

Il volto plurale dell'Islām: sunniti e sciiti tra Paesi di origine e contesti di migrazione

di Antonio Cuciniello



Luglio 2016

Il volto plurale dell'Islām: sunniti e sciiti tra Paesi di origine e contesti di migrazione¹

di Antonio Cuciniello²

1. Introduzione

Dalla metà degli anni '70 del secolo scorso, alcuni avvenimenti drammatici, quali la guerra civile libanese (la si fa iniziare convenzionalmente nel 1975) durata fino agli anni '90, la rivoluzione islamica in Iran (1978-1979), l'intervento americano in Iraq (2003), hanno imposto il riaccendersi dei riflettori internazionali sull'Islām in generale e, specificamente, sui rapporti politico-religiosi tra sunniti e sciiti. Più recentemente, la guerra civile in Siria e Iraq ha acuito la loro rivalità che ha origini lontane, ma ancora tanto influenza la politica regionale in Medio Oriente e gli equilibri della regione stessa che passano non di rado attraverso le loro problematiche relazioni. A questo proposito, di notevole interesse è un'ampia ricerca del *Pew Research Center* sul mondo musulmano che, tra le altre cose, evidenzia che proprio dove gli sciiti sono presenti, ad esempio Iraq e Libano, siano considerati autentici musulmani (rispettivamente per l'82% e il 77% degli intervistati), mentre in altri contesti in cui sono poco presenti (e.g. Egitto e Marocco) non sono ritenuti "musulmani"³.

La migrazione e l'insediamento in Europa, contesto di vita per molti musulmani, hanno imposto certamente svariate trasformazioni tanto nella pratica religiosa quanto nell'appartenenza, nelle modalità di dirsi e essere "musulmani". La causa potrebbe essere trovata, ad esempio, nei limiti materiali dovuti spesso alla mancanza di strutture e di possibilità effettive di esercitare la fede, ma anche per il diverso modo di vivere la religiosità in un ambiente in cui l'Islām è religione minoritaria e di conseguenza i contesti circostanti proiettano per lo più messaggi e immagini diversi da quelli in cui si è stati precedentemente socializzati (Pace 2007).

Nel presente contributo, accanto agli aspetti storico-contestuali, dottrinali e quelli più prettamente legati alle comunità immigrate di fede islamica nel nostro Paese, saranno illustrati alcuni elementi peculiari di una civiltà che troppo spesso viene connessa esclusivamente a fragili situazioni politiche, se non a conflitti endemici. Al contempo, considerando la funzione che le

¹ In questo contributo si è scelto di usare una traslitterazione semplificata dei termini arabi, al fine di agevolarne la lettura. Sono state conservate solo le vocali lunghe (ā; ī; ū) e le consonanti 'ayn (ʿ) e hamza (ʾ).

² Arabista e islamologo, dottore di ricerca in Studi Umanistici, collabora con la Fondazione Ismu all'interno del Settore Educazione e come referente dello Sportello di consulenza Arab-informa.

³ <http://www.pewforum.org/Muslim/the-worlds-muslims-unity-and-diversity.aspx>.

religioni stanno tornando a coprire nello spazio pubblico e le discussioni connesse a questo fenomeno, si propone un avvicinamento al nucleo essenziale della fede musulmana e alle modalità attraverso le quali questo credo è vissuto e si manifesta nella quotidianità dei fedeli, con l'obiettivo di valorizzare anche gli aspetti interculturali e interreligiosi che l'incontro e la relazione con l'"altro" riservano, nel rispetto delle differenze, in un confronto basato sul dialogo e sulla comprensione reciproca.

Un orientamento simile è riscontrabile, ad esempio, nel discorso più attuale che mai del 6 dicembre 1990 di S.Em. Card. Carlo Maria Martini alla Chiesa ed alla città di Milano, nella vigilia della festa di sant' Ambrogio, *Noi e l'Islam. Dall'accoglienza al dialogo*⁴, in cui si dice:

Si tratta di una fede che, avendo grandi valori religiosi e morali, ha certamente aiutato centinaia di milioni di uomini a rendere a Dio un culto onesto e sincero e, insieme, a praticare la giustizia [...]. In un mondo occidentale che perde il senso dei valori assoluti e non riesce più in particolare ad agganciarli a un Dio Signore di tutto, la testimonianza del primato di Dio su ogni cosa e della sua esigenza di giustizia ci fa comprendere i valori storici che l'islam ha portato con sé e che ancora può testimoniare nella nostra società.

2. L'Islām tra contesti

Il mondo islamico si connota per essere caratterizzato da una notevole varietà di diversificazioni etniche, linguistiche e culturali dovute alla sua estensione e alla sua storia plurisecolare (Branca 2000, 66). Alla "tradizionale" separazione tra sunniti e sciiti, vanno aggiunti le correnti mistiche, le sette e i gruppi minori che nel corso dei secoli sono sorti, senza trascurare le varie forme di "Islām locale", risultato di una commistione con tradizioni particolari precedenti all'arrivo dell'Islām e ai relativi processi di islamizzazione.

Pertanto, l'immagine stereotipata del musulmano come *homo islamicus*, una specie monolitica e omogenea, si pone come un forte ostacolo ai possibili scambi con i cittadini di religione musulmana, per i quali l'Islām non rappresenta soltanto una fede, ma anche un codice etico, una prassi sociale, culturale e politica. Senza dimenticare che, come per ogni altro individuo, nei musulmani è possibile trovare una molteplicità di piani che articola la relazione tra la religione e le svariate dimensioni dell'esperienza di vita, all'interno di un sistema di credenza che, secondo alcuni, «si sforza di ricondurre la complessa varietà delle situazioni sociali, che di volta in volta si trova di fronte, entro schemi interpretativi che pretendono di essere universali e necessari per il credente di ogni tempo e di ogni luogo» (Pace 2004, 83).

Lontano dall'essere un insieme immutabile nel tempo e statico nello spazio, i contesti islamici rifiutano di essere ridotti a definizioni semplicistiche o assolutiste che contribuiscono inevitabilmente a supportare una visione mitologica dell'Islām corrispondente di frequente a quella imposta da frange fondamentaliste dell'islamismo radicale.

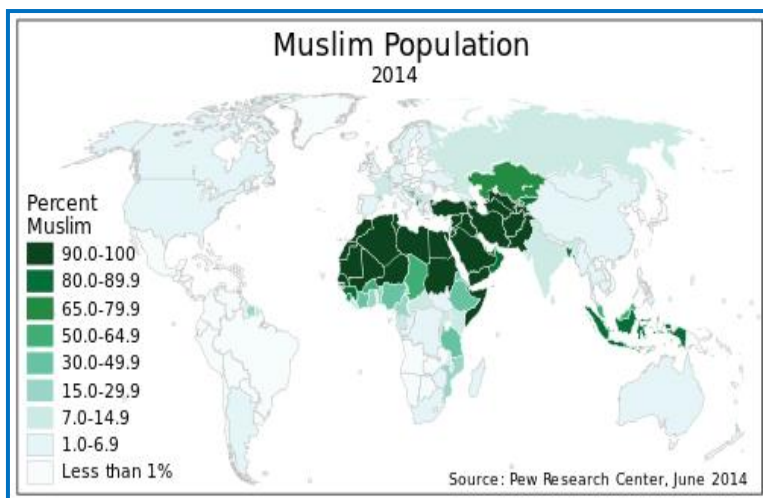
⁴ http://www.chiesadimilano.it/polopoly_fs/1.43026.1309792288!/menu/standard/file/noelislam.pdf; cf. Branca 2010; Martini 2015.



Una visione, questa, non molto distante anche da chi tenta di approcciare senza strumenti idonei la complessità di questo mondo e soprattutto della sua fede, con il risultato di essere percepita come una religione intrinsecamente violenta, senza sfumature, a tutti i costi totalitaria e totalizzante (Campanini 2015, 9), i cui fedeli, soprattutto a seguito dei fatti tragici del 2001, compongono un universo compatto in cui non esistono differenze culturali, dottrinali e etno-nazionali.

Se in linea di principio e, soprattutto, teologicamente l'Islām risulta uno, dal punto di vista delle scienze umane e sociali è più corretto parlare degli Islām (cf. Allievi 2000; Dassetto 2004), e non solo perché gli stessi sunniti e sciiti sono caratterizzati da peculiarità interne, o perché questa pluralità è percepibile anche attraverso altre forme di vivere l'Islām (e.g. mistico, politico). Ci si riferisce, infatti, ad una realtà complessa e articolata, geograficamente suddivisa in diversi territori che hanno conosciuto nel corso dei secoli spostamenti di popolazioni e l'espandersi di culture ben oltre i limiti territoriali, sia dei vasti Imperi del passato sia degli attuali stati nazionali delle più varie latitudini. Pertanto, la sua precisa delimitazione può risultare dubbia a causa del sovrapporsi di disparati criteri etnico-linguistici e geopolitici.

Premesso ciò, al fine di avere un quadro areale di riferimento, prendendo in considerazione l'odierna situazione statuaria, le zone interessate da una significativa presenza islamica possono essere individuate principalmente nelle seguenti aree: araba (22 Stati che aderiscono alle Lega



degli Stati arabi)⁵, turca (comprende la Turchia e quasi tutte le repubbliche centroasiatiche dell'ex URSS), iraniana, indiana, asiatica del Sud-Est, africana (Africa nera). A queste vaste aree con presenze maggioritarie di musulmani, che chiaramente si distinguono per concezioni e modi di vivere la fede e di appartenere alla comunità islamica, si aggiungono l'Australia, la Cina, gli Stati Uniti, l'America del Sud,

i Balcani e ovviamente l'Europa occidentale in cui le comunità islamiche si sono costituite quasi tutte all'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso, a seguito dell'indipendenza dal colonialismo degli Stati di origine.

Stando alle presenze globali, tra i musulmani gli Asiatici sono più numerosi degli Africani, infatti l'epicentro del mondo musulmano contemporaneo si trova tra Iran e Pakistan, e l'Indonesia è il primo Paese al mondo per numero di musulmani (cf. Vercellin 2002). Allo stesso modo gli Africani superano gli Arabi che oggi costituiscono solo una frazione dell'intero universo musulmano (approssimativamente il 20% su circa un miliardo e 600 milioni di musulmani presenti nel mondo), fermo restando un marcato sentimento di primogenitura dovuto al fatto che l'Islām nacque in Arabia, il Corano fu rivelato ad un Profeta arabo in lingua araba⁶. In effetti, la lingua e la cultura arabe sono state per secoli (a partire dal VII sec. d.C.) il principale vettore della diffusione della civiltà islamica, capisaldi di un Impero che solo a un secolo dalla morte di Muhammad (632) si estendeva dai Pirenei all'Indo.

A questo va aggiunto che, nonostante i processi di islamizzazione e arabizzazione, molte terre (e.g. quelle dell'Impero persiano) conquistate dagli Arabi serbarono nel tempo specificità proprie legate alla loro prestigiosa tradizione. Inoltre, arricchirono e diversificarono l'Islām con le loro tradizioni e finirono per influenzare i nuovi dominatori specialmente nell'amministrazione dello Stato, fornendo alla cultura islamica alcuni dei suoi più insigni

⁵ La Lega araba è un'organizzazione internazionale politica nata nel 1945 di cui fanno parte alcuni paesi asiatici (Kuwait, Bahrayn, Qatar, Emirati Arabi Uniti, Oman, Yemen, Arabia Saudita, Iraq, Siria, Giordania, Libano, Autorità Nazionale Palestinese) e alcuni paesi africani (Egitto, Sudan, Gibuti, Somalia, Repubblica delle Comore, Libia, Tunisia, Algeria, Marocco, Mauritania).

⁶ L'arabo per tutti i musulmani è una lingua con un'evidente valenza sacrale. Inoltre, ha anche una funzione liturgica, dal momento che i musulmani, arabofoni e non, sono tenuti a compiere le 5 preghiere canoniche quotidiane canoniche in lingua araba. A ciò si aggiunga che l'arabo ha anche un valore interculturale, visto che è la lingua di tutte le altre religioni presenti nei Paesi arabi: ad esempio, tutto il corpus letterario arabo-cristiano, patrimonio culturale per tutto il Medio Oriente, è in scritto in questa lingua.

rappresentanti, i quali, pur esprimendosi in arabo, mantennero legami molto profondi con la loro identità originaria. Ad esempio, il dinamismo dell'identità iranica si mostrò sia nella rinascita di una ricca letteratura in lingua locale, sia nello sviluppo delle arti, in cui gli elementi autoctoni si adattarono ai più generali canoni dell'estetica musulmana. La caratterizzazione maggiore dell'Iran, a differenza del resto del mondo islamico, si concretizzò in ogni caso più tardi, a partire dal XVI secolo, con la dinastia safavide (1501-1736), sotto la quale ci fu una significativa affermazione dello sciismo che divenne religione di Stato e funzionò da supporto religioso agli altri elementi su cui già si fondava la specificità iranica (Branca, Cuciniello 2007, 19).

