definita distinzione tra spazio pubblico “secolare” e spazio privato, quanto ciò non sia vero diventa evidente guardando al modo in cui la libertà di culto per religioni diverse da quella cattolica venga sistematicamente ostacolata in Italia (Pace, Frisina 2011). Analogamente, i pochi studi sul multiculturalismo nel paese hanno rilevato il suo carattere storicamente situato, e quindi non neutro, un carattere che trova le sue radici in fattori quali il divario interno nord-sud, l’eredità del passato coloniale, il discorso orientalista e africanista sull’alterità, e la percezione dell’Italia come un paese cattolico (Grillo, Pratt 2002). Entrambi gli approcci hanno messo in evidenza i limiti del modello italiano al secolarismo/multiculturalismo sottolineando che, seppur forse più flessibile di quello di altri paesi europei, esso non riesce a liberarsi da alcune posture istituzionali distorsive rispetto alla questione musulmana. Questi e altri lavori (Anello 2020; Grillo 2002; Salih 2009) osservano che una delle motivazioni principali è da riscontrarsi nell’attaccamento che la cultura istituzionale, così come quella diffusa in società, continua a mantenere verso la tradizione cattolica⁵. A tal proposito altri studiosi hanno notato che è in concomitanza con l’emergere delle cosiddette crisi migratorie in Europa che, a partire dagli anni Novanta, esponenti politici e cittadini hanno cominciato ad appellarsi alle radici cristiane del continente (Clough Marinaro, Walston 2010). Da allora l’islam è divenuto metafora di immigrazione e l’immigrazione identificata con idee di pericolo, emergenza e

⁵ Noto è il caso Lautsi, una madre che tra il 2002 e il 2011 ha contestato l’esposizione del crocifisso nelle aule di scuola frequentate da suoi due figli portando il caso fino alla Corte Europea dei Diritti Umani. Mentre la corte le diede ragione in prima istanza, fece poi retromarcia quando interpellata nuovamente da un largo fronte europeo (Saunders 2011).

insicurezza (Bachis 2019; Schmidt di Friedberg 2001). Epifenomenicamente rappresentata dalla donna velata, la religione islamica è stata percepita come il principale opposto dei valori e dell'identità italiani, questi sempre più associati alle "radici cristiane" del paese (Salih 2009).

In tal senso una riflessione sugli assetti legislativi e istituzionali italiani non sembra sufficiente a inaugurare modelli di multiculturalismo/secolarismo più inclusivi se essa non viene accompagnata da una profonda analisi delle visioni della storia e delle dinamiche identitario-religiose più attuali e contingenti, come quella attorno al Cattolicesimo, che sottostanno alle concezioni di italianità diffuse in società (Vicini 2021). Ad oggi, continua a mancare una riflessione compiuta sul secolarismo e sulle sue implicazioni per i musulmani e per altre minoranze in Italia. A questa carenza se ne affianca un'altra rispetto al tipo di percorsi religiosi attivati dalle nuove generazioni di musulmani, alle sensibilità e disposizioni che essi coltivano, e a come definiscano le loro identità in parziale opposizione al "secolarismo" inteso come una postura legislativa, istituzionale e sociale avversa all'islam.

Verso un riformismo italiano?

I percorsi di formazione identitaria dei ragazzi musulmani di seconda generazione possono prendere vie tortuose, complesse e talvolta mutevoli. Può capitare che la giovane età li porti a sperimentare, sia in diverse fasi della vita che nello stesso periodo, comportamenti improntati a modelli differenti. Tuttavia, spesso, con la maturazione e la presa di coscienza della stigmatizzazione di cui sono stati oggetto nel tempo, essi finiscono per abbracciare identità multiple che a fianco di un sentito senso di appartenenza alla realtà italiana abbinano uno stile di vita improntato alla visione del mondo e la condotta islamiche. Tale scelta spesso coincide con l'incontro con altri coetanei di origine musulmana nell'associazionismo (Vicini 2021) oppure, come illustrato dalle narrazioni delle tre ragazze esposte di seguito, tramite gruppi di discussione e profili social trovati online, che possono a loro volta sfociare in nuove forme di attivismo.