Molti Paesi delle aree citate, pur avendo oggi lingue ufficiali diverse dall'arabo, da esso però hanno acquisito molti prestiti e calchi linguistici in diversi domini (teologia, filosofia, diritto, convenevoli), e non da ultimo l'alfabeto (e.g. neopersiano in Iran, urdu in Pakistan, pashtu in Afghanistan, curdo in zone dell'Iran, Iraq e Turchia, ecc.), in quanto simbolo esteriore della comunità culturale musulmana. Differente è, invece, il caso della Turchia che dal 1928, dopo le riforme del fondatore e primo presidente della Repubblica Turca, Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), ha adottato l'alfabeto latino, al posto di quello arabo, per la lingua turca.

A questo proposito, è bene precisare il significato dei termini chiave *arabo* e *musulmano* che spesso, in maniera indebita e fuorviante, sono nel pensiero comune sinonimi.

Arabo possiede un duplice significato, dal momento che può riferirsi tanto alla lingua quanto alla cultura, ma non certamente ad una specifica confessione religiosa. Invece, *musulmano* (e non *islamico*) si riferisce specificamente alla fede islamica, ovvero a coloro che professano questa religione, facendo atto di sottomissione a Dio (in arabo *Allāh*), e che si riconoscono nella sua storia e nella sua cultura. Ma *arabo* non corrisponde necessariamente a *musulmano* e viceversa. Si usa dire che non tutti gli arabi sono musulmani e non tutti i musulmani sono arabi, tra i quali, infatti, ci sono anche persone di altre fedi e culture (e.g. ebraismo, diverse confessioni cristiane), che pure hanno contribuito all'arricchimento e all'espansione delle *belles lettres* e delle scienze nel mondo arabo e al di fuori di questo (Branca, Cuciniello 2007, 127-60), e con cui l'Islām ha maturato nel corso dei secoli anche un'esperienza nel contatto quotidiano, come punto d'incontro indispensabile e, oggi più che mai, potente e urgente antidoto contro ogni forma di intolleranza ed estremismo.

3. Sunniti e sciiti: gli elementi storico-contestuali

Il Profeta dell'Islām nacque intorno al 570 d.C. in Arabia, all'interno di un clan di mercanti appartenente alla vasta e influente tribù dei Coreisciti (*Quraysh*), che aveva potere sul ricco centro mercantile e religioso della Mecca e conduceva intensi commerci tra l'India e l'*Arabia Felix* (Bausani 1999, 132). Morti entrambi i genitori, Muhammad passò sotto la tutela prima del nonno e, a seguito della sua scomparsa, di suo zio. Poco più che ventenne fu assunto da una ricca vedova più grande di lui, di nome Khadija, come suo fiduciario con il compito di organizzare le sue carovane. Più tardi la prese in sposa ed ebbero diversi figli, ma solo quattro femmine giunsero all'età adulta (Rodinson 1995², 53).

Verso i quarant'anni Muhammad iniziò a seguire un'usanza del suo popolo, ossia quella di fare dei ritiri spirituali per notti intere in una caverna a qualche chilometro dalla Mecca: fu proprio in una di queste notti, la ventisettesima (la notte del destino) durante il mese di *ramadān* del 610, che iniziò la sua esperienza profetica, allorché gli si presentò l'arcangelo Gabriele che gli affidò il messaggio coranico da consegnare alla sua gente. Il fulcro di questo messaggio era la credenza nell'unità e unicità di Dio, un messaggio che suonava agli orecchi dei potenti meccani come pericoloso, visto che denigrava i propri dèi e andava irrimediabilmente ad intaccare i traffici della città che erano alimentati anche grazie alla centralità del Pantheon politeista della Ka'ba. Successivamente, con l'avvento vittorioso dell'Islām alla Mecca (630), dopo che furono distrutti tutti gli idoli presenti al suo interno (Gabrieli 2001, 57-8), sarebbe diventato invece il santuario più importante, meta del pellegrinaggio dei musulmani, uno dei cinque pilastri della fede.

Con il passare degli anni e con il progredire dei messaggi profetici, i rapporti con i meccani si deteriorarono al punto tale che Muhammad e i suoi seguaci furono sottoposti a osteggiamenti e persecuzioni, fino a quando non compirono nel 622 l'égira (*hijra*)⁷, ossia la migrazione che li portò a spostarsi a Medina ("la città [del profeta]"). Qui si costituì la prima comunità islamica (*umma*), basata principalmente su legami di fede piuttosto che tribali, la quale si dotò della *Carta di Medina*, un accordo formale tra Muhammad, capo religioso e politico, e le diverse tribù di emigrati meccani e di autoctoni, inclusi ebrei e pagani, al fine di assicurarsi una mutua protezione (Watt 2001, 24).

Alla morte di Muhammad (632), l'Islām si presentava essenzialmente caratterizzato da un insieme di credenze, per cui le istituzioni fondamentali, come ad esempio quella califfale, dovevano essere ancora sviluppate (Branca 2000, 35). Se nella storia islamica non c'è stata mai una precisa separazione tra dissidenza sociale e politica (scisma) e divergenza di carattere dottrinario (eresia), quasi certamente ciò è dovuto al fatto che nella maggior parte delle spaccature della comunità musulmana il fattore religioso e quello civile si sono spesso sovrapposti (Ventura 2007, 309; cf. Capezzone, Salati 2006, 20), sebbene a seguito della scomparsa del Profeta, e durante i primi decenni formativi dell'Islām, la causa politica spesso prevalse su quella religiosa.

Dal momento che i figli maschi di Muhammad erano deceduti in tenera età e non era stato designato in modo esplicito un suo successore, tra i fedeli che lo seguivano si manifestarono delle controversie sulle modalità di nomina della futura guida della comunità che, di fatto, avrebbero prodotto una divisione in scismi e frammentazioni sulla questione dell'eredità di una carica che era sia politica sia spirituale. Per questo motivo, si fronteggiarono sostanzialmente due differenti tendenze sulla successione: da una parte coloro che si rifacevano alla classica elezione tribale del capo (*sayyid*), dall'altra coloro che sostenevano la successione per via familiare. I primi, i futuri sunniti, scelsero attraverso il consiglio dei saggi come vicario (*khalīfa*, da cui l'it. "califfo") del Profeta e capo della comunità Abū Bakr. Vecchio Compagno di Mu-

⁷ L'anno in cui ebbe luogo questo trasferimento fu in seguito scelto come inizio del calendario islamico, fondato sul ciclo lunare, con anni più brevi, 354 o 355 giorni, rispetto al calendario solare (gregoriano), dal momento che i dodici mesi contano 29 o 30 giorni. Il 2016 corrisponde all'anno 1437 dell'égira.

hammad, governò in veste di primo califfo dell'Islām dal 632 al 634, sebbene la sua elezione non fu riconosciuta valida e creò una scissione profonda nell'*élite* della società musulmana. Nonostante Abū Bakr fosse il suocero del Profeta, in quanto aveva sposato sua figlia 'Ā'isha, non aveva con lui diretti rapporti di sangue. Infatti, secondo i sostenitori della tendenza opposta, gli 'Alidi, vale a dire i futuri sciiti, Abū Bakr era stato eletto in assenza di alcuni tra i familiari più stretti di Muhammad, mentre il legittimo successore andava individuato nella diretta discendenza, dunque tra i consanguinei del Profeta. Non a caso, sostenevano che Muhammad, non potendo tralasciare una questione così fondamentale, avesse designato in diverse occasioni come suo diretto successore 'Alī, doppiamente imparentato con lui in quanto cugino carnale e marito della figlia prediletta del Profeta, Fātima, ma soprattutto uno dei più pii e antichi credenti.

I sunniti, dal canto loro, non hanno mai negato il significativo rapporto tra Muhammad e 'Alī, ma non vedono in questo legame di affetto e stima un motivo per cui 'Alī sarebbe dovuto essere indicato come successore del Profeta. A questo proposito, è bene sottolineare che in questa fase iniziale la leadership politica di 'Alī fu sostenuta soprattutto da elementi legittimisti (Gardet 2002², 175), caratterizzati da un'aurea di sacralità, fissati quasi esclusivamente sulla sua figura di credente, militare e politico, nonché sulle sue virtù morali: secondo la tradizione 'Alī era, ad esempio, equo nell'amministrare i bottini di guerra, nonché generoso nel trattare i prigionieri (Vanzan 2008, 15).

A entrambi gli schieramenti, sunniti da una parte e sciiti dall'altra, sarebbe toccata, in ogni caso, l'ardua funzione di mettere insieme le diverse tribù arabe dopo l'improvvisa disgregazione dell'unità comunitaria a seguito della morte di Muhammad (Lapidus 1993, I, 37-8; Noja 1997, 66). Molti fedeli seguaci, infatti, provarono un senso di forte smarrimento per la perdita di un punto di riferimento fondamentale, mentre quelle tribù che avevano aderito alla nuova religione come mero patto stipulato con Muhammad, si erano sentiti liberi da vincoli e in diritto di riacquistare la propria autonomia. L'urgenza, dunque, stava nel far comprendere che al sistema delle alleanze tribali o ai legami strettamente familiari, l'Islām proponeva un forte vincolo di fratellanza in base alla comune fede (Ventura 2007, 81).

Solo con il passar del tempo i legittimisti della successione al potere da parte della famiglia del Profeta (*ahl al-bayt*) si organizzarono in una precisa opposizione, assumendo i caratteri di una fazione, il partito di 'Alī (*shī'at 'Alī*), che nel corso della storia avrebbe trovato sempre di più la sua forza nel mancato riconoscimento dei diritti politici, non riconoscendogli la priorità nella successione. Tuttavia, quando la comunità scelse nel 656 come successore del terzo califfo⁸ lo stesso 'Alī, si tentò di risolvere quella che sarebbe diventata un'annosa e drammatica spaccatura nell'Islām. Purtroppo, questo storico tentativo fu messo subito in crisi allorché il

⁸ I califfi che lo precedettero furono in ordine cronologico Abū Bakr (632-634), 'Umar (634-644) e 'Uthmān (644-656) al quale si deve la fissazione del testo coranico quale oggi si possiede. Sia 'Umar sia 'Uthmān furono assassinati in un clima di forti tensioni e dissensi. I primi quattro califfi sono passati alla storia come i califfi *al-rāshidūn*, "ben guidati".

governatore della Siria, Mu'āwiya (603-680), rifiutò obbedienza ad 'Alī, in quanto lo accusò di essere stato implicato nell'assassinio del terzo califfo, 'Uthmān (Capezzone, Salati 2006, 35).

Nel 657 ebbe luogo la battaglia di Siffin, allorché 'Alī e Mu'āwiya si affrontarono con i relativi eserciti in una località sull'Eufrate, vicino Raqqa. Il combattimento, che vide in un primo momento la superiorità del governatore, portò lo stesso Mu'āwiya a richiedere un accordo arbitrale, facendo innalzare, secondo la tradizione, 500 copie del Corano sulle punte delle lance dei guerrieri, intendendo che solo Dio avrebbe potuto decretare chi avrebbe dovuto legittimamente guidare la comunità musulmana, ed evitando il proseguire della guerra civile con ulteriore spargimento di sangue. Questa decisione, però, portò alla fuoriuscita dai ranghi alidi di un gruppo di fedeli, i futuri kharijiti ("coloro che escono", "secessionisti")⁹, con la conseguente truce reazione di 'Alī che indusse il suo esercito nel 658 a massacrare un gran numero di rappresentanti di questo terzo ramo dell'Islām a Nahrawān, a est del fiume Tigri (Lewis 2001, 64-65).

Dopo pochi anni dalla sua elezione, 'Alī morì lui stesso assassinato davanti alla moschea di Kufa (Iraq) nel 661 per mano di un rappresentante del kharijismo, la prima manifestazione di opposizione organizzata nella storia islamica, passata da una posizione filo-alide a una forma di sunnismo minoritario che sosteneva che qualsiasi credente potesse diventare successore del Profeta, purché mostrasse una superiorità morale (Ventura 2007, 318).