Hamida⁶ nasce in un piccolo paese in provincia di Bergamo alla fine degli anni Novanta, dove cresce fino ai 17 anni coi genitori di origine marocchina e le tre sorelle più giovani⁷. Si definisce «una persona fiera», che fin dalle scuole elementari ha difeso con orgoglio le proprie origini anche di fronte ad alcuni attacchi razzisti, che lei perlopiù associa alla «realtà contadina» dove abitava. Nell'estate fra la prima e la seconda superiore, Hamida decide autonomamente di indossare il velo. È questa una delle prime tappe di quella che lei definisce la sua «ricerca spirituale», un

⁶ Al fine di tutelare la privacy dei miei interlocutori, i loro nomi sono stati sostituiti con altri fittizi.

⁷ La storia di Hamida è reperibile in Note di campo, 10 aprile 2021.

«percorso di apprendimento lento e faticoso» iniziato in terza media cominciando a pregare da sola a casa. Tuttavia, per il momento Hamida continua a circondarsi di compagni di scuola italiani autoctoni, coi quali si era trovata molto meglio rispetto a quelli incontrati nei gradi di istruzione inferiori.

Le sue amicizie cambiano quattro anni fa, quando la famiglia si trasferisce in provincia di Brescia, e Hamida comincia a frequentare persone “come lei”. Tuttavia, il processo non è immediato. Hamida si reca alcune volte alla sezione di Brescia del GMI, ma non si trova a suo agio anche perché, dice, è frequentato da ragazzi ormai troppo giovani per lei. Per un po’ di tempo il suo percorso segue una traiettoria individuale e, quindi, difficile. Hamida lamenta in particolare il fatto che non trovasse materiali sull’islam disponibili in lingua italiana. Per lei che non parla bene né l’arabo né l’inglese, era difficile informarsi. Come altri ragazzi intervistati, spiega che i suoi genitori non potevano fungere da punto di riferimento perché, come molti delle prime generazioni, praticano l’islam come una sorta di «eredità». Per loro mantenere il digiuno durante il Ramadan, celebrare le principali feste islamiche (*Eid*), pregare, e così via sono parte di un’abitudine culturale consolidata. Tuttavia, come spiega: «A loro manca una dimensione spirituale. Magari ti insegnano a pregare, a leggere il Corano... ma non ti insegnano il valore [di queste pratiche]... E questo è un danno educativo per le nostre generazioni». Per ragioni analoghe Hamida era rimasta delusa anche dall’ambiente della moschea che aveva frequentato in gioventù nel bergamasco, dove venivano regolarmente invitate guide (*imam*) dall’estero che non parlavano l’italiano e non sapevano adeguare il loro messaggio al contesto nazionale.

Questa percepita mancanza di fonti di riferimento diventa uno dei motivi che la spingono all’attivismo islamico. Dal 2020 Hamida diventa particolarmente attiva nel settore volontariato di un nuovo progetto di attivismo islamico, chiamato *Strong Believer Academy*. Il progetto viene fondato nel 2019 da Abed Elbakki Rtaib, trentenne di origine marocchina che era stato tra i fondatori della sezione di Trento del GMI⁸. Rivolta a giovani musulmani, l’*Academy* offre percorsi individuali di formazione a pagamento, e al contempo coordina attività di volontariato gestite da gruppi locali. Il fondatore gestisce anche un gruppo di discussione omonimo che conta più di 800 membri in tutta Italia. Come indicato dal nome, il progetto ambisce a formare giovani «forti» sia spiritualmente che mentalmente i quali, come erano i membri della comunità musulmana (*umma*) ai tempi del Profeta Maometto, oltre a praticare la propria fede abbiano «la capacità di impattare positivamente e in maniera forte sulla società in cui [vivono], sulla sua Umma e sull’umanità»⁹. Per questa ragione, le attività del gruppo possono essere lette come parte della *da’wa* (lett.

⁸ Il nome in questo caso è reale. Vedi mia intervista con Abed in Note di campo, 27 gennaio 2021. Ho assistito personalmente ad un incontro di promozione della piattaforma al quale aveva partecipato Hamida. Note di campo, 12 aprile 2021.

⁹ <https://www.strongbelieveracademy.com/il-progetto-strong-believer-cose/> (consultato in data 28 luglio 2021).

richiamo, appello), termine utilizzato a più riprese nel corso della storia dell'islam per definire quei movimenti di riforma della società improntati a incoraggiare i fedeli a coltivare la fede con rinnovato vigore.