Dopo la morte di 'Alī, Mu'āwiya si proclamò califfo e diede inizio alla dinastia degli omayyadi, con sede a Damasco, durata fino al 750. Durante questa dinastia si conclamò la definitiva crepa in seno all'Islām, quando Husayn (626-680), figlio di 'Alī, fu trucidato il 10 Muharram (10 ottobre) nella deserta piana di Karbalā' (nell'attuale Iraq, a circa 100 km a sud-ovest di Baghdad), insieme a quasi tutta la sua famiglia, durante una brutale carneficina ad opera del numeroso esercito del califfo sunnita al potere, Yazīd figlio di Mu'āwiya (Bausani 1999, 102). Questo è riconosciuto da sempre come uno dei fatti più violenti dell'intera storia islamica che ebbe il potere di aumentare il risentimento e il desiderio di rivincita da parte degli sciiti, per i quali Husayn è il martire (*shahīd*) per eccellenza. Ogni anno, a memoria di questa tragedia, presente nella letteratura e soprattutto nelle commemorazioni popolari in cui dei pe-



La città di Karbalā'. Al centro, in alto, il santuario dedicato a Husayn. Anche al Cairo c'è una moschea, edificata nel 1154, dedicata a Husayn, in cui si crede sia inumata la sua testa. Gli sciiti, al contrario, pensano che tutto il corpo di Husayn si trovi nel santuario di Karbalā'.

⁹ L'unico ramo sopravvissuto dell'antica comunità kharijita è quello degli ibaditi, appartenenti ad una fazione che nel corso della storia seppe accentuare i tratti di compromesso con le altre correnti islamiche. Delle rappresentanze sono presenti in numero esiguo in Tripolitania, nell'isola tunisina di Gerba, in Algeria meridionale e a Zanzibar, mentre nel sultanato dell'Oman gli ibaditi rappresentano la maggioranza tra i musulmani; cf. Ventura 2007, 322; Laoust 2002², 51-61.

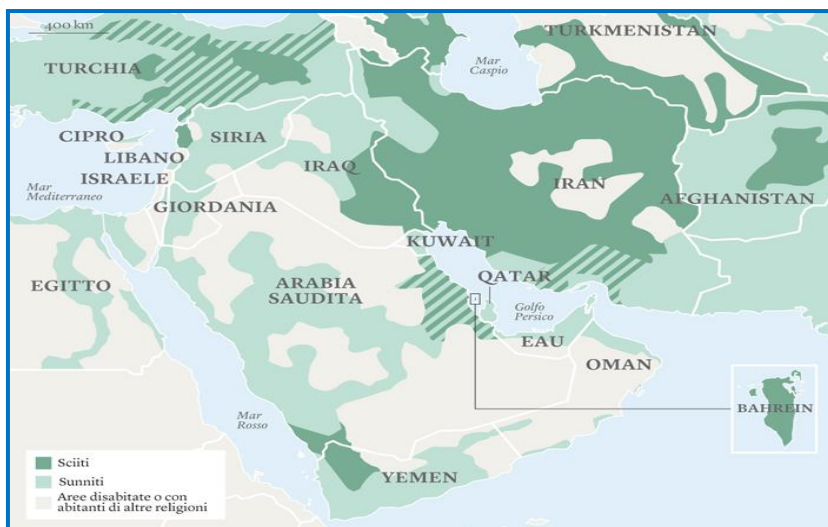
nitenti si flagellano a sangue, parecchi milioni di sciiti si ritrovano a Karbalā' per la festa di 'Āshūrā'¹⁰, per celebrare quello che è considerato il simbolo della repressione sciita da parte dei sunniti, ma soprattutto il segno emblematico dello sciismo con carattere eminentemente redentivo, perché Husayn si immolò per una causa profondamente giusta, rifiutando la guida della comunità da parte di personaggi ignobili.

Di qui in seguito, gli sciiti saranno identificati definitivamente con una vera e propria fazione, i "partigiani", i "sostenitori" di 'Alī (Bausani 1999, 95; Campanini 2005, 277). Rimane, tuttavia, interessante sottolineare che in questi primissimi tempi del dissenso alla dimensione esclusivamente di tipo politico non si associassero fattori religiosi, per cui non ci furono differenziazioni nei fondamenti del credo e nella pratica del culto (Ventura 2007, 311). Tuttavia, l'imamismo, quella che sarebbe diventata la principale corrente dello sciismo, presumibilmente intorno alla metà dell'VIII secolo, contro la dimensione politicizzata originaria, rinunciò all'ambizione politica a favore di un quietismo che trasformò «un'evidente disfatta sul piano politico in nobiltà della sconfitta» (Capezzone, Salati 2006, 22; cf. Lapidus 1993, I, 243; Amir-Moezzi 2016, 14). Secondo Lewis (2001, 51), essendo la successione legittima un concetto estraneo agli arabi dell'epoca, anche se Muhammad avesse lasciato un figlio, è molto probabile che gli eventi che seguirono la sua morte non sarebbero stati diversi. La tradizione araba secondo la quale il capo doveva essere scelto all'interno di una singola famiglia non ebbe, a quanto pare, molto peso, e in ogni caso le pretese di un suocero come Abū Bakr, o di un cugino e genero come 'Alī, non potevano influire troppo in una società poligamica.

Dopo i fatti di Karbalā', secondo la dottrina sciita, i governanti sunniti continuarono ad avere il monopolio sul potere politico, tradendo il messaggio del Profeta, mentre gli sciiti, vittime della violenza della maggioranza sunnita, iniziarono a vivere all'ombra dello Stato, cercando una guida nei loro imām, i primi dodici dei quali discendevano direttamente da 'Alī.

Con il passare del tempo, le credenze religiose dei due gruppi cominciarono a differenziarsi, con la conferma che le specificità dottrinali dello sciismo, come in qualsiasi sistema religioso, andarono di pari passo con la sua evoluzione storica (Amir-Moezzi 2016, 15). La tendenza fu quella di acquisire un profilo dottrinario elitario, facendo della propria diversità di pensiero religioso l'elemento distintivo: lo sciita si definisce come un "credente" (*mū'min*) facente parte di una "élite" (*khāssa*), a partire dalla qualità della sua fede, mentre il sunnita è percepito come "(genericamente) musulmano" (*muslim*), parte di una "massa" (*āmma*) (Capezzone, Salati 2006, 22).

¹⁰ È un giorno tradizionalmente dedicato al digiuno, in conformità ad antiche tradizioni giudaiche ed arabe; cf. Capezzone, Salati 2006, 253-259.



Fonte: Internazionale.it 05.01.2016

so limitativa, in quanto la *Sunna* è riconosciuta anche nello sciismo (Campanini 2005, 303). Inoltre, gli sciiti condividono l'appartenenza alla religione islamica con la maggioranza sunnita, in quanto credono nel Corano, come Testo rivelato a Muhammad, e osservano i cinque pilastri della fede¹¹. Pertanto, le differenze più eclatanti tra gli uni e gli altri vanno cercate principalmente nelle lotte civili che caratterizzarono il primo Islām, a partire dalla metà del VII sec., per le questioni di successione, e di conseguenza nella diversa concezione dell'autorità religiosa che i sunniti hanno rispetto agli sciiti.

Svariati elementi, sia estrinseci sia intrinseci, contribuiscono a rendere lo sciismo scarsamente conosciuto. Tra questi ci sono, ad esempio la caratteristica di essere una dottrina sostanzialmente esoterica e iniziatica che tende a non rivelarsi in modo diretto, oltre alla *taqiyya*, la "custodia del segreto", ossia la facoltà di nascondere o rinnegare esteriormente la fede, per proteggere la propria vita e l'integrità delle proprie credenze, a testimonianza del fatto che la storia dello sciismo è contrassegnata da diverse persecuzioni e massacri di massa.

Stando ai fatti storici, sembrerebbe che lo sciismo si riduca a una questione prettamente politica. In realtà, il legittimismo alide si presenta esclusivamente come la base per significativi sviluppi dottrinali nei quali la questione dell'eredità profetica sarà declinata attraverso significati complessi che avranno anche la funzione di dare nuove letture sugli stessi fatti storici. Infatti, lo sciismo, caratterizzato da un interessante pluralismo interno, si pone come una delle più ricche tradizioni intellettuali e spirituali del mondo islamico: basti pensare che il *corpus* dei suoi scritti è uno dei più considerevoli del mondo (Amir-Moezzi 2016, 6).

Lo sciismo si configura oggi come una comunità minoritaria rappresentata da più di 200 milioni di persone, rispetto alla maggioranza della corrente sunnita (dall'arabo *ahl al-Sunna*, "il popolo della tradizione [di Muhammad]"), costituita da coloro che credono alla *Sunna* di Muhammad e si comportano secondo le sue indicazioni.

Quest'ultima definizione potrebbe risultare in ogni caso

¹¹ Secondo una tradizione profetica, riconosciuta sia dai sunniti sia dagli sciiti, si afferma che l'Islām si basa su cinque pilastri: la professione di fede (*shahāda*) in base alla quale non vi è divinità all'infuori di Dio e che Muhammad è l'inviato di Dio, la preghiera canonica (*salāt*; a differenza dei sunniti che fanno cinque preghiere giornaliere, gli sciiti ne fanno tre), l'elemosina rituale (*zakāt*), il digiuno nel mese di ramadān (*sawm*) e il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*).

Resta, in ogni caso, ancora abbastanza sintomatico che nella cerchia degli studiosi occidentali di Islām, coloro che si occupano specificamente di sciismo sono una netta minoranza rispetto agli specialisti di sunnismo. A questo si può aggiungere che se risulta riduttivo, stando alle notizie del *mainstream*, considerare gli sciiti esclusivamente come una minoranza perseguitata dai jihadisti sunniti (Vanzan 2008, 7; Amir-Moezzi 2016, 6), altrettanto riduttivo e ingenuo sarebbe percepire lo sciismo come un blocco monolitico, espressione di protesta e rivendicazione sociale di classi subalterne. Nel corso della storia le varie correnti dello sciismo, una delle più floride tradizioni intellettuali e spirituali dell'universo islamico, hanno sviluppato in modo differente la questione dell'ingiustizia, così come quella del giusto sovrano e di un'etica del potere che trova conferma essenzialmente nella rivelazione coranica (Capezzone, Salati 2006, 26). Ad oggi, l'Iran (Paese islamico, ma non arabo) rappresenta l'unico Paese dove lo sciismo è religione di Stato (dal 1501) e della stragrande maggioranza degli iraniani. Tuttavia, pur essendo quello degli iraniani il gruppo più grande dell'Islām sciita, lo sciismo si presenta come maggioritario anche in Azerbaigian, nonché in due Paesi arabi, Iraq e Bahrein. A questi vanno aggiunti anche altri Stati in cui ci sono presenze significative di sciiti (Libano, Yemen e Kuwait), o dove sono una minoranza tra i sunniti e/o altri gruppi religiosi, sia nel contesto arabo (e.g. Siria, Arabia Saudita, Emirati Arabi Uniti, Oman, Qatar), sia al di fuori di esso (e.g. Turchia, India, Pakistan, Afghanistan, Nigeria, Tanzania)¹². Infine, risulta interessante evidenziare che alcune comunità, pur avendo fatti propri alcuni tratti delle dottrine sciite, non si collocano nel solco dello sciismo (e.g. alawiti siriani, aleviti e bektashi turchi, drusi libanesi, yarsan curdi).

4. Sunniti e sciiti: le fonti, gli elementi del credo e del culto



Fonte: John F. Haldon (1997), *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 65.

Distinguere la storia dell'Islām tra religione, stato e società non è un'impresa facile, dal momento che fin dal suo avvento le "cose di Dio" spesso si sono intrecciate con l'organizzazione di una nuova crescente comunità, nella quale regolare i rapporti tra le persone si presentava tanto urgente e importante quanto il culto da rivolgere a Dio, non solo nella preghiera, ma in ogni occorrenza della vita. Questa si pone, ovviamente, come una linea di principio a cui la tradizione islamica non sempre è riuscita a tenere fede, anzi l'immagine in base alla quale politica, società e religione sono indis-

solubilmente legate può essere ritenuta effettiva solo per i primi tempi della civiltà islamica (Ventura 2007, 77-8). Infatti, l'ampliamento e la relativa gestione dei territori, a seguito delle

¹² Cf. <http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/>.

conquiste, comportarono un'inevitabile scissione tra "ciò che è di Cesare" e "ciò che è di Dio", soprattutto a partire dalla metà dell'VIII secolo in cui ebbe inizio il califfato abbaside (Lapidus 1993, I, 243). Resta il fatto che, sebbene queste due anime dell'Islām da sempre tentino di imporsi l'una sull'altra, in realtà possono essere rappresentate come le rotaie di uno stesso binario.

La dottrina sunnita in sé si allontana poco da quella dello sciismo che, con la stessa legittimità del sunnismo, può dichiararsi "Islām" (Scarcia-Amoretti 1994, 18)

Alla base dell'elaborazione della dottrina islamica ci furono principalmente tre fonti: il Corano, l'insegnamento di Muhammad contenuto nella *Sunna* e l'accordo prevalente dei saggi.