Causa diversità di vedute e una serie di ragioni che Hamida non vuole spiegare in dettaglio, al momento dell'intervista lei ha terminato la sua esperienza in *Strong Believer* da un paio di settimane. Tuttavia si sta ora lanciando in un nuovo progetto che, nelle sue parole, ha l'ambizione di attivare quella che chiama una «macchina *da 'wa*». Consiste in una nuova iniziativa il cui fine è evitare che le nuove generazioni di musulmani italiani si trovino a vivere le stesse difficoltà che lei ha vissuto in passato. Funzionando come un moltiplicatore del messaggio islamico, il progetto ambisce innanzitutto a elaborare contenuti in italiano in diversi format, da vere e proprie pubblicazioni a brevi podcast, video, Instagram Reels, o post ad accesso più immediato che veicolano un messaggio islamico calmiato sul contesto italiano¹⁰. Infatti secondo Hamida le fonti in arabo o inglese accessibili online a chi è in grado di leggere queste lingue non sono tagliate sulle esigenze di un pubblico italiano. Inoltre, in sintonia con *Strong Believer*, il progetto si pone l'obiettivo di creare nuovi «talenti» e futuri «*speakers*» (comunicatori) della comunità musulmana che un giorno possano rappresentare quest'ultima anche politicamente.

Dalla storia di Hamida emerge un percorso di riscoperta dell'islam legato alla partecipazione a una serie di progetti che ambiscono a rivitalizzare la fede delle nuove generazioni di musulmani nel paese. Sebbene tale partecipazione possa essere solo momentanea o persino fallimentare, come nel caso del rapporto di Hamida con *Strong Believer*, tuttavia rimane una costante del percorso suo e di altri giovani musulmani italiani. È inoltre interessante osservare l'esistenza di una continuità col riformismo islamico mediorientale. Questo è dimostrato dall'impiego di *da 'wa*, un termine riemerso con vigore nei paesi a maggioranza musulmana a partire dalla seconda metà del secolo scorso (Mahmood 2005; Hirschkind 2006; Vicini 2020a). La partecipazione a un movimento collettivo di riforma dal basso improntato all'idea di *da 'wa* è centrale nei percorsi di riscoperta della pietà islamica in questi luoghi. La continuità ideologica e programmatica con questi movimenti religiosi extra-europei è un aspetto raramente sottolineato dalla letteratura sull'islam in Europa (Amir-Moazami, Salvatore 2003). Qui entra in gioco un ulteriore elemento di questi movimenti riformisti, appena accennato da Hamida, ma che ritroviamo nelle due storie successive, ovvero la contrapposizione con l'islam dei genitori vissuto come «eredità» – quella che chiameremo più propriamente “imitazione” (*taqlid*).

¹⁰ Intitolato “Qibla Project”, il progetto venne presentato pochi giorni dopo l'intervista. Tra i suoi promotori ci sono alcuni esponenti di lungo corso dell'attivismo musulmano giovanile nel nord Italia, ormai trentenni, e altri coetanei di Hamida.

Coltivare l'islam nel contesto italiano

Di origine marocchine, Suraya nasce nei primi anni Duemila in provincia di Vicenza, ma da bambina si sposta coi genitori, il fratello maggiore e le due sorelle più giovani in provincia di Verona, dove vivono tutt'ora¹¹. Diplomatasi al liceo tecnologico un anno e mezzo prima, sta studiando per tentare il test di medicina una seconda volta. Dice di non provenire da una famiglia particolarmente religiosa, tanto che il fratello segue a malapena le prescrizioni di base come il digiuno nel mese di Ramadan, mentre la sorella minore più grande non porta il velo. Suraya indossa un *hijab* di colore rosa stretto attorno al capo. Ha cominciato a portarlo l'estate tra la terza e la quarta superiore. Fino a quel momento si era omologata all'ambiente autoctono anche per paura di venire giudicata dai compagni di classe, tanto che quando le domandavano se credesse o meno evadeva la domanda oppure la dissimulava con frasi del tipo: «Ma no, chi ci crede più ormai a quelle cose!».

Dal canto suo Suraya si è comunque sempre attenuta ad alcuni precetti base dell'islam appresi in famiglia: non consumava alcool, non frequentava ragazzi, e non andava in posti considerati promiscui come le discoteche. Se in qualche modo la madre pratica la religione e coltiva la propria «dimensione spirituale», il padre «non è praticante»: non prega regolarmente, si limita a osservare il Ramadan e a non consumare alcoolici. Suraya associa il suo mancato interesse per la religione fino ad epoca recente a questa carente disposizione dei genitori verso la religione. Spiega: «Io non la prendevo [la religione] in considerazione perché non mi veniva spiegato perché fare e non fare [certe cose]». Come per Hamida, a suo avviso il problema sta nel modo in cui l'islam è stato trasmesso loro dalle generazioni precedenti. Queste sono cresciute in paesi in cui la religione islamica era insegnata, condivisa e pertanto data come un assunto di base. Ne consegue che esse non sentivano l'esigenza di andare alla ricerca di un percorso improntato alla crescita personale.