Il Corano, in arabo *Qur'ān* ("recitazione"), per i musulmani è il Libro per eccellenza (*al-kitāb*), non semplicemente un Testo ispirato, ma la letterale trascrizione del *Logos* di Dio. Dio ne è l'autore e Muhammad il suo recettore. La tradizione islamica ortodossa, infatti, afferma che il Corano è eterno, «scritto su una tavola custodita» (Cor. 85:22)¹³, un Libro celeste incorruttibile, sul quale Dio ha inciso la Sua parola, altrimenti definito "Madre del Libro" (*umm al-kitāb*), una specie di matrice dalla quale vengono riprodotte poi le copie terrestri (Noja 1999, 27; Campanini 2013, 66).

In base alle fonti islamiche, la rivelazione divina «in lingua araba» (Cor. 46:12) arrivata a Muhammad per il tramite dell'arcangelo Gabriele, fu trasmessa in principio dal Profeta in forma orale e memorizzata dai suoi seguaci, sebbene si tramandi che, ancora vivo Muhammad, alcune redazioni circolavano già su mezzi di fortuna quali cocci, bacchette di palma, ossi di animali, accanto alla trasmissione orale e alla memorizzazione, dal momento che la cultura beduina era di fatto essenzialmente basata sull'oralità. Più tardi, con la morte di molti seguaci del Profeta che avevano memorizzato il Testo, si pose la questione della conservazione della rivelazione. Premettendo che la cultura dell'Islām è prima di tutto una cultura della *parola* e solo in seconda battuta una cultura della *scrittura*, un primo tentativo di fissazione scritta del Corano fu operato con il primo califfo, Abū Bakr (632-634), ma sarà solo con il terzo califfo, 'Uthmān (644-656), data la circolazione di versioni divergenti, che fu istituita una commissione con il compito di varare un testo unico canonico, una sorta di *vulgata*, per tutti i fedeli (Ventura 2007, 89-91; de Prémare 2015, 110-111).

Gli 'Alidi, i futuri sciiti, sostennero che il califfo e la commissione avevano soppresso dall'autentico testo coranico quegli elementi che dichiaravano la superiorità di 'Alī, per cui la trascrizione non sarebbe stata totalmente fedele a quanto era stato rivelato da Dio a Muhammad. Fortemente sintomatico a questo proposito risulta, ad esempio, il versetto coranico «raccolglierla e recitarla [la rivelazione] spetta a Noi [Dio]» (Cor. 75:17), in cui con una leggera variazione grafica il soggetto non è più Dio ma 'Alī¹⁴. Solo verso l'VIII secolo (fine del primo secolo dell'égira) si provvide ad una più rigorosa fissazione della scrittura coranica, con una precisa vocalizzazione, ed inserendo i punti diacritici che in arabo distinguono una lettera da

¹³ Questo e tutti i seguenti passaggi coranici sono tratti da A. Ventura (a cura di) (2010), *Il Corano* (trad. di I. Zilio-Grandi, com. di A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi e M.A. Amir-Moezzi), Mondadori, Milano.

¹⁴ Questo è possibile, dal momento che la scrittura araba, in genere, non registra le vocali brevi e altri segni ortografici, per cui la stesura del Testo non bastò ad evitare future discrepanze.

un'altra. In realtà, l'attuale versione del Corano, universalmente condivisa, vide la luce solo durante l'XI secolo. In ogni caso, nonostante le polemiche iniziali, in seguito la maggioranza degli sciiti accettò il Corano di 'Uthmān, così come è giunto ai nostri giorni. Ciò però non ha evitato che nelle tradizioni sciite siano rimasti i segni del dissenso iniziale.

Oltre a contenere l'abbozzo di una teologia, una giurisprudenza, una liturgia e una morale, il messaggio coranico presenta ai fedeli le realtà escatologiche, una tematica tanto importante quanto quella dell'unità e unicità di Dio presente fin dalle prime rivelazioni divine a Muhammad. Quelle più importanti in cui il musulmano è tenuto a credere sono: la resurrezione della carne, il tormento nella tomba di tutto il complesso corpo-anima da parte di due angeli (Munkar e Nakir) nel caso non si saprà rispondere correttamente al loro interrogatorio religioso sulle verità della fede, la bilancia escatologica con cui saranno pesate le opere nel giorno del Giudizio, l'attraversamento del ponte teso sopra l'inferno (Bausani 1999, 30-31).

I comuni fedeli possono esprimere la propria devozione per la Parola di Dio attraverso diverse forme tradizionali. Ad esempio, il linguaggio quotidiano è caratterizzato da svariate espressioni coraniche e il Testo sacro, inteso come volume, non viene mai confuso in mezzo ad altri testi, ma ha una sua rispettabile collocazione. Inoltre, indossare ciondoli e amuleti su cui sono incisi versetti del Corano è una pratica diffusa, che può avere scopi taumaturgici, protettivi o anche scaramantici. Nei Paesi musulmani non sono rari stazioni radiofoniche e canali televisivi a carattere religioso che si dedicano soprattutto alla diffusione e al commento degli insegnamenti coranici. Il Corano è perciò presente nella quotidianità dei musulmani per il retto comportamento religioso, come in tutte le principali tappe della vita (gestazione, nascita, crescita, età matura, vecchiaia, morte) o festività e ricorrenze particolarmente significative. Conoscerlo significa, pertanto, comprendere la civiltà islamica negli aspetti legati alle letterature, al pensiero, al diritto, nonché agli usi e ai costumi di una grande area culturale imperniata su questo Libro. La sua centralità, chiaramente, non esclude i tanti influssi culturali dei diversi contesti in cui è arrivato l'Islām, ai quali tanto deve lo sviluppo della stessa civiltà musulmana, che si presenta perciò plurale nelle sue forme ed espressioni (Branca 2001, 7; cf. Branca, Cuciniello 2007, 127-60).

La *Sunna* ("comportamento" o "regola di condotta"), la seconda fonte della Legge (*shari'a*), già nel periodo preislamico indicava gli usi e i costumi delle tribù che si uniformavano nel loro comportamento ai valori degli antenati. Con l'avvento dell'Islām acquisì un'accezione più specifica, indicando tutto quanto era stato tramandato a proposito dei fatti, dei detti o dei silenzi di Muhammad (o dei suoi Compagni), fino a costituire la "tradizione", destinata ad assumere con il tempo un valore normativo, religioso e sociale sempre maggiore, secondo solo al Corano, o come il necessario completamento di quest'ultimo. Il Testo sacro, infatti, limitandosi ad enunciazioni di carattere generale, non declina in modo sistematico né le dottrine né i precetti della religione: un esempio classico è quello delle preghiere canoniche per le quali solo grazie alla *Sunna* si conosce il numero, i tempi e le modalità di esecuzione. Per questo motivo, gli insegnamenti, le azioni, e gli stessi silenzi, ritenuti ispirati da Dio, con cui il Profeta dava un tacito assenso a quanto altri compivano, divennero altrettanti precedenti sui quali fondare la legiti-

timità della condotta dei musulmani nelle più varie situazioni. Di qui la *Sunna* può essere considerata un vero e proprio commento vivente al Libro sacro e un modello di imitazione, *imitatio Muhammadis* (*taqlīd*), proposto ai musulmani. Infine, può essere accostata ai Vangeli, in quanto come questi presenta varianti canoniche e versioni apocrife (Vercellin 2002, 51).

Il concetto di trasmissione orale del sapere è un importante elemento della cultura islamica. Infatti, ogni testo del racconto (*ḥadīth*) vero e proprio è preceduto da una catena di trasmettitori-garanti (*isnād*, “sostegno”), ovvero coloro che avevano visto Muhammad fare o l’avevano sentito dire qualcosa e avevano tramandato il racconto nel corso del tempo, garantendo l’affidabilità della notizia, nel pieno rispetto dell’indicazione coranica: «Nel messaggero di Dio avete un esempio buono» (Cor. 33:21).

Così come era successo per il Corano, il passaggio alla forma scritta fu conseguente alla crescente scomparsa dei testimoni diretti, pertanto nacquero le prime raccolte. Il sunnismo unanimemente attribuisce un’indiscussa autorità a cinque voluminose raccolte¹⁵, nelle quali fu riunita una cospicua quantità di materiali relativi ad una significativa varietà di tematiche (e.g. il culto, i comportamenti morali e sociali, le disposizioni penali, le transazioni commerciali) che, dato il tratto caratteristico della fede islamica ad essere poco incline a sottili formulazioni dogmatiche e più rispettosa delle disposizioni giuridiche e comportamentali, divennero di cruciale importanza per l’elaborazione del diritto musulmano. Ovviamente, l’imitazione dell’esempio profetico, davanti al mutare dei tempi, si limita a quella che ha specificamente implicazioni di tipo religioso e morale, per cui tutto ciò che è al di fuori di questi ambiti è lasciato al singolo credente, secondo gli usi e il contesto culturale in cui vive.

La *Sunna* così esposta è accettata sostanzialmente da tutti i musulmani, sunniti e sciiti, anche se questi ultimi vi affiancano in aggiunta le parole degli imām o dei loro delegati. Inoltre, chi ha ascoltato le parole o è stato testimone di azioni degli imām, ha diritto nel trasmettere il detto o il fatto e ha maggiore autorità di chi invece ha solo letto quanto è stato tramandato per iscritto.

Dopo la scomparsa del Profeta, solo nel II-III secolo dell’égira (VIII-IX sec.) iniziò ad esserci una netta distinzione tra sunniti e sciiti. Infatti, prima di quest’epoca, vissero insieme, alternando periodi di lotta a periodi di convivenza.

La conseguente lenta formazione del sunnismo, l’attuale corrente maggioritaria in seno all’Islām, si ebbe con la nascita delle prime scuole (teologico-)giuridiche, ognuna espressione di una mentalità che riflette il contesto in cui ebbe vita (Gardet 2002², 220), adattandosi quindi alle diverse realtà. Infatti, «la Legge islamica ha sempre dovuto, senza abbandonare o rinunciare alla sua asserzione di assoluta validità, confrontarsi con la realtà; una realtà basata per buona parte sulle norme emanate dai governi e sulla consuetudine» (Castro 2007, 116).

¹⁵ Sono definite i “Cinque Libri”: i due *Saḥīḥ* (“[libro] autentico”) di al-Bukhārī (m. 870) e Muslim (m. 875), le *Sunan* (“Tradizioni”) di Abū Dāwūd (m. 888), al-Tirmidhī (m. 892) e al-Nasā’ī (m. 915). A queste cinque raccolte, in genere, si aggiunge una sesta fonte che è individuata, a seconda delle scuole di pensiero, in quella di Ibn Māja (m. 886), Mālik (m. 795), Dārimī (m. 895) o Ibn Hanbal (m. 855); cf. Ventura 2007, 103.

Inizialmente identificate con Medina, Mecca, Kufa e Basra, le scuole si diffusero in seguito con il nome del proprio fondatore. Furono e sono la testimonianza del fatto che, nonostante si dichiarò che la *sharī'a* ("via dritta")¹⁶ sia una Legge rivelata da Dio, che regola tanto gli atti del culto (*'ibādāt*) quanto i rapporti tra le persone (*mu'āmalāt*), l'Islām ha assistito ad un complesso processo di creazione giuridica che fece riunire, verso la fine dell'VIII secolo, in diverse scuole (*madhhab*), tuttora esistenti, esperti di cose giuridiche (*faqīh* e *qadī*) e religiose (*'ulamā*) per l'elaborazione della giurisprudenza. Queste scuole, è interessante sottolineare, riunivano inizialmente sia sunniti sia sciiti¹⁷, dal momento che trascendevano la spaccatura politica della *umma* (Vercellin 2002, 284). In effetti, ancora oggi, si legge nella costituzione della Repubblica islamica dell'Iran, all'art. 12:

La religione ufficiale dell'Iran è l'Islam della scuola ja'farita duodecimana [...]. Le altre scuole dell'Islam, senza distinzione alcuna tra hanafita, shafi'ita, malikita, hanbalita e zaydita, sono degne del massimo rispetto, i loro seguaci sono liberi di svolgere attività religiose secondo i propri sistemi giuridici. Tali scuole sono considerate legali nell'insegnamento, nell'educazione religiosa e nello statuto personale (matrimonio, divorzio, eredità, testamento) e nelle relative questioni giuridiche. In ogni regione [dell'Iran] in cui i seguaci di una di queste scuole costituiscono la maggioranza, i regolamenti locali sui limiti delle competenze dei Consigli [Parlamento, Consigli di regione, ecc. di cui è parola nel precedente art. 7] saranno basati su tali scuole, salvi restando i diritti delle altre scuole. (cit. in Vercellin 2002, 284-5)

La prima scuola fu quella *hanafita*, attualmente la più diffusa nel mondo islamico, sostenitrice del ragionamento e delle risorse speculative nell'elaborazione della giurisprudenza, a cui l'Impero ottomano (1299-1922) aderì ufficialmente. A seguire, la scuola *mālikita*, maggioritaria nei Paesi del Maghreb, nell'Africa subsahariana e in parte in Egitto (fu anche la scuola che caratterizzò la Sicilia musulmana), anch'essa sostenitrice dell'uso del pensiero, sebbene in misura minore rispetto alla scuola *hanafita*, pose l'accento soprattutto sull'importanza delle Tradizioni (detti e fatti di Muhammad) e sul parere della comunità medinese. Al contrario, la scuola *shāfi'ita* cercò di realizzare una sintesi tra l'azione speculativa e il riferimento alle Tradizioni: oggi è la seconda al mondo per numero di aderenti ed è presente in Egitto, Africa Orientale, subcontinente indiano, Indonesia e Arabia meridionale. Infine, la *hanbalita*, è la scuola giuridica meno incline all'uso dell'attività speculativa. Propose un ritorno inflessibile e senza compromessi alle fonti (Corano e *Sunna*), in un periodo in cui l'allora capitale dell'Impero islamico, Baghdad, attraversava una fase di significativa crisi religiosa con la presenza di svariate forme di eresia. Attualmente questa scuola, la meno diffusa nel mondo islamico, è seguita in Arabia

¹⁶ Si può affermare che la *sharī'a* è qualcosa di più e qualcosa di meno del diritto. Di più, in quanto ingloba anche tutto quanto riflette l'etica e la morale (non necessariamente presenti nel concetto di diritto), ponendosi come istituzione globale, dal momento che cerca di normare ogni aspetto dell'azione umana. Di meno, perché non include, ad esempio, aree specifiche come quella del diritto pubblico o penale; cf. Donini, Scolart 2015, 19.