Suraya ha intrapreso il suo percorso di “riscoperta” dell'islam in parte anche contro il volere della famiglia, che aveva guardato con preoccupazione alla sua scelta di velarsi temendo che le avrebbe creato problemi in società. Ha preso la decisione dopo una fase che definisce «di depressione», nel corso della quale aveva cominciato a porsi domande esistenziali sul senso della vita, sul significato di fare le cose se poi siamo destinati a morire. Sorridendo aggiunge: «Forse è perché sono pigra, non lo so... ma non capivo il senso di compiere lo sforzo di svegliarmi la mattina!». Poi un giorno Suraya lesse un post Instagram che riportava il seguente versetto coranico (93:3): «Il tuo Signore non ti ha abbandonato e non ti disprezza»¹². «Mi sentivo triste, incompresa, sola... Odiavo me stessa», commenta Suraya. Poi aggiunge: «Leggere

¹¹ La storia di Suraya è reperibile in Note di campo, 23 aprile 2021.

¹² <https://ilcorano.net/il-sacro-corano/93-sura-ad-duha-la-luce-del-mattino/> (consultato in data 28 luglio 2021).

che non sono disprezzata da Dio [in quel momento] mi ha fatto pensare che c'era qualcuno che mi stava cercando».

Laddove è difficile ricostruire le complesse dinamiche interiori che possono determinare una simile svolta personale, l'episodio ha rappresentato un momento decisivo nel percorso di Suraya. Da quel momento cominciò a indagare questioni da tempo irrisolte nella sua mente, come perché bisognasse credere quando molte persone attorno a lei erano atee. Cominciò a documentarsi su Internet, «guardando video a go-go». Dapprima trovò quelli di “Islam luce nel buio”, un canale Instagram e Youtube legato al profilo @Gukarim93, gestito da un giovane italiano – dagli occhi cerulei e la barba coltivata secondo la *sunna* (tradizione) del Profeta – convertito all'islam. Ma non li seguì per molto perché, osserva ora, queste fonti «possono portare sulla strada sbagliata» [quella del fondamentalismo]. Inoltre esse offrono una rappresentazione di Dio che si allontana da quella che Suraya ritiene più corretta. Presentandolo come un Essere eccessivamente severo, pronto a punire piuttosto che ad accogliere, alimentano una visione di Dio improntata alla paura e al castigo divino a dispetto di altre Sue caratteristiche opposte come la misericordia.

Da un anno e mezzo a questa parte anche Suraya ha scoperto *Strong Believer*. Ne è entusiasta. Lo definisce «un posto fantastico con un pensiero potenziante». Vi partecipa attivamente tenendo incontri settimanali con alcuni membri. Nel gruppo, dice, «c'è un ambiente bello e positivo, dove l'obiettivo è avere successo come persone... Non sono fissati con il proibito e il non proibito... [...] Ti insegnano ad avere successo ed essere musulmani allo stesso tempo». Parte della soddisfazione di Suraya è legata al fatto che, a quanto dice, nella sua zona è molto difficile trovare persone interessate alla fede. Ha anche provato ad aprire un ramo locale del GMI, ma si è scontrata con diverse difficoltà sia col comune che con la comunità di prima generazione legata alla moschea. Una piattaforma online come il gruppo *Strong Believer* risponde quindi alle sue esigenze di coltivare la fede e allo stesso tempo entrare in una rete di contatti con altre persone desiderose di coltivare la propria religiosità come lei.

Verso la fine dell'intervista, quando domando a Suraya del suo rapporto col paese d'origine, osserva: «Là non trovo tutto l'entusiasmo per la religione islamica che trovo invece qui». Prima dell'emergenza Covid-19, Suraya si recava in Marocco regolarmente una volta ogni due anni, per uno o due mesi. L'ultima sua visita è coincisa con l'inizio del suo percorso di “riscoperta” dell'islam e confessa di esserne rimasta delusa. C'era rimasta male, ad esempio, quando aveva scoperto che la moschea non era aperta alle donne per la preghiera (*salat*) del mezzogiorno perché, a detta dei locali, tutte le donne a quell'ora sono a casa a cucinare! Così come rimase di stucco quando le dissero che il modo in cui portava il velo era troppo rigido e «non alla moda». Spesso, aggiunge, in Marocco le donne portano un semplice turbante per raccogliere i capelli, o un velo stretto in modo blando che lascia fuoriuscire qualche ciocca. Pertanto le era persino capitato di sentirsi additata perché troppo musulmana!

Riscoprire l'islam

Le storie di Hamida e Suraya si intrecciano con quelle di altri ragazzi e ragazze conosciuti durante la ricerca, così come di altri che si confrontano nel gruppo di discussione Facebook della *Strong Believer Academy*. La pagina Facebook dell'*Academy* riporta principalmente post e brevi video in cui il fondatore affronta alcune delle problematiche legate al condurre una vita musulmana compatibile con gli ideali di successo promossi dalla comunità – ad es. come controllare i propri istinti (*nefs*), se un certo comportamento sia consentito (*halal*) o meno, come pregare meglio, come scegliere la propria moglie, ma anche temi di attualità. Il fine principale è promuovere l'*Academy*. Il gruppo di discussione invece è uno spazio più libero dove le persone possono postare articoli, riflessioni personali, vignette comiche, richieste su tematiche particolari, e dai quali spesso nascono discussioni interessanti su problematiche comuni vissute dai ragazzi che lo frequentano.

In un post datato 16 marzo 2021, Fariha si presenta come una ragazza appena diciottenne che scrive per la prima volta nel gruppo al fine di condividere la sua esperienza¹³. Spiega di essere nata in una località con pochissimi musulmani, quindi priva di una comunità musulmana di riferimento, e di essere riuscita a conservare la sua «identità da musulmana» solo grazie ai genitori, che hanno sempre stimolato lei e il fratello a farlo. Fariha ha cominciato a pregare all'età di 7 anni quando, a questo scopo, ha anche memorizzato qualche versetto del Corano (*sura*). Tuttavia, pur non avendo mai dubitato della sua fede, è passata per un periodo di forte «crisi spirituale» durante il quale aveva mille dubbi e questioni incomprese su cui rifletteva quotidianamente. Così, afferma: «sentivo la necessità di diventare musulmana per la seconda volta». Incoraggiata da un amico di famiglia istruito, aveva cominciato a leggere il Corano. Nel testo aveva finalmente trovato risposta a tante domande che in passato aveva posto alla madre in vano. Aveva così deciso di «convertirsi». Anche se può suonare strano dato che era già musulmana, definisce così la decisione perché «questa volta [era] per scelta e non ereditando passivamente la mia religione... e facendo *shahada*»¹⁴. Inoltre, scelse di indossare, a 17 anni, il velo, una decisione che definisce «una delle più grandi soddisfazioni della mia vita». Nella chiosa finale, scritta tutta in caratteri maiuscoli, Fariha accenna al suo periodo di dubbio rispetto alla fede invitando tutti a quanto segue:

«Non abbiate mai timore di cadere e rialzarvi nella vita[,] ma anche spiritualmente[,] perché potete uscirne più forti di prima e soprattutto non accettate mai nulla

¹³ Al fine di mantenere l'anonimato dell'autrice del post il nome è fittizio e il link del post non è riportato. Il suo contenuto e parte dei commenti si trovano in Note di campo, 29 luglio 2021.

¹⁴ La professione di fede tramite cui si aderisce all'islam dichiarando di credere in un solo Dio e nel Profeta Maometto.

passivamente ma informatevi, la conoscenza è il nodo più bello che una persona possa avere».