¹⁷ Oggi gli sciiti duodecimani si rifanno alla scuola teologico-giuridica di Ja'far al-Sādiq (sesto imām) che nei primi tempi della riflessione giuridica era una scuola sunnita come le altre e oggi considerata la quinta accanto a quella cui si riferiscono i sunniti; cf. Capezzone, Salati 2006, 85-93; Scarcia-Amoretti 1994, 42-50.

Saudita e in alcune zone della penisola e del Golfo Persico (Vercellin 2002, 283-7; Ventura 2007, 114-7).

Tutte e quattro le scuole sono accettate nell'Islām sunnita, come in quello sciita, ed ogni musulmano aderisce ad una di queste in base al suo Paese d'origine, fermo restando che è libero di preferire l'una o l'altra secondo le situazioni: i principi espressi dalle diverse scuole sono essenzialmente gli stessi, perciò le differenze si concretizzano unicamente nell'applicare regole a casi specifici (Bausani 1999, 41).

L'Islām si presentò fin dal suo nascere con un carattere di pluralismo e universalità non sempre divulgato. In questo senso sono di supporto diversi versetti del Corano in cui Dio, parlando a Muhammad, dice: «Ti abbiamo inviato solo come annunciatore e ammonitore per gli uomini tutti» (Cor. 34:28); «A ognuno di voi abbiamo assegnato un rito e una via, ma se Dio avesse voluto avrebbe fatto di voi un'unica comunità e se non lo ha fatto è per mettervi alla prova in quel che vi ha donato» (Cor. 5:48). Inoltre, in un *hadith* (detto di Muhammad) si mette in risalto che la diversità etnica è senza dubbio relativa in quanto «gli uomini sono uguali tra loro come i denti del pettine del tessitore»; «non v'è differenza alcuna tra il bianco e il nero, tra l'arabo e il non-arabo se non nel modo con cui temono Dio» (cit. in Gardet 2002², 4).

Gli articoli della fede musulmana si racchiudono nei seguenti elementi fondamentali: l'unicità di Dio, la fede negli angeli, nei libri rivelati, nei messaggeri divini, nel Giudizio universale e nella predestinazione (con accezioni diverse, in base alle diverse scuole teologiche e ai periodi storici). Sono riscontrabili in un detto di Muhammad: «La fede è che tu creda in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi Messaggeri e nell'Ultimo Giorno, e che tu creda nel decreto divino, sia nel bene che nel male» (cf. al-Bukhārī 2003, 82-94), ma soprattutto in un importante passaggio del Corano, definito "il versetto della pietà", che al contempo sottolinea gli aspetti essenziali della vita religiosa:

La vera pietà non è volgere il viso verso oriente o verso occidente, la vera pietà è quella di chi crede in Dio e nell'ultimo giorno, negli angeli, nel libro e nei profeti, di chi dona i propri beni per amore Suo ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti e ai mendicanti e per il riscatto dei prigionieri, è quella di chi compie la preghiera e paga l'elemosina e tiene fede al patto dopo averlo stipulato, di chi è paziente nei dolori, nelle avversità e nei momenti di tribolazione. Ecco quelli che sono sinceri, ecco quelli che temono Dio (Cor. 2:177).

In realtà, l'unico vero dogma della fede islamica è l'unicità di Dio: un monoteismo puro che ha portato a definire la teologia, tra le varie espressioni con cui ci si riferisce, *'ilm al-tawhīd*, "la scienza dell'unità divina" (Bausani 1999, 19). Infatti, la religione islamica, evidentemente teista e teocentrica, insiste sull'unità e unicità di Dio come sue caratteristiche essenziali. Se l'esistenza di Dio è una verità considerata tanto palese da non aver occupato smisuratamente i teologi, al contrario la speculazione teologica si è concentrata molto sul concetto di monoteismo assoluto, al punto che il peccato capitale per l'Islām è lo *shirk*, vale a dire l'"associare" altre divinità a Dio.

Per i musulmani Dio si è manifestato sia attraverso la profezia sia attraverso la rivelazione ai diversi popoli nel corso della storia, come dichiarato nello stesso Corano, «non c'è comunità che non abbia avuto un ammonitore prima» (Cor. 35:24), inviando i suoi profeti che, oltre a costituire un importante articolo di fede, risultano elencati esplicitamente in diversi capitoli coranici. I nomi che ricorrono sono per la maggior parte quelli della tradizione biblica ed evangelica, sebbene alcuni di essi nella Bibbia non abbiano il ruolo di profeta: Adamo, Noè, Abramo, Ismaele, Isacco, Lot, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Aronne, Davide, Salomone, Elia, Eliseo, Giobbe, Giona, Zaccaria, Giovanni e Gesù. Il messaggio da loro portato alle diverse genti si è concretizzato nell'invitare alla credenza nel Dio unico (*Allāh*), così come ha fatto lo stesso Muhammad, considerato colui che ha completato la catena dei profeti, motivo per cui è definito «sigillo dei profeti». Al contempo, nonostante il ruolo a loro affidato, il Corano ripetutamente insiste sul fatto che sono stati uomini come gli altri, sebbene preservati da qualsiasi errore nella trasmissione del messaggio divino (Branca 2000, 51).

Oltre a questi esposti, nello sciismo sono inseriti altri due principi nel credo: l'imamato e la giustizia divina (*'adl*). Quest'ultimo è considerato un intrinseco elemento divino, tramite il quale Dio, in quanto giustizia per eccellenza, emette il suo giudizio sulle azioni umane. Sunniti e sciiti, pertanto, condividono tre principi religiosi: la credenza nell'unicità di Dio, la missione profetica di Muhammad e la resurrezione, anche se i sunniti accusano gli sciiti di oltraggiare la professione di fede, dal momento che innalzano gli imām fino a venerarli come se fossero divini.

Siccome l'ortodossia sunnita si è contraddistinta dallo sciismo, almeno agli inizi, soprattutto per questioni riguardanti la successione del Profeta, spesso i trattati di teologia ortodossa affrontano il problema dell'imāmato.

Letteralmente il termine imām in arabo indica «colui che guida [la comunità]», come dichiarato anche nel Corano (cf. e.g. Cor. 17:71), e «colui che sta davanti [presiede la preghiera]», infatti ancora oggi l'imām di una moschea è la persona incaricata di condurre la preghiera comunitaria.

Alla morte di Muhammad, capo religioso, capo politico ed *exemplum* nella condotta quotidiana, le sue funzioni passarono ai vicari, definiti imām o califfi. Nella concezione sunnita, sebbene i due termini siano considerati intercambiabili, si preferisce separare il primo dal secondo, anche a motivo del fatto che nel corso della storia il califfo, designato per libera scelta dalla comunità, assunse un potere prettamente temporale (esecutivo, perché applicava e faceva rispettare la Legge, ma non legislativo), mentre l'imām era connesso con le cose religiose (Vercellin 2002, 234).

Nel contesto sciita, con il titolo di imām, al contrario, si intende essenzialmente la guida politica e soprattutto religiosa della comunità islamica (*umma*), legittimato dal proprio predecessore e divinamente ispirato, attraverso il quale il messaggio di Muhammad si mantiene vivo e si diffonde (Vanzan 2008, 15). Più specificamente, per gli sciiti gli imām discendono diretta-

mente da 'Alī, chiamato *walī*, "amico speciale di Dio"¹⁸, hanno dunque un legame diretto, di sangue, con Muhammad e, in quanto esseri infallibili, sono considerati sacri (una bestemmia per i sunniti: solo Dio è santo), perché in loro si manifesta l'Imām cosmico, inteso come rivelazione di Dio (Amir-Moezzi 2016, 17).

Nelle diverse fasi storiche, gli imām terreni hanno avuto l'incarico di accompagnare e supportare i profeti (e.g. Abramo, Mosè, Gesù) nel rivelare all'umanità la Parola divina sotto forma di un Libro sacro e svelare il suo senso profondo, esoterico, ad una ristretta parte della comunità, ovvero gli iniziati a cui l'imām ha rivelato i segreti della Scrittura. Allo stesso modo, a Muhammad è stato rivelato il Corano con il compito di trasmetterlo, mentre agli imām è stato dato il ruolo di spiegarlo, visto che alcuni passaggi non sono facilmente comprensibili senza una guida. In aggiunta a ciò, in quanto tutore, l'imām ha anche l'incarico di spiegare la Legge islamica (*shari'a*), siccome questa è suscettibile di differenti interpretazioni (Tabātabā'i 1989, 183-187).

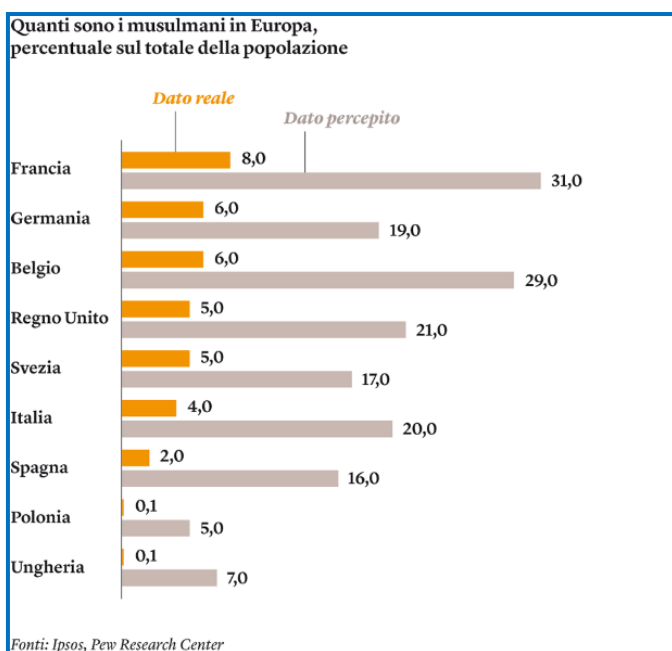
A ciò si lega anche la visione dualista sciita, in base alla quale le forze del "Bene" (ossia la conoscenza, simbolo dell'Imām cosmico e dei suoi adepti) si contrappongono a quelle del "Male" (ossia l'ignoranza, simbolo degli oppositori), in una lotta che si ripete nei diversi cicli della storia umana fino alla fine dei tempi quando, con l'avvento del salvatore escatologico (*Mahdī*), il "Bene" prevarrà sul "Male". È interessante sottolineare che gli oppositori dell'imām non vengono sempre identificati come pagani o appartenenti ad altre religioni, ma sono anche coloro che tra i musulmani rigettano l'insegnamento esoterico e quindi la guida dell'imām.

Data l'importanza dell'imām, tutti gli aspetti dottrinali, al pari degli articoli di fede, sono determinati dalle concezioni specifiche di questa figura. Nel corso della storia, infatti, si vennero a delineare tre categorie di *shī'a* (imāmismo, zaydismo, ismailismo), in base al valore sacrale attribuito all'imām (Scarcia-Amoretti 1994, 35-50).