Fariha chiude il post invitando altri a offrire una loro riflessione. Nella decina di commenti ricevuti, alcuni utenti dicono di riconoscersi nel suo post. Anche loro sono nati in piccole realtà dove mancava una comunità di riferimento, e ciò ha comportato difficoltà per il loro percorso spirituale. Tuttavia, un paio di commentatori osservano che crescere in tale contesto ha permesso loro di raggiungere picchi di fede che forse non avrebbero toccato se immersi in una comunità consolidata come può essere in altri paesi quali la Gran Bretagna. Un'altra commentatrice sottolinea il ruolo svolto da *Strong Believer* nel permettere di creare questo senso di comunità. Un altro dice che la sua «salvezza» sono stati il GMI e una edizione in italiano del Corano curata da Hamza Roberto Piccardo (2015) – noto esponente degli italiani convertiti, attivista, traduttore. Un altro infine riporta un passo preso da *Jawharat-ut-Tawhid* – un testo poetico popolare di Ibrāhīm al-Laḳānī (m. 1631), giurista e teologo egiziano di scuola malikita (Spevack 2014, 67-68) – sul *taqlid* (imitazione) che traduce come: «Chiunque faccia *taqlid* nel *Tawhid* [L'unicità di Dio], la [validità] della sua fede (*iman*) resta incerta [tra i Sapienti]»¹⁵. La citazione non è casuale. È infatti in linea con il discorso portato avanti dal riformismo musulmano novecentesco secondo cui la rivitalizzazione della fede nell'epoca contemporanea deve passare per una presa di coscienza delle ragioni per cui si crede e si decide di aderire all'islam. Inoltre si riallaccia al discorso di Fariha riguardante la sua (rinnovata) “conversione” all'islam e al suo appello finale che nulla riguardo alla fede vada abbracciato passivamente e debba invece essere basato su informazione e conoscenza.

Conclusioni

Come per Hamida e Suraya, anche per Fariha la decisione di aderire all'islam “nuovamente” è frutto di un percorso individuale che poi sfocia in forme collettive di aggregazione musulmana. Il fatto di venire tutte da un contesto provinciale e il legame problematico con le prime generazioni è alla base della loro partecipazione a una piattaforma online come *Strong Believer*, che mette in contatto giovani musulmani che altrimenti difficilmente potrebbero connettersi tra loro al fine di sviluppare assieme la loro religiosità. Contrariamente a quanto teorizzato da una delle tesi sulla secolarizzazione, la riscoperta dell'islam nel contesto italiano non si traduce necessariamente in una “individualizzazione” del percorso religioso. Tramite i social media, i gruppi e le associazioni connesse, i ragazzi scoprono di condividere

¹⁵ Le parti fra parentesi quadrate erano già incluse nel commento al post originale tranne la traduzione di “Tawhid”, che è stata aggiunta dall'autore.

difficoltà nel coltivare la fede data l'incapacità o impossibilità dei genitori di offrire percorsi consoni alle loro esigenze. In quanto persone di prima migrazione, i genitori vivono la tradizione islamica in modo da loro considerato improprio. Anche quando si sforzano di trasmettere alcune abitudini religiose ai figli, essi non hanno accesso a quel bagaglio di conoscenze a cui invece le nuove generazioni possono e sentono di dover fare riferimento per vivere l'islam in modo pieno nel mondo contemporaneo.

In opposizione a come un'altra delle tesi sulla secolarizzazione è stata interpretata per analizzare l'islam europeo, la reinterpretazione della tradizione da parte delle nuove generazioni di musulmani italiani non può essere ridotta a un accomodamento di quest'ultima al fine di permettere una loro migliore integrazione nel contesto secolare-liberale europeo. I miei interlocutori seguono un percorso che si rifà a traiettorie di lungo corso interne alla tradizione islamica, che sono riemerse coi movimenti riformisti musulmani del XIX secolo. Come questi movimenti promuovono modelli di vita musulmana improntati a una maggiore conoscenza delle fonti e a una più alta consapevolezza della loro fede e giudicavano inadeguata la pratica religiosa delle generazioni precedenti poiché basata sulla semplice "imitazione" (*taqlid*) non riflessiva di comportamenti consolidati nel tempo, così i miei interlocutori analizzano criticamente il modo in cui i genitori e buona parte delle persone nel paese d'origine praticano l'islam senza la consapevolezza che è richiesta nei tempi moderni.

Ciò non significa che il loro desiderio di "riscoprire" l'islam consista in un rifiuto del contesto in cui sono cresciuti. Se da un lato per lunghi tratti del percorso di maturazione individuale il contesto italiano si pone come freno alla scoperta di una religiosità musulmana, dall'altro può anche esaltare, per contrasto, il percorso spirituale da essi intrapreso. Mentre questi giovani musulmani si scontrano con le posture ideologiche e istituzionali secolari-liberali dominanti, è in risposta sempre a quest'ultime che elaborano un modo più consapevole di vivere l'islam. La scoperta di quella che i miei interlocutori chiamano "spiritualità", si basa su di un rapporto più intimo e viscerale con la religione rispetto a quello dei genitori; un rapporto che intende dare forma alle loro vite a tutto tondo, anche tramite l'adesione a diverse forme di attivismo musulmano.

In questo senso la loro scoperta di un "nuovo" islam più orientato alla dimensione "spirituale" passa per il desiderio di forgiare una modalità di essere musulmani che rimane ancorata al contesto italiano ma che segue una direzione etica e di condotta di vita che non ne abbraccia l'impostazione valoriale areligiosa dominante. In tale ottica la ricostruzione di una tradizione islamica "italiana" da parte di questi ragazzi partecipa agli sforzi crescenti della comunità musulmana italiana di aprire una via per il riconoscimento non solo della loro identità ma anche delle forme di spiritualità ad essa connesse, che vengono spesso sottaciute dalla logica secolare-liberale che domina non solo le istituzioni, ma spesso anche il discorso accademico su di essi.

Bibliografia

- Acocella, Ivana, Pepicelli, Renata (a cura di)
- *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico*. Bologna: Il Mulino, 2018
- Allievi, Stefano
- *Conflicts over Mosques in Europe*. London: Alliance Publishing Trust/Network of European Foundations, 2009
- Amir-Moazami, Schirin, Salvatore, Armando
- “Gender, Generation, and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe”, in S. Allievi, J.S. Nielsen (eds), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden, Brill, 2003, pp. 52-77
- Anello, Giancarlo
- “Passato e futuro della minoranza musulmana in Italia, tra islamofobia e pluralismo pragmatico-giuridico”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 32, 2016, pp. 1-16
- “The Umma in Italy: Eurocentric Pluralism, Local Legislation, Courts’ Decisions”, *Journal of Muslims in Europe*, vol. 9, n. 1, 2020, pp. 3-20
- Asad, Talal
- *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003
- Agrama, Hussein A.
- *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2012
- Bachis, Francesco:
- *Sull’orlo del pregiudizio*. Cagliari: Aipsa Edizioni, 2019
- Bowen, John. R.:
- *Why the French Don’t Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2008
- *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari’a Councils*. Princeton: Princeton University Press, 2016
- Casanova, José
- *Public Religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994
- Cesari, Jocelyne
- “La leadership islamica in Europa: tra fondamentalismo e cosmopolitismo”, in J. Cesari, A. Pacini (a cura di), *Giovani musulmani in Europa*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2005, pp. 1-14
- Copertino, Domenico
- “Autorità in questione. Islam e modelli di soggettività devota nelle discussioni in moschea a Milano”, *Lares*, vol. 79, n. 1, 2013, pp. 45-72
- de Koning M.
- *Zoeken naar een ‘zuivere’ Islam*. Amsterdam: Bert Bakker, 2008

de Sardan, Jean-Pierre Olivier

- "La politica del campo", in F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*, Firenze, SEID, 2009, pp. 27-63

Eickelman, Dale F., Anderson, Jon W. (a cura di)

- *New Media in the Muslim World*, 2nd edition, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003

Fadil, Nadia

- "Managing affects and sensibilities: The case of not-handshaking and not-fasting". *Social Anthropology*, vol. 17, n. 4, 2009, pp. 439-54

- "Not-/unveiling as an ethical practice", *Feminist Review*, n. 98, 2011, 83-109

- "The Anthropology of Islam in Europe: A Double Epistemological Impasse", *Annual Review of Anthropology*, vol. 48, 2019, pp. 117-132

Fernando, Mayanthi L.

- *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*, Durham, NC: Duke University Press, 2014

Ferrari, Silvio

- "Le moschee in Italia tra ordine pubblico e libertà religiosa", in *Fondazione ISMU* (a cura di), *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008*, Milano, Franco Angeli, 2009, pp. 219-236

Frisina, Annalisa

- *Giovani Musulmani d'Italia*, Roma: Carocci, 2007

- "Young Muslims of Italy: Islam in the Everyday Life", in G. Giordan (ed), *Youth and Religion, Annual Review of the Sociology of Religion* vol. 1, Leida e Boston, Brill, 2010, pp. 329-351

Giacalone, Fiorella

- "Giovani musulmani tra bisogni d'integrazione e confini d'appartenenza", in P. Falteri, F. Giacalone (a cura di), *Migranti involontari*, Perugia, Morlacchi, 2011, pp. 135-193

Goody, Jack

- *Islam in Europe*. Cambridge: Polity, 2004

Grillo, Ralph

- "Immigration and the politics of recognizing difference in Italy", in R. Grillo, J. Pratt (a cura di), *The politics of recognizing difference*, Burlington, Ashgate, 2002, pp. 1-24

Grillo, Ralph, Pratt, Jeff (a cura di)

- *The politics of recognizing difference*, Burlington: Ashgate, 2002

Hirschkind, Charles

- *The Ethical Soundscape*. New York: Columbia University Press, 2006

Huntington, Samuel P.