Parlare di sciismo, dunque, non significa parlare di un'unica corrente, quale quella maggioritaria degli imāmīti, definita anche *shī'a* dei duodecimani, ossia con dodici imām, l'ultimo dei quali Muhammad ibn Hasan, soprannominato *al-Mahdī*, "il ben guidato", entrò in occultamento, che perdura tuttora, una prima volta nell'874 (*ghayba al-sughra*, "occultamento minore") e definitivamente nel 941 (*ghayba al-kubra*, "occultamento maggiore"). Non potendo però la comunità dei credenti essere sprovvista di una direzione, da allora egli la guida attraverso i dotti (*mujtahid*) e le autorità politiche, e ritornerà come segno della fine dei tempi, quando direttamente Dio gli darà il permesso di rimanifestarsi come portatore di giustizia e salvatore escatologico (Hourani 1992, 183-4).

Sebbene, lo sciismo degli imāmīti oggi rappresenti la branca maggioritaria, contando tra 150 e 180 milioni di fedeli nei Paesi del Vicino e Medio Oriente, soprattutto in Iran, ad esso vanno aggiunti gli zayditi, presenti principalmente in Yemen a partire dal IX sec., oggi quasi 5 milioni, e gli ismailiti, chiamati anche settimani, in quanto hanno avuto sette imām, anche se in real-

¹⁸ Nella tradizione sciita Muhammad, sua figlia Fātima, 'Alī e i suoi figli, Hasan e Husayn, sono definiti i "cinque puri", assumendo un carattere particolarmente sacro. Inoltre, l'imām e i "cinque puri" hanno il potere di mediare presso Dio.



tà sono caratterizzati da un imamismo fatto d'occultamenti e svelamenti. La maggior parte di loro, divisi in ulteriori correnti (ad es. la corrente nizarita), vive in India e in altre regioni dell'Asia centrale e Africa orientale (Amir-Moezzi 2016, 31): le loro principali differenze quindi ruotano essenzialmente tutte attorno a una diversa concezione della successione degli imām.

In aggiunta al ruolo cruciale degli imām, lo sciismo si contraddistingue nell'universo islamico anche per la particolare devozione verso gli stretti membri della famiglia di Muhammad (*ahl al-bayt*), ossia 'Alī, sua moglie Fātima e i loro figli Hasan e Husayn, tenuti in consi-

derazione anche dalla maggioranza sunnita, ma chiaramente non con tratti tanto peculiari quanto quelli che caratterizzano l'Islām sciita, una peculiarità che, ad esempio, nel corso dei secoli ha prodotto un'interessante letteratura agiografica.

5. L'universo musulmano nel contesto italiano

Cosa si intende quando si dice "fedele musulmano"?

Le tipologie che si possono contemplare non sono certamente poche. Ci sono coloro che si riconoscono in questa tradizione religiosa perché fortemente legati ad essa dal punto di vista esperienziale, coloro che invece mantengono un rapporto distaccato con la pratica o che valorizzano solo alcuni elementi della tradizione teologica, o ancora coloro che vivono la religione come mero fatto identitario, senza necessariamente rispettare le pratiche.

Questa situazione induce facilmente a concludere che l'Islām in Italia presenta un'evidente complessità sociologica, potendo essere attraversata da una pluralità di piani analitici, un tratto caratteristico che decostruisce una sua immagine piuttosto diffusa basata sul senso di appartenenza e osservanza *tout court* (Rhazzali, Equizi 2013, 48).

Per analizzare e approfondire le specificità religiose dell'Islām presenti in Italia che spesso sfuggono alla stampa come alla politica, con il fine di fornire un quadro della sua complessità, possono essere sicuramente d'aiuto i dati relativi alle persone che si riconoscono in questa fede. Nel suo ultimo rapporto sulle migrazioni, la Fondazione ISMU stima che ad inizio 2015 la popolazione straniera in Italia ha raggiunto 5,8 milioni di presenze (regolari e non). I musulmani, una componente consolidata dello scenario nazionale, rappresentano meno di un terzo del totale degli stranieri, il 29%, pari a un milione e 700mila unità, conteggiando anche minori e

neonati¹⁹. Poco più di un terzo invece è rappresentato da cristiani (per metà cattolici, ma in misura crescente anche ortodossi o di altre confessioni come quella copta).

In Italia i principali Paesi di provenienza dei musulmani sono più di dieci, a cui va aggiunta una molteplicità di gruppi di minore numerosità. Il Marocco si conferma il Paese da cui proviene la componente musulmana più numerosa (oltre mezzo milione, 504mila) seguito dagli albanesi (271mila): due comunità storicamente presenti sul territorio nazionale²⁰.

Tabella 1 – Presenza dei musulmani in Italia

Principali Paesi di provenienza	Musulmani in Italia 1.1.2015	Musulmani sunniti	Musulmani sciiti
Marocco	504.000	493.000	11.000
Albania	271.000	243.000	28.000
Bangladesh	117.000	116.000	1.000
Tunisia	111.000	109.000	2.000
Egitto	105.000	103.000	2.000
Pakistan	101.000	95.000	6.000
Senegal	97.000	90.000	7.000
Macedonia	59.000	58.000	1.000
Kosovo	49.000	49.000	..
Algeria	26.000	25.000	1.000
Bosnia-Erzegovina	25.000	25.000	..
Turchia	22.000	19.000	3.000
Burkina Faso	13.000	11.000	2.000
Nigeria	13.000	9.000	4.000
Iran	9.000	..	9.000
Afghanistan	9.000	7.000	2.000
Somalia	9.000	9.000	..
Mali	6.000	5.000	1.000
Siria	5.000	5.000	..
Iraq	3.000	..	3.000
Libia	2.000	2.000	..
Palestina	1.000		
Arabia Saudita	70		
Yemen	70		

Fonte: Elaborazioni ISMU_ORIM su dati ORIM e ISTAT

Nota: arrotondamenti al migliaio di unità

Seguono i bengalesi (117mila), i tunisini (111mila), gli egiziani (105mila), i pakistani (101mila) e i senegalesi (97mila). Un cluster successivo con presenze simili è costituito da macedoni (59mila) e kosovari (49mila) che precedono algerini (26mila), cittadini della Bosnia-Erzegovina

¹⁹ Per avere un numero complessivo dei musulmani presenti in Italia, a questo dato andrebbero aggiunti anche gli italiani convertiti e gli ex stranieri di religione musulmana che hanno ottenuto la cittadinanza italiana.

²⁰ Nel caso specifico dell'Albania, va ricordato che il Paese è stato governato fino al 1991 da un regime di ateismo di stato che emanò nel 1967 una norma che vietava tutte le forme di pratiche religiose, per cui, l'appartenenza alla religione islamica degli albanesi può risultare piuttosto vaga per cause storico-politiche. Solo dopo il 1991, fu abolita l'interdizione delle pratiche religiose, dando avvio ad una rinascita graduale della religiosità, con il restauro e la ricostruzione di luoghi di culto, musulmani e cristiani; cf. Vaccaro, 2008.

(25mila) e turchi (22mila). Più indietro i cittadini del Burkina Faso e i nigeriani, entrambi 13mila, a completare i primi posti in graduatoria. Le nazionalità che oggi risultano maggiormente associate nella percezione comune all'Islām sono rappresentati al contrario da cifre esigue: 9mila iraniani e altrettanti afghani e somali, 6mila maliani, 5mila siriani, 3mila iracheni, 2mila libici, un migliaio di palestinesi, forse una settantina di sauditi e altrettanti yemeniti²¹.

Per quanto riguarda la distribuzione regionale, secondo il Centro studi e ricerche Idos²², le regioni con le più alte percentuali di presenza musulmana, ossia al di sopra del 30% (tra gli immigrati residenti e in proporzione alla popolazione) sono: Lombardia, Emilia Romagna, Valle D'Aosta, Trentino Alto Adige, Sicilia, Piemonte, Marche, Umbria. Sorprende la bassa presenza nel Lazio, fanalino di coda tra le regioni con il 19,4%,

A partire da questi dati, rispecchiando la popolazione immigrata presa nel suo insieme, la componente musulmana mostra evidentemente come tratto caratteristico una diversificazione dei Paesi di origine, dunque è tutt'altro che monolite nella sua provenienza. Questo è senza dubbio uno dei tratti che contrassegna la popolazione musulmana in Italia da quella che vive in altri Paesi europei, in genere caratterizzata da poche nazionalità distintamente prevalenti, impedendo l'identificazione esclusiva con un singolo Paese (ad es. il caso turco-tedesco o franco-algerino), sia a livello istituzionale che sul piano della percezione (Allievi 2008, 45), per cui l'immigrazione musulmana in Italia sconta più differenze che somiglianze.

La pluralità delle provenienze pone come conseguenza una netta complessità anche nelle tipologie di Islām vissuto e professato, al di là della tradizionale divisione tra sunniti e sciiti. Infatti, se l'appartenenza religiosa, a maggior ragione nel contesto di migrazione, può indurre ad un forte sentimento aggregante, relativamente all'Islām è altrettanto vero che l'espressione religiosa spesso può risultare filtrata attraverso le diverse culture etniche dei Paesi d'origine, nonché attraverso la tipologia di interpretazione di Islām, da quelle più tradizionali a quelle più moderne, in cui i vari individui, gruppi o organismi si identificano.

Infine, un ulteriore elemento di complessità è costituito dalle varietà di appartenenza individuali alla comunità islamica. In effetti, l'equivalenza tra individuo d'origine straniera proveniente da un Paese di tradizione musulmana e individuo che si autodefinisce musulmano praticante e che concretizza questa appartenenza con l'affiliazione ad un'organizzazione musulmana non può essere data per scontata. Infatti, l'appartenenza culturale all'universo islamico comprende una pluralità di tipologie di relazione individuale all'Islām, che ancor più che nei Paesi di origine, hanno modo di manifestarsi (Allievi 2008, 43-44; cf, Saint-Blancat 1999),

La presenza dei musulmani in Italia risale al IX secolo, quando in Sicilia, a seguito dello sbarco a Capo Granitola, vicino Mazara del Vallo, fu occupata nell'827 l'attuale città di Marsala (in arabo o *Marsa Allāh*, "il porto di Dio" o *Marsa 'Alī*, "il porto di 'Alī"). Il dominio islamico durò fino al 1091, l'anno in cui cadde Noto, l'ultima roccaforte islamica in Sicilia, ad opera dei normanni che impiegarono esattamente trent'anni (1061-1091) per conquistare l'intero territorio.

²¹ http://www.ismu.org/wp-content/uploads/2015/12/In-ISMU-113_dicembre-2015.pdf.

²² Dossier Statistico Immigrazione 2015, in partenariato con Confronti e in collaborazione con UNAR; <http://www.dossierimmigrazione.it/>.

rio siciliano (Branca, Cuciniello 2007, 56-64). L'isola, pertanto, uscì dall'orbita musulmana per entrare in quella cristiana. Infatti, con la presa normanna e l'insediamento dei longobardi iniziò anche il processo di latinizzazione. Una piccola minoranza di musulmani, tuttavia, rimase in Sicilia per tutto il periodo normanno, e l'arabismo si mantenne in Sicilia come elemento linguistico, etnico e culturale. Le tracce di questa presenza finiranno per restare pertanto nella civiltà materiale, come nella lingua, nei costumi, al punto tale che Sciascia ha scritto: «Indubbiamente gli abitanti dell'isola di Sicilia cominciarono a comportarsi da siciliani dopo la conquista araba».

In seguito, a più riprese negli anni tra il 1223 e il 1246, a causa di varie rivolte, i musulmani furono deportati da Federico II a Lucera in Puglia, la "Lucera dei saraceni" (*Lucera Saracenorum*) che vide la sua fine con una "crociata" ispirata da Carlo II nel 1300, quando i musulmani furono destinati a un crudele sterminio per la dura intolleranza degli Angioini. Durante la presenza islamica in Sicilia, anche l'Italia continentale fu sottoposta a numerose incursioni, ma rispetto alla penisola iberica, la presenza musulmana sulla penisola italiana fu piuttosto transitoria (Gabrieli 2001, 137-139).

Almeno sul piano storico, si può parlare di un relativo ritorno dell'Islām in Italia in epoca moderna, al seguito dei flussi migratori da vari Paesi del mondo islamico, in particolare a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, quando iniziarono ad arrivare giovani studenti da Palestina, Giordania e Siria, oltre a funzionari di ambasciate e uomini d'affari. L'Islām nasce attraverso una migrazione (nel 622 con la migrazione da Mecca a Medina) e arriva in Europa con la stessa modalità, costituendo oggi la seconda religione in quasi tutti i Paesi europei, attraverso quello che Allievi definisce "ciclo musulmano" che segue il ciclo migratorio (2005², 47).