- *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 1968

Khosrokhavar, Farhad

- "L'Islam dei giovani in Francia", in A. Rivera (a cura di), *L'inquietudine dell'islam*, Bari, Dedalo, 2002, pp.163-182

Jacobsen, Christine M.

- *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill, 2011

Lerner, Daniel

- *The Passing of Traditional Society*. New York: The Free Press, 1958

Mahmood, Saba

- *Politics of Piety*. Princeton: Princeton University Press, 2005

- *Difference in a Secular Age*. Princeton: Princeton University Press, 2016

Mamdani, Mahmood

- "Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism", *American Anthropologist*, vol. 104, n. 3, 2002, pp. 766-775

Clough Marinaro, Isabella, Walston, James

- "Italy's 'Second Generations'", *Bulletin of Italian Politics*, vol. 2, n. 1, 2010, pp. 5-19

Myrdal, Gretty

- "The Construction of Muslim Identities in Contemporary Europe", in F. Dassetto (ed), *Islamic Words, Individuals, Societies and Discourses in Contemporary European Islam*, Parigi, Maisonneuve et Larose, 2000, pp. 35-47

Menin, Laura

- "Bodies, boundaries and desires: multiple subject-positions and micro-politics of modernity among young Muslim women in Milan", *Journal of Modern Italian Studies*, vol. 16, n. 4, 2011, pp. 504-515

Piccardo, Hamza R.:

- *Il Nobile Corano*, Imperia: Edizioni Al Hikma, 2015 [1994]

Riccio, Bruno, Russo, Monica

- "Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione", *Lares*, vol. 75, n. 3, 2009, pp. 439-468

Pace, Enzo, Frisina, Annalisa

- "Italian Secularism Revisited?" in T. Kestin (ed), *The Sociology of Islam*, New York, Ithaca Press, 2011, pp. 291-315

Pacini, Andrea

- "I musulmani in Italia. Dinamiche organizzative e processi di interazione con la società e le istituzioni italiane", in S. Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 21-52

Roy, Olivier

- *La santa ignoranza*. Milano: Feltrinelli, 2009

Saint-Blancat, Chantal

- "Studiare l'islam", in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999, pp. 25-45

Saint-Blancat, Chantal, Schmidt di Friedberg, Ottavia

- "Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n. 6, 2005, pp. 1083-1104

Salih, Ruba

- "Muslim Women, Fragmented Secularism and the Construction of Interconnected «Publics» in Italy", *SocialAnthropology/Anthropologie Sociale*, vol. 17, n. 4, 2009, pp. 409-423

Saunders, William L.

- "Does Neutrality Equal Secularism? The European Court of Human Rights Decides *Lautsi v. Italy*", *Engage* vol. 12, n. 3, 2011
<https://fedsoc.org/commentary/publications/does-neutrality-equal-secularism-the-european-court-of-human-rights-decides-lautsi-v-italy> (consultato in data 26 luglio 2021)

Schmidt di Friedberg, Ottavia

- "Sentimenti anti-Islamici in Italia e in Europa", *Europa/ Europe*, vol. 10, n. 5, 2001, pp. 26-36

Triandafyllidou, Anna

- "Religious Diversity and Multiculturalism in Southern Europe: The Italian Mosque Debate", in T. Modood, A. Triandafyllidou, R. Zapata-Barrero (eds), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, London, Routledge, 2006, pp. 117-142

Spevack, Aaron

- *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of Al-Bajuri*. New York: Suny Press, 2014

Vicini, Fabio

- *Reading Islam: Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey*. Leida, Boston: Brill, 2020a

- "The Sociology and Anthropology of Secularism: From Genealogy/Power to the Multiple Manifestations of the Secular", in S. Ünsar, Ö. Ü. Eriş (eds), *Revisiting Secularism in Theory and Practice*, 2020b, pp. 127-143

- "Fra multi-religiosità e italianità: Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale", *Antropologia Pubblica*, vol. 7, n. 2, 2021, pp. 143-163

Weber, Max

- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Oxon and New York: Routledge, 2005 [1930]