Se inizialmente la migrazione era legata prioritariamente ad un percorso di studio e/o alla ricerca di un lavoro, con il passare degli anni, con la pluralizzazione dei progetti migratori, la stabilizzazione delle presenze e la costituzione di nuclei familiari, dovuti anche a ricongiungimenti familiari, sempre più frequentemente si è manifestato il bisogno di esprimere e rendere visibile la propria identità islamica nello spazio pubblico, unito alla necessità di trasmettere valori culturali e religiosi alle seconde generazioni (Allievi 1996, 42; Allievi, Dassetto 1993, 23). Di conseguenza, il costituirsi progressivo di una popolazione musulmana residente stabilmente in Italia, a cui va aggiunto l'arrivo, soprattutto a partire dagli anni Novanta, di musulmani per i quali anche nei Paesi d'origine la religione era (ed è) centrale nella costruzione dello spazio pubblico, da un punto di vista culturale e politico, ha suscitato una serie di problematiche già emerse in altri contesti europei che hanno al contempo permesso di instaurare diversificati e ampi rapporti con i vari ambiti sociali e culturali, nonché con le istituzioni del Paese di accoglienza.

Del resto, se «la presenza delle comunità musulmane non pone problemi giuridicamente insolubili né particolarmente nuovi» (Ferrari 2006, 57), è altrettanto realistico il fatto che l'Islām, ponendo sostanzialmente delle questioni di cittadinanza nuove, porti a rimettere in questione delle certezze e a ripensare degli equilibri che parevano essere consolidati, fermo restando che si tratti di un Islām che «si è ritrovato, seguendo le vie per nulla religiosamente motivate

dell'emigrazione, a essere diventato, sostanzialmente a sua insaputa, il secondo protagonista religioso del nostro Paese» (Allievi 2005², 49), ovviamente non tra i cittadini italiani.

Proprio con lo scopo di rendere visibile la propria presenza nello spazio pubblico, ancora quando i processi organizzativi erano in uno stato embrionale (Allievi, Dassetto 1993, 147-152; cf, Bombardieri 2014, 11-34), nel 1971 fu costituita la prima associazione di musulmani, l'Unione degli studenti musulmani d'Italia (USMI), con vari sezioni locali in diverse città italiane (Milano, Genova, Torino, Pavia, Padova, Parma, Ferrara, Bologna, Napoli, Bari, Siena, L'Aquila, Camerino), attraverso la quale fu aperto il primo luogo di culto in Italia, nel centro storico di Perugia (Giudici 2005, 40). Sempre negli anni Settanta, a Roma nacque il Centro culturale islamico d'Italia (CCII), con il supporto e il coinvolgimento di ambasciatori presso l'Italia o la Santa Sede di Paesi sunniti, attraverso i quali ci furono i primi progetti per la moschea di Roma, che sarebbe stata inaugurata nel 1995.

Con il successivo aumento di immigrati provenienti da Paesi musulmani si verificò anche un'evidente evoluzione nell'organizzazione dell'Islām in Italia. Infatti, la proporzione degli studenti iniziò a diminuire, rispetto ai nuovi flussi di immigrati con basso livello di istruzione spinti essenzialmente da ragioni economiche. Alcuni dei primi arrivati avranno il ruolo di guida della comunità, mentre i secondi andranno in parte a costituire il popolo delle moschee.

In ogni caso, la grande diffusione di associazioni e organismi islamici in Italia si sviluppò a partire dalla fine degli anni Ottanta, registrando un forte incremento negli anni Novanta, non esclusivamente come diretta conseguenza dell'aumento numerico, della diversificazione delle provenienze della popolazione musulmana e del suo processo di radicamento in Italia, ma soprattutto come espressione della sua complessità interna: una galassia assai più articolata e frastagliata di quanto si ritenga normalmente, abitata da vari gruppi, ognuno dei quali con propri spazi e proprie strategie, e non di rado intercorsa da frizioni. Pertanto, gli attori sociali e le relative realtà associative all'interno della comunità islamica italiana sono molteplici. Si tratta di un sistema fluido e plurale, tutt'altro che monolitico (Allievi 2005², 52; Bombardieri 2014, 13-14), che si pone come fenomeno socialmente rilevante e spesso fa porre diversi interrogativi cui da almeno trent'anni i cittadini di fede islamica sono chiamati a rispondere: chi sono i musulmani? Chi rappresenta chi?

In questo senso, sia la realtà sunnita (nettamente maggioritaria) sia quella sciita, o alcune frange considerate dalla comunità islamica non ortodosse (e.g. *ahmadiyya*), oltre alle confraternite (e.g. la confraternita muride della quale fanno parte molti senegalesi che vivono in Italia), presentano al loro interno ulteriori realtà che si differenziano in termini di sfumature teologiche, orientamenti giuridici, con un forte influsso anche della componente etnica, senza dimenticare tra questi le seconde generazioni (Frisina 2007; Acocella, Pepicelli 2015) e il significativo numero di italiani convertiti²³, decisivi soprattutto da un punto di vista della legittimazione (Allievi 1999, 40).

²³ Si riporta di seguito l'intervista (del 02.05.2016) allo Shaykh Abbas Di Palma che ha studiato sia in istituzioni accademiche a Londra che in seminari islamici tradizionali a Londra, Damasco e Qom. Attualmente è presidente e guida religiosa dell'Associazione Islamica sciita "Imam Mahdi" con sede a Roma. "Mi sono avvicinato

La relativa varietà di vedute e di vissuti tendono spesso a influenzare anche l'atteggiamento verso la società italiana, incidendo direttamente sulle modalità e prospettive di integrazione in Italia (cf, Blangiardo, Cesareo 2009), il che ha portato alla costituzione di un Islām plurale sia a livello socio religioso sia, appunto, a livello delle strategie di inserimento sociale (Saint-Blancat 1999, 57).

Rispecchiando la situazione a livello internazionale, se l'Islām italiano è per la stragrande maggioranza rappresentato da realtà comunitarie e/o associative di corrente sunnita, l'associazionismo sciita (e extra-arabo), anche se in misura inferiore, è altrettanto rappresentato. Lo sciismo, nelle sue diverse diramazioni, ha rappresentanti e relative sale di preghiera in diverse grandi realtà sul territorio nazionale. In particolare, la componente duodecimana, essenzialmente quella più numerosa, conta sei associazioni in diverse città (Milano, Como, Torino, Carpi, Roma, Napoli), legate sia a persone di origine immigrata (Iran, Iraq, Pakistan, Afghanistan, Libano) sia a convertiti italiani, in particolare nella sede di Roma presso l'Associazione "Imam Mahdi" e in quella di Napoli, nell'Associazione "Ahl al-Bayt" (Bombardieri 2014, 26-27; Lano 2005, 211-213).

L'istituzione di strutture associative, generalmente connesse alla comune origine etnico-nazionale (Pace 2013, 64), mirano principalmente a tutelare il profilo identitario, rivendicare il diritto a mantenere una propria diversità culturale legata all'elemento religioso, e allo stesso tempo, in un crescendo, a diffondere sia un processo di legittimazione sia di istituzionalizzazione (Allievi 2005², 57), attraverso la diffusione di un Islām organizzato sul territorio, soprattutto nell'Italia Settentrionale, con il coinvolgimento anche di centri urbani minori e Paesi più piccoli del nord-est, che ancora nella prima metà degli anni Novanta non contemplavano tale presenza. Si assiste in questo modo ad un continuo processo di frammentazione a livello organizzativo, che porta spesso all'apertura di nuovi centri nelle città in cui la percentuale di musulmani è più consistente. Tuttavia, la quantità dell'aggregazione non sembra superare un limite oltre il quale il suo peso consentirebbe alla comunità islamica di essere incisiva nelle tematiche che interessano la sfera pubblica e perciò di raggiungere una piena efficacia nella manifestazione di specifiche esigenze (Allievi, 2010)²⁴.

all'Islām all'età di diciotto anni dopo un percorso di ricerca, studio ed esperienze varie, dopo essermi reso conto che come il corpo aveva delle esigenze, così anche l'anima. Ovviamente questo implicava un cambiamento di stile di vita in quanto la semplice affiliazione ad una religione o una filosofia non sarebbe bastata a tal riguardo. E così, dopo aver constatato la possibilità di vivere una spiritualità integrale, presente in ogni aspetto della vita, attraverso una tradizione viva ed effettiva, ho abbracciato l'Islām ormai 17 anni orsono. La forza della preghiera, del digiuno e della contemplazione mi hanno accompagnato durante tutti questi anni e senza alcun rimorso posso dire di aver trovato una pace che altrimenti non avrebbe potuto mai esserci. Le parole ovviamente sono mera indicazione e testimonianza di una via che, a mio dire ovviamente, ha il meglio da offrire per ognuno di noi."

²⁴ Nella città di Milano, oltre all'esperienza del Forum delle religioni il cui scopo è la mutua relazione e la reciproca accoglienza, nella conoscenza dei fondamenti teorici e delle prassi di ciascuna comunità (cf. www.forumreligionimilano.org), con Determinazione Dirigenziale n. 298 del 21.12.2015 è stato approvato dal Comune di Milano l'elenco delle Associazioni/Organizzazioni religiose presenti sul territorio cittadino da iscrivere all'Albo. L'istituzione di questo Albo ha tra le sue finalità: la costruzione di un dialogo tra le diverse appartenenze culturali, il riconoscimento della valenza pubblica dell'associazionismo religioso, quale elemento fondamentale per una convivenza civile, la conoscenza delle comunità religiose presenti sul territorio della città di Milano per garanti-

Per quanto riguarda i rapporti con la realtà sociale e istituzionale, fin dagli anni Novanta il processo di istituzionalizzazione si è posto come l'aspetto formale alla base di una possibile legittimazione. In questo senso, già in quegli anni, le associazioni islamiche italiane, volendo rendere l'Islām visibile e rappresentarlo pubblicamente, optarono per il raggiungimento di un'intesa con lo Stato italiano, seguendo altre confessioni religiose, in base a quanto previsto dall'art. 8 della Costituzione (Casuscelli 2008, 285).

Svariate confessioni religiose diverse da quella cattolica, a partire dagli anni Ottanta, hanno iniziato a stipulare un'intesa con lo Stato²⁵, ma nel novero di queste non figura ancora quella islamica con la quale, nonostante sia la comunità non cattolica più numerosa in Italia, ad oggi non sono state avviate trattative ai sensi dell'art. 8 della Costituzione.

In realtà, dal 1992 al 1996, arrivano alla Presidenza del Consiglio quattro differenti documenti, effetto di divisioni e rivalità esistenti tra le diverse organizzazioni, tutte caratterizzate dal fatto che ognuna si propone allo Stato come rappresentante nazionale dell'Islām. Pertanto, le ragioni di una mancata intesa ad oggi sono attribuibili fondamentalmente alla multiformità della comunità e all'assenza di uno o più soggetti riconosciuti da tutti, con cui intavolare le trattative, in assenza di un clero formalizzato e gerarchizzato.

A partire da questa criticità, il Governo dai primi anni del 2000 ha promosso iniziative finalizzate a favorire l'aggregazione tra l'associazionismo islamico e la conoscenza con i rappresentanti delle Amministrazioni statali. Nel 2005 il Ministro dell'Interno ha istituito la *Consulta per l'Islam in Italia*, un organismo di carattere consultivo all'interno del quale sono state elaborate la "Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione" (2007) e la "Dichiarazione di intenti per la federazione dell'Islam italiano" (2008). Nel 2010, con decreto del Ministro dell'Interno, è stato istituito il *Comitato per l'Islam italiano* e nel 2012, alcuni rappresentanti di organizzazioni islamiche già presenti nel Comitato, sono entrati a far parte della *Conferenza per le religioni, la cultura e l'integrazione*, insediatasi, sotto la presidenza del Ministro per l'Integrazione e la Cooperazione internazionale, il 19 marzo 2012. Il ministro Riccardi, inaugurando la Conferenza, dichiarò: «possono essere mediatori per l'integrazione virtuosa nelle società italiana: un'integrazione che non significhi azzeramento del proprio patrimonio religioso e culturale, ma che sia aperta alla lingua, alla cultura e all'identità italiana»²⁶.

Se da una parte le iniziative dei ministri dell'Interno che si sono succeduti dal 2005 ad oggi non hanno prodotto risultati totalmente efficaci, dall'altra hanno avviato un dialogo con le maggiori organizzazioni musulmane presenti in Italia, facendo luce sulla complessità della questione, affrontata su un livello nazionale. Del resto, il processo di istituzionalizzazione sul

re un più efficace esercizio delle competenze comunali in materia di tutela del diritto costituzionale di libera espressione religiosa. Tra le attuali 56 realtà religiose, 14 sono di identità islamica; cf. http://www.comune.milano.it/wps/portal/ist/it/partecipa/iscrizioneealbi/albo_associazioni_religiose.

²⁵ 1984 Unione Chiese Metodiste e Valdesi; 1988 Unione Chiese e Avventiste Settimo Giorno, Assemblee Dio in Italia; 1989 Unione Comunità Ebraiche in Italia; 1995 Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia, Chiesa Evangelica Luterana in Italia; 2012 Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia, Chiesa apostolica in Italia, Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni (Mormoni), Unione Induista Italiana; Unione Buddhista Italiana.

²⁶ Cf. www.cooperazioneintegrazione.gov.it/news/2012/03/confperm.

piano locale potrebbe dar vita a risultati ed equilibri diversi, visto che è principalmente nelle realtà locali che si verificano i momenti di incontro e di confronto, sperimentando possibili soluzioni alle questioni (Allievi 2005², 59) che emergono nello spazio pubblico quotidianamente condiviso.

Appendice, Orientarsi tra le parole: significato, interpretazione e traduzione

Ahl al-bayt: la famiglia di Muhammad.

'Aql: "ragione, intelligenza, intelletto".

'Alīm (pl. *'ulamā'*): "sapiente". In genere identifica i dotti in materia religiosa.

Arkān al-Islām: "pilastri dell'Islām". I cinque precetti fondamentali della fede (professione di fede, preghiera, elemosina, digiuno, pellegrinaggio).

Ayatollah: "segno di Dio", Titolo di religiosi sciiti con attestata perizia teologica e giurisprudenziale,

Ciador: "tenda". Velo usato dalle donne iraniane che copre il corpo dalla testa ai piedi.

Fatwā: parere giuridico espresso da un autorevole esperto di diritto musulmano o di teologia.

Fiqh: termine che designa una parte del diritto islamico.

Ghayba: occultamento del dodicesimo imām presso gli sciiti duodecimani.

Hadīth: "detto, racconto". Indica i detti e i fatti riferiti a Muhammad, l'insieme dei quali costituisce la *Sunna*, Gli sciiti vi includono anche i racconti e i detti attribuiti agli imām.

Hajatoleslam: "prova dell'Islām". Titolo intermedio attribuito a coloro che hanno compiuto un determinato corso di studi.

Hajj: pellegrinaggio alla Mecca.

Halāl: "lecito, permesso". Termine che qualifica l'azione lecita.

Harām: "illecito, proibito". Termine che indica l'azione illecita e per estensione zone interdette per motivi religiosi.

Hijāb: velo che copre la testa, tenendo scoperto il viso.

Hijra: "emigrazione". Il trasferimento di Muhammad e dei suoi seguaci dalla Mecca a Medina nel 622 d. C.

'Ibādāt: "atti del culto".

'Id al-fitr: "festa della rottura del digiuno", a conclusione del mese sacro di ramadān.

'Id al-adhā: festa del sacrificio". Ricorda il sacrificio di Abramo.

Ijmā': "consenso". Termine giuridico che indica in generale l'accordo della comunità dei credenti, e in particolare quello dei dottori della Legge.

Ijtihād: l'esercizio della ragione per giungere a un giudizio nell'ambito religioso o del diritto.

Imām: "colui che guida la preghiera canonica". In ambito sciita designa 'Alī e i suoi successori, come legittimi leader della comunità islamica.

Islām: "sottomissione alla volontà di Dio".

Jihād: “sforzo”. Indica anzitutto l’impegno del musulmano di camminare sulla via di Dio e in misura minore la lotta contro l’oppressore.

Khalīfa: “vicario”. I legittimi detentori del potere politico dopo la morte di Muhammad, dotati di poteri esecutivi e giudiziari, ma privi formalmente di poteri legislativi, Nel sufismo indica il capo della confraternita.

Khutba: sermone della preghiera comunitaria del venerdì.

Madhhab: indica le quattro scuole (teologico-)giuridiche.

Mahdī: “il ben guidato”. Personaggio escatologico che restaurerà alla fine dei tempi la religione e la giustizia.

Mu’amālāt: le norme che regolano i rapporti dei musulmani con le altre persone in ambito sociale, politico ed economico.

Muharram: primo mese del calendario lunare islamico. È di particolare importanza per gli sciiti, in quanto in questo mese fu ucciso il figlio di Alī, Husayn, a Karbalā’.

Qādī: il giudice nei sistemi giudiziari dei Paesi musulmani.

Qibla: direzione della Mecca verso la quale i fedeli devono rivolgersi per eseguire le cinque preghiere canoniche quotidiane.

Sharī’a: la legge rivelata, derivata dal Corano e dalla *Sunna* che disciplina l’attività umana.

Sunna: “norma, comportamento”. L’esempio di Muhammad che ogni musulmano è invitato a seguire.

Ramadhān: nono mese del calendario lunare musulmano durante il quale, secondo la Tradizione, fu rivelato il Corano quale letterale trascrizione della Parola di Dio. Il calendario islamico essendo lunare, i mesi ruotano durante l’anno, per cui può cadere in qualsiasi stagione.

Salāt: “preghiera rituale canonica”.

Sawm: “digiuno rituale”. Si compie durante il mese di *ramadhān*, astenendosi da cibo, bevande e rapporti sessuali dall’alba al tramonto.

Taqiyya: “custodia del segreto”. La facoltà per gli sciiti di nascondere o rinnegare esteriormente la fede, per proteggere la propria vita e l’integrità delle proprie credenze.

Umma: “comunità dei credenti musulmani”, senza distinzione etniche o culturali.

Bibliografia di riferimento

1. Acocella, I., Pepicelli, R. (2015) (a cura di), *Giovani musulmane in Italia, Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, Il Mulino, Bologna.
2. Allievi, S. (1996), *Islam e occidente: lo specchio e l’immagine*, in Allievi, S. (a cura di), *L’occidente di fronte all’islam*, FrancoAngeli, Milano, pp. 11-48.
3. Allievi, S. (1999), *I nuovi musulmani, I convertiti all’Islam*, Edizioni Lavoro, Roma.
4. Allievi, S. (2000), *Il multiculturalismo alla prova, L’Islam come attore sociale interno*, in «Sociologia e politiche sociali», a.3, n.3, pp. 45-81.
5. Allievi, S. (2005²), *Musulmani d’occidente, Tendenze dell’islam europeo*, Carocci, Roma.
6. Allievi, S. (2008), *Islam italiano e società nazionale*, in Ferrari, A. (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, pp. 43-75.
7. Allievi, S. (2010), *La guerra delle moschee, L’Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Marsilio, Venezia.

8. Allievi, S., Dassetto, F. (1993), *Il ritorno dell'islam*, Edizioni Lavoro, Roma.
9. Amir-Moezzi, M.A. (2016), *L'islam degli sciiti, Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna.
10. Bausani, A. (1999), *L'Islam*, Garzanti, Milano.
11. Blangiardo, G.C., Cesareo, V. (2009), *Indici di integrazione, Un'indagine empirica sulla realtà migratoria italiana*, FrancoAngeli, Milano.
12. Bombardieri, M. (2011), *Moschee d'Italia*, EMI, Bologna.
13. Bombardieri, M. (2014), *Mappatura dell'associazionismo islamico in Italia*, in Angelucci, A., Bombardieri, M., Tacchini, D. (a cura di), *Islam e integrazione in Italia*, Marsilio, Venezia.
14. Branca, P. (2000), *I musulmani*, Il Mulino, Bologna.
15. Branca, P. (2001), *Il Corano*, Il Mulino, Bologna.
16. Branca, P., Cuciniello, A. (2007), *Destini incrociati: Europa e Islam*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Novara [vol. scaricabile dalla sezione "libri on line" sul sito della Fondazione Achille e Giulia Boroli www.fondazioneaegboroli.it].
17. Branca, P. (2010), *Noi e l'islam*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova.
18. al-Bukhārī (2003), *Detti e fatti del Profeta dell'islam*, a cura di V., Vacca, S., Noja, M., Vallaro, UTET, Torino.
19. Campanini, M. (a cura di) (2005), *Dizionario dell'Islam*, BUR, Milano.
20. Campanini, M. (2015), *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*, Editrice La Scuola, Brescia.
21. Capezzone, L., Salati, M. (2006), *L'islam sciita, Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma.
22. Castro, F. (2007), *Il modello islamico*, Giappichelli, Torino.
23. Casuscelli, G. (2008), *La rappresentanza e l'intesa*, in Ferrari, A. (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, pp. 285-332.
24. Cuciniello, A. (2013), *L'islam italiano sul web*, Arab Media Report <http://arabmediareport.it/lislam-italiano-sul-web/> e <http://arabmediareport.it/archivio-articoli/sitografia-lislam-italiano-sul-web/>
25. Dassetto, F. (2004), *L'incontro complesso, Mondi occidentali e mondi islamici*, Città Aperta Edizioni, Troina.
26. de Prémare, A.-L. (2014), *Alle origini del Corano*, Carocci, Roma.
27. Donini, V.M., Scolart, D. (2015), *La shari'a e il mondo contemporaneo*, Carocci, Roma.
28. Ferrari, S. (2006), *Lo statuto giuridico dell'islam in Europa occidentale*, in Ferrari, S. (a cura di), *Islam ed Europa, I simboli religiosi del vecchio continente*, Carocci, Roma.
29. Fondazione Ismu (2016), *Ventunesimo rapporto sulle migrazioni 2015*, FrancoAngeli, Milano.
30. Frisina, A. (2007), *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma.
31. Gabrieli, F. (2001), *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Newton & Compton Editori, Roma.
32. Gardet, L. (2002), *Gli uomini dell'islam*, Jaca Book, Milano.
33. Giudici, C. (2005), *L'Italia di Allah, Storie di musulmani fra autoesclusione e desiderio di integrazione*, Mondadori Bruno, Milano.
34. Hourani, A. (1992), *Storia dei popoli arabi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
35. Lano, A. (2005), *Islam d'Italia, Inchiesta su una realtà in crescita*, Paoline, Milano.
36. Laoust, H. (2002), *Gli scismi nell'Islam*, ECIG, Genova.
37. Lapidus, I.M. (1993), *Storia delle società islamiche*, 3 voll., Giulio Einaudi Editore, Torino.
38. Lewis, B. (2001), *Gli arabi nella storia*, Laterza, Roma-Bari.
39. Martini, C.M. (2015), *Figli di Abramo, Noi e l'Islam*, La Scuola, Brescia.
40. Noja, S. (1997), *Breve storia dei popoli arabi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
41. Noja, S. (a cura di) (1999), *Il Corano più antico*, Marsilio Editori, Venezia.

42. Pace, E. (2004), *Sociologia dell'Islam, Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma.
43. Pace, E. (2007), *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Roma.
44. Rodinson, M. (1995²), *Maometto*, Einaudi, Torino.
45. Rhazzali, K., Equizi, M. (2013), *I Musulmani e i loro luoghi di culto*, in Pace, E. (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia, Mappe e bussola*, Carocci, Roma.
46. Saint-Blancat, C. (1999) (a cura di), *L'Islam in Italia, Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma.
47. Scarcia Amoretti, B. (1994) *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Roma.
48. Tabātabā'ī, A. (1989), *L'Islam shi'ta*, Centro culturale islamico europeo, Roma.
49. Vanzan, A. (2007), *Shi'a in Italy: The "other" Allah's Way*, in Vanzan, A., Rastegar, S. (a cura di), *Muraqqa'e Sharqi: Studies in Honour of Peter Chelkowski*, AIEP Editore, Repubblica San Marino, pp. 201-212.
50. Vanzan, A. (2008), *Gli sciiti*, Il Mulino, Bologna.
51. Ventura, A. (2007), *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni*, in Filoramo G. (a cura di), *Islam*, Economica Laterza, Roma-Bari, 309-404.
52. Ventura, A. (a cura di) (2010), *Il Corano* (trad. di I., Zilio-Grandi, com. di A., Ventura, M., Yahia, I., Zilio-Grandi e M.A. Amir-Moezzi), Mondadori, Milano.
53. Vercellin, G. (2002), *Istituzioni del mondo musulmano*, Giulio Einaudi Editori, Torino.
54. Vaccaro, L. (a cura di) (2008), *Storia religiosa dell'Islam nei Balcani*, Centro Ambrosiano, Milano.
55. Watt, M. (2001), *Breve storia dell'Islam*, Il Mulino, Bologna.

ISMU Foundation is an independent research centre founded in 1992. It is committed to conducting research, as well as providing consultancy, training and education, in the area of migration and integration. To develop a better understanding of these phenomena, it provides its expertise to research projects on all aspects of multiculturalism in contemporary society.

It works with national, European and international organisations and institutions, in both the private and the public sector. It is inserted in academic networks, it cooperates with welfare and healthcare agencies, and it exchanges with libraries and documentation centres in Italy and beyond.

ISMU organises conferences and seminars on migration and produces a wide-range of publications. It has its own Documentation Centre (CeDoc) – which, over the years, has built a comprehensive collection of volumes, periodicals and audio-visual material to contribute to the sharing of information on migration.

www.ismu.org

ISMU Foundation - Initiatives and Studies on Multiethnicity
Via Copernico 1, 20125 Milano Italy
ismu@ismu.org
Tel. +39 2 67877927
Fax +39 2 67877979